LOGICA
MARTINI SMIGLECII
SOCIETATIS IESV
S: THEOLOGIÆ DOCTORIS,

SELECTIS DISPVTATIONIBUS & quæstionibus illustrata,

ET IN DUOS TOMOS DISTRIBUTA:

In qua

Quicquid in *Aristotelico* organo vel cognitu necessarium, vel obscuritate perplexum, tam clarè & perspicuè, quàm solidè ac nervosè pertractatur.

Cum INDICE *Rerum copioso.*

AD

Perillustrem ac Magnificum Dominum,

D[m] THOMAM ZAMOYSCIUM, &c.

OXONIÆ,

Excudebat GUIL: TURNER pro HEN. CRIPS, EDW. FORREST, HEN. CURTEYNE, & JOH: WILMOT. Ann. Dom: 1638.



PERILLUSTRI AC MAGNIFICO DOMINO DN. *THOMÆ ZAMOYSCIO* MAGNI JOANNIS ZAMOYSCII F. Capitaneo Cnissinensi, &c.

Author Salutem D.



Lus homines inter se officii, ob beneficiorum memoriam, an studiorum similitudinem sustineant, judicare non ita difficile est; æquè utrumque sigillatim è re nata præstare operosum; utrumque simul arduum. Ego verò cui ad cognoscendum debitum satis virium, ad exolvendum animi multum natura contulit, hoc etiam nomine omnia tibi summa debeo, qui arduam ad utrumque mihi complanasti viam, ut me quibusdam beneficiorum ac similium studiorum vinculis quasi laxare queam, si planè solvere non possim.

 Debebam

Debebam memoriam nunquam interituram Patri tuo, cujus non benevolentia tantùm, ſed beneficentia etiam extitit in me ſingularis, atque eidem ſtudiorum meorum conſecrare fructus, cujus auſpiciis literas fidentius tractare cœpi. Quod ut defuiſſet illud, tamen maximum ſummi viri nomen noſtris monimentis præſcribi decuit; cujus inſignia ædibus prætoriis, urbibus appendi omnium cum ambitione cenſuerunt. In quem injurius ſim ſi ejus hic virtutem oratione conſequi velim, qui ſe ſuprà humanæ eloquentiæ extulit faſtigium, id quod nemo exaggeratè dictum accipiet, qui intelligit unum cum ea tempeſtate fuiſſe, qui potentiſſimum & in continentibus eductum victoriis Moſchorum imperium, Stephani ſapientiſſimi Regis auſpicio, non debilitavit tantum, ſed fregit; cui nunquam ſatis domita, & ipſi Romanæ potentiæ formidanda Dacia ſuccubuit, qui cùm alibi, tum apud Livones à Gallia, Germania, Belgica, Suetia, Gothia, Britannia, inopinatis trophæis omnis bellicæ virtutis confeſſionem expreſſit, quem Odryſia tyrannis verita eſt, Perſæ reverabantur, formidarunt Scythæ, Colchi coluerunt. Quæ omnia magna & ampla ſunt, exercitus variis ex nationibus conflatos per remotiſſimas Moſchorum Provincias, itineribus poſt hominum memoriam impeditiſſimis, in ſumma rerum omnium difficultate ſalvos ducere; munitiones arte, natura, præſidiorum in propugnandis arcibus, induſtria, pervicacia, robore nulli ſecundorum inexpugnabiles occupare, oppugnationes arduas in hyemes novo invento extrahere, in acie ex hoſte ſemper numero ſuperiore ſemper victoriam reportare, in ſumma locorum varietate, ut in Livonia, Dacia, Moſchovia, Roxolania videre eſt, pari ubique prudentia & dexteritate æquè cum Aſiaticis ac Europæis depugnare: Sed omnes Reipublicæ partes & pacis artes cognitas habere, morem majorum, leges,

judicia,

judicia, vectigalia, commoda Reipublicæ constanter defendere; omnem in partem animo excubare, prospicere futura, meminisse præterita, nullo metu, nulla spe à Reipub. utilitate, & ab illa honestatis regula dimoveri, summis de rebus sententiam pari fide & prudentia posse dicere, omnium horarum & negotiorum esse virum, major est res quàm homines suspicentur; quibus omnibus ita *Iohannes Zamoyscius* excelluit, ut nihil aliud unquam didicisse videretur; cùm tot negotia, tantamque rerum molem sustinuit solus, & tanquam gubernator in navi, sic in illo Reipub: cursu tractavit gubernacula & rectum tenuit clavum. Ita si hæc ab eo privata in me, publica in patriam fuerunt beneficia, à me istud qualecunque officium esse oportuit ac debuit. Nam studiorum quidem similitudo tanta illa fuit, quantam inter me ab ineunte ætate literis innutritum, & illum apud oratores sine ullius invidia præclarissimum, apud Philosophos sapientissimum, apud jureconsultos peritissimum, apud multarum linguarum viros expeditissimum, & Academiæ Zamoyscensis fundatorem optimum intercedere necesse fuit, nostrarum sibi quoque primam commentationum poposcit partem. At enim ejus sunt conditionis hujusmodi lucubrationum apophoreta, ut licèt nescias quo magis nomine cuipiam obstrictus sis, eandem tamen operam pluribus debitam titulis citra vitium eidem ferre possis. Quod si incomparabilem Heroëm Patrem tuum prius nobis fata rapuerunt, quàm istam grati animi significationem evigilassemus, sequemur in hoc etiam laudatum veterum morem, qui spectatas majorum suorum imagines eo cultu prosequi consueverunt, quem ipsis dum vivebant virtutis causa tribuissent. Te enim, in quo Patris virtus tam luculenter elucet, hoc honore macto, patronumque scribo. Unde enim Pater tuus, id est à literis tantam amplitudi-

nem orsus est, tu ita cœpisti, ut omnium humanarum disciplinarum tractatione senum expectationem viceris, & cum à te in disciplina militari tyrocinium expectaremus, contrà Scytharum ferociam, veterani numeros explesti omnes. Quæ initia quod nobis magnum & Reipublicæ salutare portentunt ornamentum, votis omnibus adultum volumus, contendimus, speramus, Vale. Calissii in Collegio Carnecoviano Societatis JESU, 15. Augusti 1616.

APPROBATIO R. P. PROVINCIALIS.

Ego Stanislaus Gowronski Societatis Iesu, in Provincia Poloniæ Provincialis, potestate ad id mihi facta à Reverendo admodum Patre Mutio Vitellesco Præposito nostro Generali, facultatem concedo, ut Logica P. Martini Smiglecii ejusdem Societatis, gravium doctorumque hominum judicio approbata, typis mandetur. In quorum fidem has literas manu nostra subscriptas, Sigilloque nostro munitas dedimus. Calissii die 24. Junii, Anni 1616.

Stanislaus Gawronski.

INDEX.



INDEX DISPVTATIONVM ET QVÆSTIONVM PRIMA PARTE Contentarum.

DISPVTATIO I.

De Ente rationis.

DISPUTATIO II.

De Logica in communi.

DISPUTATIO III.

De prima operatione intellectus.

DISPUTATIO IV.

De naturis universalibus.

2. *An*

DISPVTATIO V.

De quinque universalibus.

DISPVTATIO VI.

De Æquivocis, Analogis, Vnivocis.

DISPUTATIO VII.
De Prædicamentis in communi.

DISPUTATIO VIII.
De Substantia.

DISPUTATIO IX.
De Quantitate.

INDEX.

DISPUTATIO X.

De Relatione.

DISPUTATIO XI.

De Qualitate & sex ultimis Predicamentis.

INDEX.



INDEX DISPUTATIONUM ET QUÆSTIONUM PARTIS SECUNDÆ.

DISPUTATIO XII.

De secunda operatione intellectus, seu de Enuntiatione.

Quæstio

DISPUT.

DISPUTATIO XIII.
De tertia operatione intellectus quæ dicitur Discursus.

DISPUTATIO XIV.
De Demonstratione.

Quæstio

DISPUTATIO XV.
De Speciebus Demonstrationis.

DISPUTATIO XVI.
De Scientia.

Quæstio

DISPUTATIO XVII.

De Scientia Totali.

DISPVT.

DISPUTATIO XVIII.

De Definitione.



PARS



PARS PRIMA LOGICÆ,

MARTINI SMIGLECII PROLEGOMENA,

ET EA QVÆ AD PRIMAM operationem intellectus dirigendam pertinent, comprehendens.

DISPVTATIO I.

De Ente rationis.

De Ente rationis primo loco nobis agendum est, quòd ejus cognitio, & ab universa Logica supponatur, & ad disputationem proximam de objecto Logico sit omnino necessaria.

QUÆSTIO I.

Quid sit Ens rationis?



Ntis rationis naturam duplici viâ investigare possumus: primùm ex oppositione cum ente reali: deinde ex modo existendi proprio quem habet in intellectu: Hoc enim nomine Entis rationis intelligimus, quod cùm non sit ens reale, in solo intellectu existit. Quod igitur ad priorem viam attinet: dicimus ens rationis enti reali opponi, non quod sit mera negatio entis realis, (est enim suo modo ens) sed quod sit tale ens, quod nec existit, nec possit existere realiter. Voco autem realem existentiam eam, quæ est extra intellectum in re ipsa. Porrò ut hoc intelligatur sciendum est: Ens reale dici reale à reali quæ est extra intellectum existentiâ, quam si habeat actu, dicitur ens reale actu; si verò solùm in potentia, dicitur ens reale potentiâ, quia potest realiter existere. Sic rosa in hyeme, non est ens reale actu, quia actu non habet ullam realem existentiam, sed tantùm potentiâ, quia potest realiter produci à suis causis; & realiter existere. Ad rationem igitur entis rationis requiritur, ut nullo modo sit reale, nec actu, nec potentiâ: tum quia id requirit perfecta oppositio cum ente reali, ut nullo modo realitatem participet: alioqui esset partim ens reale, partim ens rationis: tum quia sicut ens reale denominatur reale ab existentia reali; ita ens rationis denominatur ens rationis, ab existentia rationis: quare quatenus est ens rationis, non reali sed rationis existentiâ existit: tum quia si ens rationis posset realiter existere, esset eo ipso ens reale in potentia, cùm proprium sit entis realis posse realiter existere. Denique per ens rationis intelligimus talem essentiam, cui repugnat realiter existere, & solùm convenit existere in intellectu: Talis autem existentia proculdubio, nec actu, nec potentiâ est realis.

Ens reale dicitur reale ab existentia, quæ est extra intellectum in re ipsa.

Ens rationis cur nullo modo possit esse ens reale?

Hinc autem solvi potest illa quæstio. An Ens reale possit fieri Ens rationis? & è converso, Ens rationis an fieri possit Ens reale? Posset enim alicui videri id fieri posse: PRIMÒ. Quia duo isti modi existendi, in re, & in intellectu, sunt quidem diversi, non tamen ita oppositi ut eidem convenire non possint. Nam verbi gratiâ, eadem domus & in re existit, & in mente artificis; imò quæcunque in re existunt, si concipiantur, existunt in intellectu: Cùm igitur Ens rationis sit illud, quod existit in intellectu, Ens reale verò existit in re extra intellectum, fieri potest ut ens rationis fiat ens reale: quia quod existit in mente, potest etiam in re existere extra mentem, & è converso.

An Ens reale possit esse ens rationis, & è contra?

1. Ratio dubitandi.

SECUNDÒ. Rosa in hyeme in re nihil est, quia non existit, sed solùm est in intellectu per apprehensionem, ac ex consequenti est ens rationis: quando verò producitur realiter in æstate, efficitur ens reale: potest igitur Ens rationis effici Ens reale. Dicendum tamen est nullo modo id fieri posse, ut ens reale fiat ens rationis, & è converso. Ratio est: Quia non quicquid in ratione existit, est Ens rationis, sed quod ita in ratione existit, ut extra rationem non possit existere, seu quod habet talem essentiam, cui repugnet in re existere, solúmque in ratione existit. Tali autem Enti rationis repugnat esse Ens reale, quia eo ipso quod realiter possit existere, non esset in sola ratione existens, nec haberet talem essentiam, cui

Respondetur quæstioni.

convenire

convenitet in sola ratione existere, & extra rationem non existere, quæ est propria Entis rationis. Quocirca etsi Ens reale possit existere in ratione, quia tamen non ita existit in ratione, ut extra rationem non possit existere, idcircò non existit per modum Entis rationis, sed per modum Entis realis. Entia enim realia ita in ratione existunt, ut possint extra rationem existere; Entia verò rationis ita in ratione existunt, ut extra rationem existere non possint; ut Hircocervus, Hippocentaurus, & alia Entia impossibilia, quæ à solo intellectu excogitantur, in re autem esse non possunt.

Ens rationis differt essentialiter ab ente reali.

Ex quo infero primò. Ens rationis & Ens reale differre essentialiter, neque unquam in unam essentiam coire posse. Ratio est: quia Ens rationis est talis essentia, cui repugnat extra intellectum existere: Enti verò reali ex sua essentia competit posse extra intellectum existere: Habent igitur essentias differentes. Deinde Ens rationis ex sua essentia postulat, ut in ratione existat, cùm nullam aliam habeat essendi rationem nisi in intellectu; Entis verò realis essentia id non postulat, ut in ratione existat, sed est illi hoc merè accidentarium: nam etsi nunquam in intellectu existeret nec existere posset, esset perfectum Ens reale. Est igitur distincta essentia Entis rationis ab essentia Entis realis.

Sola entia impossibilia sunt entia rationis.

Infero secundò. Sola Entia impossibilia esse Entia rationis: quia Ens rationis est illud, quod in re non potest existere: At quod in re non potest existere, est impossibile. Ergo Ens rationis est id quod est impossibile. Deinde quod potest in re existere, est reale: Ens autem rationis non est reale; non est ergo Ens possibile, sed impossibile. Voco autem impossibile non id quod potentiæ creatæ est impossibile, sed quod universim omni potentiæ tàm creatæ quàm increatæ est impossibile, seu quod per nullam omninò potentiam fieri potest, eò quòd implicet contradictionem. Nam si solùm potentiæ creatæ sit impossibile, per potentiam verò Divinam fieri possit, id & simpliciter est possibile, & verum est Ens reale non rationis, siquidem verè in re potest existere. Quocirca mons aureus non est Ens rationis, quia etsi naturaliter fieri non possit, potest tamen fieri à Deo; & si fiat, existet realiter, ad modum aliorum Entium realium. Hircocervus verò, quia ne per Dei potentiam quidem fieri potest, est Ens rationis; quia solùm in ratione potest existere, non autem in re. Nam etsi tam Hircus quàm Cervus sint secundùm se Entia realia; tamen compositio ex Hirco & Cervo in unam essentiam, non est realis, quin potius realiter impossibilis, eò quòd contradictionem implicet, eandem rem esse Hircum & Cervum; quia si Hircus sit, non erit Cervus, si Cervus, non erit Hircus. Quocirca illa compositio Hirci & Cervi in unam essentiam erit Ens rationis, quia solùm in mente & cogitatione existit.

Objectio.

Quod si objicies. Impossibile quà impossibile non est Ens: definitur enim impossibile id quod non potest esse: atqui Ens rationis est Ens, ergo Ens rationis non est impossibile.

Solutio.

Respondendum est. Impossibile aliquid dicitur dupliciter: vel quòd non possit in re existere, vel quod non possit in ratione existere: Cùm igitur dicimus Ens rationis esse impossibile, intelligimus primo modo, quod in re est impossibile, nec potest realiter existere: non negamus autem esse possibile, ut existat in ratione; quidquid enim potest concipi à ratione, quantumvis in re sit impossibile, est in ratione possibile, quia potest in ratione existere. Quare etsi impossibile quatenus impossibile sit non Ens; tamen quatenus illud impossibile potest in ratione existere, sic

induit rationem cujusdam Entis possibilis, in ratione existentis. Et hoc dicimus Ens rationis, quod in re quidem est impossibile, in ratione tamen est possibile, éstque Ens in ratione existens.

Quod si dicas. Etiam ratio judicat impossibilia esse impossibilia. Respondeo. Iudicat esse impossibilia ad existendum in re, non autem ad existendum in intellectu: imò judicat impossibilia omnia posse ab intellectu cognosci, quod est posse existere in intellectu.

Satisfit rationi dubitandi primæ.

Esse in re & in intellectu quomodo opponantur.

Ad primum argumentum, pro oppositâ sententiâ, Respondeo; modos essendi in re, & in intellectu, si in communi sumantur, non esse oppositos & posse eidem rei competere; at si sumantur, ut proprii Entis realis & rationis, & ut distinguunt Ens reale & Ens rationis, sic sunt omninò oppositi, nec possunt eidem competere: Nam modus essendi Entis rationis est, ita esse in ratione, ut extra rationem non possit existere. Entis verò realis modus essendi est in re extra rationem existere. Hos autem modos manifestum est oppositos esse, neque eidem simul convenire posse. Deinde Ens rationis ex suâ essentiâ postulat esse in ratione, quod non competit Enti reali, cui non essentiale, sed accidentarium est in ratione existere. Quare ad hoc ut aliquid sit Ens rationis, non satis est, quod in ratione existat quocunque modo, sed requiritur ut essentialiter poscat in ratione existere, & habeat talem essentiam, cui repugnet extra rationem existere. Ens autem reale solùm accidentariè in ratione existit, non enim habet talem essentiam, quæ talem modum existendi necessariò postulet, atque idcircò non potest dici essentialiter Ens rationis.

Satisfit secundæ.

Rosa in hyeme est Ens reale potentiâ.

Ad secundum respondeo. Rosa in hyeme nihil quidem est reale actu, est tamen aliquid reale potentiâ, quia potest realiter existere: non igitur est Ens rationis. Nam etsi in hyeme per solam intellectus apprehensionem existit (cùm in se non existat) tamen ita per intellectus apprehensionem existit, ut extra eam possit existere; quocirca non habet essentiam propriam Entis rationis, quæ postulat solùm in ratione esse, & extra rationem nullo modo esse. Ex quo patet rosam in hyeme existere in ratione per modum Entium realium, non per modum Entium rationis, eorum, inquam, quæ purè & essentialiter sunt Entia rationis.

Quæri etiam potest. An inter Ens reale & Ens rationis detur medium, hoc est, an detur aliquid, quod nec sit Ens reale, nec Ens rationis.

Inter Ens reale & Ens rationis non datur medium.

Dicendum est, sub genere Entis non dari medium inter Ens reale & rationis: hoc est, non posse aliquid esse Ens, nisi sit vel reale, vel rationis. Quia omne quod extra rationem existit est reale; quod verò in sola ratione existit est rationis, inter hæc autem non datur medium: nam hi modi essendi sunt contradictoriè oppositi, esse extra intellectum, & non esse extra intellectum; inter contradictoria autem non datur medium.

At objicies. Ens in voluntate est medium inter Ens reale, & rationis. Nam cum volumus aliquid impossibile, ut si homo velit esse Angelus, aut cùm Lucifer voluit esse æqualis Deo, tale Ens nec est reale, quia in re impossibile: nec rationis, quia non in ratione formaliter, sed in voluntate existit. Neque refert quod apprehendatur à ratione: nam ex hoc solùm sequitur, quòd non solùm habeat in voluntate esse. Illud tamen esse quod habet in voluntate est distinctum formaliter ab illo esse quod habet in ratione. Nam licet realiter idem sit & volitum, & cognitum, tamen quâ volitum, non est cognitum; quia, quâ volitum, ad voluntatem, non ad intellectum refertur.

Respondeo.

Respondeo. Ens impossibile volitum esse simpliciter Ens rationis, non quid medium inter Ens rationis & Ens reale: nam licèt quà volitum, respiciat voluntatem; tamen quà Ens, respicit intellectum: siquidem ab intellectu apprehendente illud sub ratione Entis, & proponente illud voluntati, habet rationem Entis. Et licet volitum non sit formaliter cognitum; tamen existentia illius voliti non est alia existentia, quàm existentia rationis: existentia enim objectiva, quam habet in voluntate, non est à voluntate, sed ab intellectu: intellectus enim est ille, qui apprehendendo proponit objectum voluntati, & facit illud existere in voluntate.

Ens impossibile volitum est ens rationis, quia quà ens respicit intellectum.

Verùm non quæcunque existentia objectiva sufficit ad ens rationis. Nam etiam Entia realia objectivè existunt in intellectu. Id ergo quod requiritur ad Ens rationis, est. Ut tali existentia objectivè existat in intellectu, ut præter illam existentiam objectivam, nullam aliam habeat, aut habere possit: Nam si extra intellectum existere possit, erit Ens reale, cùm Ens reale dicatur reale ab eâ, quam habet extra intellectum, existentiâ. Cùm ergo ens rationis distinguatur essentialiter ab ente reali, debet non posse ullo modo extra intellectum existere, sed à sola, quam habet per modum objecti in intellectu, existentiâ, denominatur Ens. Et hoc est quod dici solet: Ens rationis habere esse solùm objectivè in intellectu, & præter esse objectivum non habere aliud esse, quod magis infrà q. 4. explicabitur.

Existentia objectiva entis rationis.

Quòd si quæras. Quænam sint illa, quæ nullum aliud esse habent nisi objectivum in intellectu? Respondeo esse illa, quæ ab intellectu fieri & excogitari possunt, in re autem existere nullo modo possunt. Qualia sunt omnia Entia impossibilia: nam hæc solùm per intellectus fictionem existunt, cùm extra intellectum nullam existentiam habeant aut habere possint.

QUÆSTIO II.

An Ens rationis consistat in conjunctione impossibili plurium rerum?

Videtur enim Ens rationis esse quid simplex & illam compositionem plurium non requirere: Nam omnium sententiâ relationes & negationes sunt Entia rationis; quæ tamen sunt quid simplex, & sine ulla conjunctione rerum inincompossibilium. Deinde ens rationis ex fictione intellectus oritur: atqui intellectus habet vim fingendi, non solùm composita, sed etiam simplicia. Ergo non omne ens rationis compositionem requirit. Præterea sequeretur Ens rationis non esse in prima, sed tantùm in secunda operatione intellectus: ad secundam enim spectat compositio, prima verò est simplex operatio. Deniq; non solùm compositio impossibilis, sed etiam divisio impossibilis fingi potest ab intellectu, ut cùm distinguimus in Deo attributa, quæ in re dividi à se nulla ratione possunt; talis verò divisio attributorum est ens rationis, cùm à parte rei sit impossibilis, & solùm ab intellectu existere fingitur. Non igitur in sola conjunctione impossibili existit essentia Entis rationis.

Pro parte negante.
Argumentum 1.
Argument: 2.
Argument. 3.
Argument. 4.

Ex altera verò parte multi Recentiores tenent Ens rationis consistere in conjunctione per intellectum rerum à parte rei incompossibilium: ita ut propria & formalis ratio Entis rationis in conjunctione illa rerum incompossibilium sit posita; nullúmque simplex, nisi ratione talis conjunctionis, sit Ens rationis.

Argum. 1. Probant verò primò. Quia Ens rationis est id quod fingitur ab intellectu; intellectus autem non dicitur fingere, nisi cùm aliqua falsò, vel incompossibiliter ratione conjungit: Ergo & Ens rationis in ea conjunctione rerum incompossibilium consistit. Pro quo notant intellectum nostrum nihil posse apprehendere, nisi vel reale, vel similitudinem Entis realis. Nam principia apprehensionum sunt species intelligibiles, quæ & à rebus sumuntur, & intellectu repræsentant objecta realia. Quocirca nihil intellectus apprehendit, quod vel non existat realiter, vel non sit similitudo Entis realis, ut inductione in omnibus manifestum est. Quod si aliquando id quod apprehenditur, dicitur non esse reale: id eo sensu dicitur; quia etsi secundùm se sit reale, tamen realiter illi rei non convenit, ut cùm pauperem apprehendimus, divitem dicimur fingere: non quòd divitiæ non sint quid reale, sed quòd illi pauperi re ipsa non conveniant, & ideò dicuntur divitiæ fictæ. Itaque tota fictionis ratio in eo consistit, quod quæ secundùm se sunt realia, falsò, vel incompossibiliter conjunguntur ab intellectu; falsò quidem cùm de facto non sunt conjuncta in re, licèt ea conjungi non repugnet, ut cùm fingo montem aureum, asinum volantem: incompossibiliter autem, cùm non solùm de facto non sunt in re conjuncta, sed & impossibile est illa conjungi; & hoc posteriori modo fingitur Ens rationis. Verbi gratiâ, cùm fingo in Deo relationem Domini vel Creatoris per modum cujusdam accidentis, relatio illa accipitur à me, per modum aliarum relationum realium, & talem de ipsa conceptum formo, sicut de aliis relationibus realibus: dicitur tamen hæc relatio fingi; quia fingitur Deo convenire, cùm revera non conveniat, & in hac conjunctione relationis cum Deo (quæ conjunctio in re est impossibilis) posita est fictio. Dicitur igitur illa relatio Ens rationis, non quòd secundùm se non concipiatur ut realis, sed quòd fictè Deo tribuitur, cùm in re illi non conveniat, sed nec convenire possit. Impossibile enim est in Deo esse accidentia. Simili ratione negationem aut privationem dicimus esse Ens rationis; quia etsi in se sit non ens, ab intellectu tamen nostro concipitur sub similitudine alicujus Entis realis: Verbi gratiâ, per modum entis alicuius vacui, nigri, tenebricosi, secundùm eam similitudinem, quam in rebus sensibilibus conspeximus; quæ similitudo, etsi secundùm se sit realis, & in Entibus realibus inveniatur, quia tamen negationi vel privationi realiter non convenit, neque convenire potest, idcircò dicimus negationem ita conceptam, esse Ens rationis; quia illa similitudo Entis realis falsò & impossibiliter conjungitur negationi.

Argumen. 2. Præterea probari hæc sententia potest aliâ quoque ratione. Ens rationis non est quodcunque figmentum, sed tale quod impossibile sit, & contradictionem implicet re ipsâ existere. Porrò implicatio contradictionis esse non potest, nisi ubi sunt plura incompossibilia; ita ut ex uno sequatur rem esse, ex alio non posse. Verbi gratiâ, in hac propositione; Asinus est rationalis, implicatur contradictio, quia duo sunt incompossibilia, asinus & rationale, & ex uno sequitur quòd asinus sit rationalis, ex altero (quia asinus) quòd non sit rationalis: Necesse igitur est: Ens rationis constare ex incompossibilibus; ac proinde non esse quid simplex, sed compositum,

positum, cùm res omninò simplex non possit implicare contradictionem; non enim habet in se aliquid, ratione cujus sit, & aliud, ratione cujus non sit. Nam secundùm unum & idem, esse & non esse, simul non potest: si verò ratione unius sit, ratione alterius non sit, jam erit non simplex, sed compositum ex duobus, quorum unum fundat unam partem contradictionis, aliud aliam.

Quod si dicas ex eo sequi Ens rationis esse Ens reale; quia totum quod componitur ex partibus realibus, est reale: (totum enim nihil aliud est quàm partes unitæ) si ergo Ens rationis est compositum & ex partibus realibus erit reale.

Respondeo. Ut aliquid sit totum reale, non satis est ut partes reales habeat, sed etiam opus est, ut partes illæ realiter sint inter se unitæ: quod cùm desit Enti rationis, non erit idcircò totum reale, sicut, si quis cogitatione solùm uniret lateres, non faceret murum realem. Ad rationes verò contrarias initio positas sic respondent.

Ad primam. Licèt tam relatio, quàm negatio sit quid simplex, eâ tamen ratione, quia dicuntur Entia rationis, involvunt conjunctionem aliquam impossibilem. Relatio enim dicitur Ens rationis, non ut est quid simplex, sed quatenus fictè, non realiter alicui convenit: Negatio quatenus fictè induit rationem Entis realis, & per modum Entis realis concipitur, in quo cernitur plurium ficta inter se conjunctio. *Refelluntur argumenta partis negantis.* 1.

Ad secundam. Simplex fingi est impossibile, cùm fingere sit plura falsò vel impossibiliter, uti dictum est, componere. 2.

Ad tertiam. Compositio est duplex, altera ex parte intellectus, quæ fit per actum intellectus affirmantis vel negantis; altera ex parte objecti, quæ fit per apprehensionem in objecto rerum plurium inter se conjunctarum, absque ulla affirmatione & negatione. Prior compositio est propria secundæ operationis intellectus; posterior convenit etiam primæ operationi. Nam si visu possumus cognoscere in una imagine plures colores conjunctos: quidni per intellectum possimus plura inter se conjuncta simul apprehendere? Ex quo patet etiam in prima operatione intellectus posse formari Ens rationis, quia potest apprehendi illa conjunctio impossibilis absque affirmatione atque negatione. 3. *Nota duplicem esse compositionem.*

Ad quartam. Etiam divisio illa, eatenus est Ens rationis, quatenus dicit conjunctionem impossibilem; nam & negationes suo modo conjungi possunt suis subjectis: Cùm igitur divisio attributorum, quæ Deo est impossibilis, tribuatur illi per rationem in illa attributione, seu divisionis conjunctione cum Deo, aiunt esse fictionem & Ens rationis. 4.

Communis tamen sententia est dari Ens rationis etiam extra compositionem rerum incompossibilium, atque adeò dari Ens rationis simplex. Fundamentum est, quia omne quod est in re impossibile & apprehenditur per modum Entis, est Ens rationis: at non sola conjunctio, sed etiam aliquod Ens simplex potest esse in re impossibili, & per solam rationem existens; ergo non solùm compositum, sed etiam simplex dari potest Ens rationis. Minor probatur: Quia relatio ex communi sententia est quid simplex in sua essentia, quam accipit à fundamento & termino. Atqui datur relatio in re impossibilis, & per solam rationem existens; Ergo datur aliquid simplex quod sit Ens rationis. Tales sunt relationes omnes, quæ dicuntur rationis, quæ aut fundamento reali carent, aut termino. Relatio *Relatio est quid simplex.*

 enim

enim fundata in fundamento non reali, vel respiciens terminum non realem, impossibile est ut in re existat, sed solùm in ratione, unde necesse est ut sit Ens rationis. Neque verò dici potest relationem esse Ens rationis, propter conjunctionem cum aliquo impossibilem, nempe quòd ei tribuatur, cui convenire non potest. Nam non hoc solùm nomine est Ens rationis, sed etiam quia ex suâ simplici essentiâ est in re impossibilis, & per solam rationem existit. Imò ex hac impossibilitate sequitur illa altera, ita ut ex duplici capite relatio dici possit Ens rationis: tum quia secundùm suam essentiam simplicem est in re impossibilis, & in sola ratione existit. Tum quia conjungitur alicui, cui impossibile est in re conjungi, priúsque est relationem esse in seipsa impossibilem, tum verò sequitur ex eo ejus quoque conjunctionem cum altero esse impossibilem. Et verò sicuti duplex est impossibilitas, alia simplex, proveniens ex simplici rei essentiâ, alia fundata in conjunctione duorum à parte rei incompossibilium, ita duplex est Ens rationis, simplex & compositum.

Impossibilitas duplex.

Ad 1. Affirm. partis arg.

Jam ad id quod prior sententia objiciebat primò, simplex fingi non posse. Respondeo Negando. Non enim nunc solum intellectus fingit, cum aliquid alteri vel falsò, vel modo in re impossibili tribuit, quæ fictio est secundæ operationis intellectus; sed etiam cùm id quod est in re impossibile, concipit per modum Entis, sine illa compositione, ut accidit in relationibus rationis, quarum simplex essentia est in re impossibilis ob defectum realem fundamenti vel termini, & hæc fictio ad primam intellectus operationem propriè pertinet.

Intellectus etiam tunc fingit, cum aliquid impossibile concipit per modum entis, quod fit sine compositione.

Dices. Ens rationis concipitur per modum Entis, cùm sit non Ens, concipi autem non Ens per modum Entis, dicit compositionem non Entis cum Ente. Cum ergo in omni Ente rationis concipiatur non Ens per modum Entis, consequens est in omni Ente rationis esse compositionem impossibilem.

Non esse necesse componere non ens cum ente in actu signato.

Respondeo. Si in conceptu Entis rationis esset necesse componere non Ens cum Ente explicitè & in actu signato, esset etiam necesse ad Ens rationis compositionem intervenire: at quia nulla necessitas est ad concipiendum Ens rationis, hæc duo simul juncta concipere, sed sufficienter concipitur Ens rationis, si concipiatur illud Ens quod revera in re est impossibile & non Ens, licèt tunc non concipiatur esse impossibile & non Ens, ideò non est necesse Ens rationis esse compositum.

Dices secundò. Non potest concipi Ens rationis, nisi sub similitudine aliqua Entis realis; ergo necesse est inveniri conjunctionem similitudinis realis cum Ente rationis. Respondeo. Similitudinem illam Entis realis, sub qua Ens rationis apprehenditur, esse solùm medium quoddam ad apprehendendum Ens rationis, non verò ipsum objectum apprehensum, aut partem objecti apprehensi. Quare cum ista similitudo non ingrediatur obiectum, non facit compositionem obiecti. Sicut in simili cum Angelum incorporeum per similitudinem corpoream apprehendimus, non apprehendimus angelum esse corporeum, sed sub illa forma corporea intelligimus angelum incorporeum. Sic igitur & Ens rationis sub forma reali apprehendimus, absque ulla compositione formæ realis cum Ente rationis. Deinde admissa tali compositione, adhuc Ens rationis non solùm propter compositionem illam cum Ente reali esset Ens rationis, sed etiam ob suam essentiam simplicem sub illa similitudine Entis realis apprehensam. V.G. Relatio rationis ob suam essentiam

Similitudo, sub qua ens rationis concipitur, non est obiectum conceptum, aut eius pars.

tiam simplicem quæ consurgit ex tali fundamento & termino esset ens rationis.

Quod verò secundo loco pro prima sententia afferebatur, relationem rationis esse in re impossibilem & implicare contradictionem, id solvitur in hunc modum. Relatio enim suâ simplici essentiâ est in re impossibilis. Nec verò necesse est ut id quod implicat contradictionem semper componatur ex duobus quæ fundent partes contradictionis, sed sine compositione potest fundari contradictio. Nam si aliquam relationem poni à parte rei implicet contradictionem, ea contradictio potest fundari in suppositione extrinsecâ relationi, v. g. Si supponatur relatio rationis existere realiter, sequitur eam & esse Ens rationis ob suam essentiam, & non esse Ens rationis ex suppositione: quia realiter ponitur existere. Addo posse aliquid concipi tanquam impossibile, etsi non concipiatur implicatio contradictionis, sed solùm defectus aliquis essentialis, vel si concipiatur, concipietur tanquam quid consequens impossibilitatem absolutam. *Ad 2. Argum.*

QUÆSTIO III.

Utrum Ens rationis sit conceptus aut denominatio extrinseca.

CUm Ens rationis sit illud quod existit in intellectu objectivè, quidam in eam sententiam discesserunt, ut existimarent Entia rationis nihil aliud esse, quàm conceptus intellectus de rebus. V.G. Hircocervum esse conceptum de Hirco & Cervo in unum conjunctis. *1. Sententia.*

Probatur primò. Quia Ens rationis est in mente: Ens autem in mente nihil aliud est, quàm conceptus: tum quia conceptus loco rei substituitur in mente, tum quia conceptus est veluti idolum quoddam & imago objecti in mente: & sicut homo pictus nihil aliud est, nisi imago hominis in charta expressa, quæ imago est conceptus. Pingere enim & fingere paria sunt: utroque enim rei similitudo exprimitur. *Probatur 1.*

Denique domus in mente artificis nihil aliud est, nisi idea & similitudo domus: Ergo & Ens rationis in mente est similitudo illa, quam sibi format intellectus de ea re quam fingit

Quod si quis opponat conceptum esse Ens reale, Ens autem rationis non esse Ens reale. Respondetur. Ens rationis esse Ens reale, sed in mente, non extra: Opponique enti reali non quod ipsum non sit suo modo reale, sed quod extra mentem non sit reale, sicut alia Entia realia quæ ita sunt in mente, ut extra mentem quoque realiter existere possint, hocque sensu verum esse aiunt Entia rationis habere solùm objectivum esse in intellectu: quia solùm tunc sunt, cùm concipiuntur & extra conceptum nullum habent verum esse; ita tamen ut in conceptu habeant verum esse reale, productum realiter ab intellectu.

At inquies. Conceptus est id quo intellectus concipit objectum, Ens verò rationis est ipsum objectum. Respondetur. Idem conceptus est quo intellectus concipit rem, & quo res concipitur ab intellectu, sicut eodem calore ignis calefacit lignum, & lignum calefit ab igne: diversitas solùm est in modo concipiendi activè &

 passivè,

passivè eundem calorem, quare conceptus passivè acceptus est res ipsa concepta, quæ est objectum intellectus; activè autem est ipsa conceptio intellectus.

Prob. 2. Secundò probatur hæc sententia. Ens rationis est id quod format & fingit intellectus, nihil autem format intellectus, cum rem cognoscit, nisi conceptum, qui est imago & similitudo rei: Ergo Ens rationis est conceptus.

Prob. 3. Tertiò. Esse Entis rationis est concipi: Ergo Ens rationis est conceptus. Antecedens probatur tum inductione: esse enim Hircocervum est esse conceptum in intellectu talem, de Hirco & Cervo: tum quia antequam concipiatur Ens rationis, non est: posito autem conceptu nullâque aliâ re additâ, est: Ergo esse Entis rationis est concipi: tum quia omnium sententiâ Ens rationis est illud, quod habet solùm esse objectivum in intellectu: atqui esse objectum quid aliud est quàm esse conceptum. Objici enim intellectui & concipi ab intellectu sunt unum atque idem; Neque res aliter objicitur intellectui, nisi quia concipitur.

2. Sententia, Entia rationis esse denominationes extrinsecas. Secunda sententia est *Durandi in 1. d. 19. q. 5. & 6.* Entia rationis esse denominationes extrinsecas ab actu intellectus, sicut enim res dicitur visa à visione, quæ est in meo oculo, ita dicitur cognita à cognitione quæ est in intellectu: & prout diversa fuerit cognitio intellectus, diverso modo denominabitur res cognita. Dupliciter enim potest res ab intellectu cognosci. Primò secundum eas proprietates, quas habet in re extra intellectum, & hæ denominationes sunt naturâ suâ reales. Secundò, secundum ea quæ illi solùm ex consideratione intellectus competunt, ut esse Hircocervum, esse genus, vel speciem, & hæ denominationes sunt Entia rationis. *Probatur.* Ratio igitur hujus sententiæ est, quia Ens rationis non habet aliud esse, quàm esse cognitum: siquidem tunc solùm est, cùm cognoscitur. Atqui esse cognitum, est denominatio à cognitione, quæ est in intellectu: Ergo Ens rationis est denominatio extrinseca.

Confirmatur. Quia naturam aliquam esse genus vel speciem, aut prædicari, vel subjici, vel referri ad multa, nihil aliud est, nisi ab intellectu cognosci tali modo, cum istas proprietates non habeat, nisi ab intellectu. Simili ratione esse Hircocervum, quid aliud est quàm esse talem de eo cognitionem in intellectu?

Quod si quis objiciat. Denominationes istas extrinsecas esse reales, quia forma denominans est realis; Ens autem rationis non est reale: quidam respondent eas denominationes non esse reales, sed rationis, quia rem non immutant realiter, & sine ulla reali mutatione rei adveniunt: res enim per hoc quod cognoscitur non mutatur intrinsecè. Verùm hæc responsio non valet. Nam denominatio à formâ reali, debet esse realis: sive intrinsecè, si sit à formâ intrinsecâ; sive extrinsecè, si sit à formâ extrinsecâ. Neque verò necesse est omnem formam realem immutare subjectum, nisi sit forma intrinseca. Nam forma extrinseca, cùm non adveniat subjecto intrinsecè, illud etiam in se non immutat: aut si immutare dicenda est, non immutat intrinsecè, sed extrinsecè, sicut dat illi esse non intrinsecum, sed extrinsecum. Alii igitur melius respondent: Entia rationis esse quidem realia, sed in mente tantùm, non autem extra mentem, uti in primâ quoque sententiâ dicebatur: & in hoc ab aliis Entibus realibus distingui, quòd ea extra intellectum quoque sint realia.

Tertia Sententia est communis & vera; Ens rationis neq; esse conceptum, neq; denominationem extrinsecam ab actu intellectus, sed objectum conceptus & denominationis.

Dico

Dico igitur primò. Ens rationis non esse conceptum. Probatur. Quia objectum conceptus, non est conceptus: Atqui Ens rationis est objectum conceptus. Ergo non est conceptus. Major probatur inductione: Rosæ, verbi gratiâ, conceptus, non est Rosa essentialiter; nam rosa est substantia; conceptus Rosæ est accidens: Rosa habet odorem, & saporem, quod conceptui non convenit. Et ratio est: quia conceptus est similitudo & imago objecti expressa ab intellectu. Ergo non est idem quod objectum.

Autoris sententia.

Obiectum conceptus non est conceptus.

Dices. Si rosa nullum haberet esse à parte rei, sed tantùm in intellectu, nihil aliud esset Rosa, nisi conceptus; nunc autem quia habet esse reale in mundo: ratione hujus esse realis differt à conceptu. Quare Ens rationis, cùm solùm in intellectu habeat esse & nullum à parte rei, non erit nisi merus conceptus.

Respondeo. Rationem nostram universè concludere de omni obiecto, sive existat actu extra intellectum, sive potentiâ: nam similitudo rei nunquam est res ipsa; conceptus est similitudo obiecti: ergo non est obiectum.

Dices obiectum considerari posse, & ut est res quædam, & ut obiectum, primo modo est quid diversum à conceptu, posteriori modo est idem cum conceptu. Quare & Rosa ut res est, differt à conceptu essentialiter: ut vero est obiectum, nihil aliud est, quàm conceptus; idem enim est esse obiectum & esse rem conceptam.

Respondeo. Obiectum, neque ut res est, neque ut obiectum, esse idem cum conceptu, quia conceptus est similitudo obiecti. Obiectum verò est res ipsa & essentia, cuius similitudo est conceptus: nunquam autem res est idem quod sua similitudo. Neque verò alia essentia est rosæ, ut res est, alia ut obiectum est, siquidem Rosa secundùm suam eandem essentiam est & res & obiectum: quare si ut res differt essentialiter à conceptu, etiam ut obiectum est, differt. Cùm verò dicitur Rosam conceptam nihil aliud esse quàm conceptum. Respondeo. Si Rosæ conceptæ nomine intelligatur vera Rosæ essentia, quæ concipitur, & est obiectum conceptus, sic rosa non est conceptus, sed obiectum ac materia conceptûs. Si verò rosæ conceptæ nomine intelligatur similitudo illa obiecti expressa in intellectu: sic rosa concepta non differt quidem à conceptu, sed similitudini illi non propriè, sed figuratè nomen rosæ tribuitur. Quod etiam hominis picti exemplo explicari potest. Nam si nomine hominis picti intelligamus hominem illum vivum, cuius imago in charta exprimitur: sic homo pictus non idem est quod pictura: si verò picturam ipsam figuratè vocemus hominem pictum, sicut similitudo rei potest vocari res ipsa: sic erit quidem idem cum pictura, sed nomen hominis non accipitur propriè, sed figuratè: pari igitur ratione de Ente rationis dicendum est. Nam Ens rationis quatenus est obiectum conceptûs, non est conceptus, quatenus verò est similitudo per conceptum expressa in intellectu, sic est conceptus: sed tunc non accipitur propriè pro seipso, sed pro sua similitudine, sicut similitudo hominis dicitur homo.

Similitudo rei nunquam est res ipsa.

Rosæ conceptæ nomine duo intelliguntur.

Quare ad rationes primæ sententiæ respondetur. Ad primum. Ens rationis si sumatur pro obiecto conceptûs, est in mente per modum obiecti, non conceptûs: si verò sumatur pro similitudine expressa in intellectu, tunc erit idem quod conceptus; sed tunc conceptus Entis rationis, dicitur ens rationis impropriè, propter similitudinem, sicut pictura hominis dicitur homo.

Satisfit argumentis.

1. Sententiæ.

1.

Ad secundum. Ens rationis non est conceptus formatus ab intellectu, sed 2.

id

id de quo conceptus formatur, quod quia non existit, nisi quando de eo formatur conceptus, idcircò dicitur habere objectum tantùm esse in intellectu.

3 Ad tertium. Propositio illa; esse entis rationis est concipi; potest habere duplicem sensum. Primus est, ut esse entis rationis dicatur conceptio, & hic sensus est falsus: non enim conceptio, sed id quod est objectum conceptionis, seu res illa impossibilis concepta, est ens rationis. Secundus, ut esse Entis rationis sit concipi, id est, esse obiectum conceptionis, & hic sensus est verus: quia esse Entis rationis est esse obiectivum in intellectu. Ex quo sequitur, Ens rationis non esse quidem conceptum, esse tamen quid existens per conceptum; ita ut alia sit existentia conceptus, alia Entis rationis. Nam existentia conceptus est existentia realis: existit enim conceptus in intellectu tanquam accidens in subiecto; Existentia verò Entis rationis, non est realis nec subiectiva, sed obiectiva: non enim Ens rationis est accidens in intellectu inhærens, sed obiectum intellectus per hoc solùm existens, quod ab intellectu cognoscitur. Unde existentia rationis causatur quodam modo ex conceptu, & est illa existentia intrinseca rei impossibilis conceptæ facta ab intellectu.

Esse Entis rationis est concipi.

Simili modo explicandum est illud, cùm dicitur Ens rationis habere solùm esse objectivum in intellectu. Sensus enim est, Ens rationis habere talem essentiam quæ non nisi tunc existit, quando objicitur intellectui, & modus existendi eius est, tunc existere cùm obiicitur, non autem quod essentia eius sit obiici. Essentia enim entis rationis est illa quæ obiicitur, & habet suam existentiam tunc cùm obiicitur, non verò est ipsum obiici: quod est denominatio extrinseca à cognitione.

Entis rationis esse obiectivum tantum.

Dico secundò. Ens rationis non esse denominationem extrinsecam ab actu intellectus. Ratio est. Obiectum actus, non est denominatio ab actu: atqui Ens rationis est obiectum actus intellectus: non ergo est denominatio ab actu intellectus. Pro quo notandum est. Omne obiectum denominatur quidem ab actu, qui circa illud versatur, aliud tamen est ipsum obiectum, aliud denominatio, verbi gratiâ. Obiectum visûs denominatur visum à visione, quæ circa illud versatur, tamen obiecti huius essentia, non est illa denominatio, sed color vel lux quæ visui obiicitur, illa verò denominatio à visione est accidentalis & extrinseca, non essentialis & intrinseca obiecto viso: simili ergo ratione, Ens rationis est obiectum intellectus, denominatúrque ab actu intellectus cognitum hoc vel illo modo: Verùm hæc denominatio illi non est essentialis sed accidentalis, licèt sine illa esse non possit: Essentia enim Entis rationis est illa quæ objicitur intellectui, & quæ cognoscitur ab intellectu; non verò illud esse cognitum, quod non est nisi denominatio quasi superaddita obiecto in sua essentia constituto: quare non negamus denominationes extrinsecas, sed dicimus eas esse accidentarias enti rationis & non constituere, sed supponere potius eius essentiam.

Ens rationis non est denominatio extrinseca.

Nota aliud esse obiectum, aliud denominationem.

Quod verò præter denominationes extrinsecas concedendum sit Ens rationis, quod sit obiectum talium denominationum, manifestum est. Nam cùm dicitur, Hircoceruum esse quid tali modo cognitum ab intellectu, intelligamus non solùm cognitionem esse de Hircocervo, sed etiam obiectum talis cognitionis esse rem illam & coniunctionem fictam Hirci & Cervi, quæ res & coniunctio proculdubio Ens rationis: nam neque cognitio potest esse sine obiecto, neque obiectum ta-

Ens rationis est obiectum denominationum.

lis

lis cognitionis potest esse aliud quàm illa coniunctio impossibilis, neq; coniunctio illa obiectiva potest esse quid reale, sed rationis : quare in denominationibus istis extrinsecis includitur essentialiter obiectum rationis : neque cognitio rei sub tali modo impossibili, potest denominare rem cognitam, nisi supponat in obiecto illum modum impossibilem, qui est Ens rationis : omnis enim cognitio supponit obiectum sibi proportionatum.

Eandem conclusionem probant alii, ex eo quod denominatio ista ab actu sit realis : Ens verò rationis non sit quid reale; responderi posset Ens rationis in hoc sensu non esse reale, quod extra intellectum non datur in rebus, vel quod intrinsecè, & in seipso non sit reale, non verò quod in intellectu, & per intrinsecam denominationem non sit reale.

QUÆSTIO IV.

An & quomodo Ens rationis fiat ab intellectu?

Ens rationis est ab alio Ens.

CErtum est Ens rationis non esse à se sed ab alio; quod enim à se est, semper est, cum sibi ipsum sit ratio essendi. Ens verò rationis, cùm non semper sit, sed aliquando sit, aliquando non sit, non potest dici esse à se sed ab alio : non est autem ab alio, nisi ratione; idcircò enim dicitur Ens rationis. Id autem in quæstionem adducitur. An Ens rationis verè & propriè fiat, & quomodo?

Ens rationis non fit propriè, sed similitudinariè.

Dicendum igitur est. Ens rationis sicut non est Ens propriè sed per similitudinem, ita neque propriè fieri sed similitudinariè : quâ enim ratione aliquid est Ens, eâdem quoque ratione Entis proprietates participat. Cùm igitur Ens rationis non sit Ens propriè, sed tantùm similitudinariè, quatenus per modum Entis realis concipitur & cogitatur, idcircò neque propriè fieri aut produci dicitur, sed per similitudinem quandam : produci enim est acquirere esse : quod igitur impropriè est, impropriè quoque producitur.

Quod si dicas. Omne Ens vel est factum vel non factum; si non est factum, est Deus, si factum, est propriè factum : propriè enim fieri est ex non esse transire ad esse : cùm igitur Ens rationis de non esse ad esse transeat, propriè fit; & sicut antè propriè fuit sub non esse, ita postea propriè fit sub esse.

Respondeo. Omne Ens reale sicut propriè est Ens, ita propriè dicitur factum vel non factum : Ens rationis autem cùm non sit propriè Ens, suo tamen modo Ens, idcircò non propriè, sed suo modo dicitur esse factum; quia suo modo post non esse acquirit esse. Cùm enim ante nec verè esset, nec similitudinariè, ex non esse transeundo, cœpit esse similitudinariè.

Modus quo fit Ens rationis.

Modus igitur quo fit Ens rationis ab intellectu est iste. Intellectus per actionem realem intelligendi producit in se cognitionem objecti, quæ cognitio est expressa quædam similitudo objecti, éstque qualitas quædam in intellectu producta: hæc porrò qualitas, cùm sit repræsentativa objecti, facit objectum esse præsens intellectui : ex illa enim repræsentatione oritur præsentia objecti in intellectu. Sicut igitur repræsentare, non est propriè agere in objectum, cum per eam nihil producatur

tur in objectio, sed est similitudo quædam actionis: ita ut existentia illa objecti ex repræsentatione orta, est effectus impropriè, & potius similitudo quædam effectus.

Præsentia obiecti in intellectu alia realis, alia obiectiva.

Porrò hæc actio productiva Entis rationis dicitur à quibusdam actio intentionalis, quia per eam tendit intellectus in objectum cognitum. Notandum autem est præsentiam objecti in intellectu esse duplicem. Alteram realem, qua dicitur præsens ratione suæ similitudinis, quam de ipso format realiter intellectus, tunc cum ipsum concipit, nihílque aliud est, quàm præsentia illius similitudinis, ratione cujus per extrinsecam denominationem dicitur præsens obiectum, non in seipso, nec in sua reali existentia, sed in similitudine tantùm: Alteram obiectivam, qua dicitur præsens ratione sui, hoc est, ratione ipsius essentiæ obiectæ & repræsentatæ per illam similitudinem; & hæc præsentia si sit rei impossibilis, erit præsentia propria Entis rationis. Essentia enim Entis rationis in eo posita est, ut concipiatur per modum Entis, cum à parte rei sit non Ens.

Esse obiectivum sitne Ens reale, vel rationis?

Verùm cum hæc præsentia seu existentia objectiva orta in obiecto ex repræsentatione, sit communis Entibus realibus & Entibus rationis, (utraque enim repræsentantur in intellectu, & ex repræsentatione acquirunt esse obiectivum) difficultas est, an hoc esse obiectivum sit Ens rationis, vel Ens reale. Nam si dicatur esse Ens rationis, sequetur omnia obiecta realia, quatenus obiectivè in intellectu existunt, esse Entia rationis; Quod falsum est: Si verò dicatur hoc esse obiectivum non esse Ens rationis, sequetur, Entia rationis ratione sui esse obiectivi, præcisè non esse Entia rationis; assignandúmque erit aliud esse entium rationis distinctum ab esse obiectivo. Deinde illud esse obiectivum, si non sit Ens rationis, erit necessariò Ens reale, cum inter Ens rationis & reale non detur medium. At si est reale, quomodo faciet Ens reale esse Ens rationis? Non enim Ens rationis constituitur in esse rationis per aliquid reale.

Ens rationis differt ab Ente reali in ratione esse obiectivi. Differentia 1. Ens rationis est Ens apparens.

Dicendum tamen est dari esse obiectivum proprium Entis rationis, quod Philosophi vocant obiectivum tantum. Quod sic declaro: Esse obiectivum est illud, quod objicitur intellectui cognoscendum. Ut homo secundum esse humanum objicitur. Ens ergo rationis quamvis in hoc conveniat cum Ente reali, quod utrumque objiciatur intellectui sub ratione aliqua Entis, diversa tamen ratio Entis est, quæ objicitur in Ente rationis, ab illa quæ obiicitur in Ente reali: nam Ens rationis obiicitur per modum Entis, cùm non sit verum Ens, ac proinde obiicitur per modum Entis apparentis tantùm & non veri; Ens verò reale obiicitur per modum Entis veri.

Porrò Ens apparens, est Ens obiectivè tantùm, quia solùm apparet cum obiicitur, cùm in re nec sit, nec possit esse tale. Sicut & colores apparentes dicuntur, quia solùm apparent & non sunt; eo tamen discrimine, quod colores licèt tunc non existant quando apparent, possunt tamen produci & existere tales quales apparent. Unde non sunt Entia rationis simpliciter. At Ens rationis nec esse nec produci potest tale quale apparet, cum sit impossibile, sed solùm habet apparere per modum Entis, cum in re non sit nec possit esse.

Differentia 2. Intellectus in obiecto reali non facit rationem Entis, in Ente rationis facit.

Secundò. Deinde cum obiicitur Ens reale, invenit intellectus in obiecto rationem Entis, non facit: ut cùm cognoscit hominem, non facit hominem esse hominem, sed solùm repræsentat illum in mente ut iam factum. At cùm Ens rationis obiicitur

objicitur, intellectus non invenit in eo rationem Entis sed facit apprehendendo: ita ut ens rationis sit ens per apprehensionem. Ens verò reale sit ens, non per apprehensionem, sed extra apprehensionem; hoc est, tam ante quàm post apprehensionem, immo in ipsa apprehensione, non ideò est ens quia apprehenditur, sed potiùs ideò apprehenditur quia est ens. Quia igitur ens rationis per hoc quod apprehenditur, constituitur in ratione entis, idcircò dicitur ens objectivum tantùm, quia extra apprehensionem non est ens, & in apprehensione est ens, vi apprehensionis tantùm, non ex se.

Differentia 3ª esse entis rationis essentialiter est esse obiectivum; entis realis accidentaliter.

Tertiò, esse entis rationis est esse essentialiter objectivum. Entis verò realis accidentaliter. Nam enti reali per accidens est esse objectum, est enim ens etsi non objicitur. Enti verò rationis non est per accidens esse objectum, siquidem per hoc quod objicitur & subjicitur apprehensioni est ens. Quia igitur esse entis rationis est essentialiter objectivum, ideò est objectivum tantum; quia per solum esse objectivum constituitur in sua essentia, & in ratione entis.

At dices esse obiectivum est cognosci, cognosci autem est denominari extrinsecè à cognitione. Si igitur ens rationis essentialiter est objectum, ejus essentia consistet in denominatione extrinseca, à cognitione: quæ denominatio cùm sit realis, quia est à forma reali, ipsum quoque ens rationis erit reale in sua essentia. Respondeo. Esse objectum dicit duo. 1. Dicit illud esse quod est terminus cognitionis, & quod subjicitur cognitioni, & per consequens denominationi illi extrinsecæ à cognitione. Secundò, dicit objectum ut denominatum à cognitione. De essentia ergo Entis rationis est, ut sit objectum primo modo, & sic ejus essentia non consistit in denominatione illa reali & extrinseca à cognitione, sed in essentia objectivè tantùm existente.

Obiectum primo dicit esse termini.

Secundo dicit suum esse ut denominatum à cognitione.

Ex quibus patet esse entis rationis triplici de causa dici obiectivum tantum 1. quia habet esse apparens tantùm, non verum. 2. quia constituitur in ratione entis, per hoc quod objicitur & apprehenditur. 3. quia eius esse est essentialiter obiectivú.

Entis rationis esse cur obiectivum. 1, 2, 3.

Patet 2. quomodo ens rationis in esse objectivo differat ab ente reali. Nam in esse illo obiectivo quod subiicitur illi denominationi, & est essentia ipsa obiecta, differt ab ente reali, quia eius esse est obiectivum tantùm triplici illa ratione explicata. In esse verò obiectivo, quod consistit in denominatione extrinseca à cognitione, non differt ab Enti reali, sed eodem modo se habet obiectivè, quo Ens reale. Utrúmq; enim dicitur obiici cognitioni ex eo, quia cognitio est de illo in intellectu.

Dices. Quomodo denominatio extrinseca, cùm sit realis, conveniat enti rationis? Resp. Quia est extrinseca & afficit Ens rationis solùm extrinsecè. Cùm enim sit extrinseca, non mutat intrinsecam rationem entis rationis: quare cum existentia reali extrinseca Ens rationis intrinsecè est non reale, sed rationis, Quia realiter non potest existere, sed solùm concipi à ratione per modum entis.

Secunda difficultas est. An & quomodo produci possit ab intellectu hoc esse obiectivum entis rationis? Nam vel producitur per cognitionem; vel per aliam actionem à cognitione, re aut ratione distinctam. Neutrum dici potest. Non primum; Quia omnis cognitio supponit suum obiectum, non facit. Tum quia prius est obiectum esse, quàm obiici, tum quia obiectum est causa cognitionis dans illi esse, & specificans ipsam; causa autem non potest produci à suo effectu, sed supponitur prior effectu: prius etiam non potest fieri à suo posteriori. Deniq; cognitionem impossibile est esse ante suum obiectum; qualis enim cognitio sine obiecto

Dubitatio. quomodo producatur per cognitionem esse obiectivum entis rationis?

At

At si faceret obiectum, esset ante obiectum; siquidem omnis causa est prior suo effectu. Ergo non potest cognitio facere suum objectum. Secundum etiam dici non potest, quia si ens rationis fieret per aliam actionem à cognitione distinctam, ejus esse non esset objectivum. Esse enim objectivum est respectu cognitionis objectivum. Si autem per actionem à cognitione distinctam fieret, non esset in suo fieri ullius cognitionis objectum. Propter hæc argumenta quidam ausi sunt negare Entia rationis, eò quòd illorũ productio sit impossibilis. Verùm isti errant. Nam negari non potest aliqua ab intellectu fingi, quæ autem finguntur, cognitione finguntur & fiunt. Quare simul sunt & objecta cognitionis & fiunt: & ita non repugnat obiectũ cognoscendo fieri. Tenentur ergo hi Autores solvere omnes eas difficultates, quæ sunt in ratione dubitandi positæ. Nam cùm omne figmentum ut figmentum, non sit in sua essentia quid reale, licèt reali fictione fingatur: necesse est fateri essentiam cujusque figmenti non esse realem, sed rationis; esséque fictam & factam in suo esse objectivo per cognitionem.

Figmenta dum obiiciuntur, fiunt.

Prior responsio.

Alii respondent Ens rationis fieri non nisi per actionem cognoscitivam, ita ut intellectus cognoscendo faciat, & faciendo cognoscat Ens rationis. Addunt verò non esse necesse in omni cognitione supponi objectum in priori naturæ vel rationis, sed tantùm id verùm est in illa cognitione quæ causatu ab objecto. Sicut visio causatur à visibili per speciem in visu productam. Neque enim omnis cognitio habet hanc dependentiam ab objecto. Multæ enim sunt cognitiones, quæ non producuntur per species ab objecto causatas sed aliunde acceptas. Ut patet in cognitione Angelorum, quæ fit per species infusas à Deo, non productas ab objectis. Multa etiam cognoscuntur per species alienas; uti de facto cognoscitur Ens rationis, per species entium realium. Hinc ergo est ut non omnis cognitio necessariò supponat objectum; proinde ex hoc capite non repugnat, quo minus illud possit facere. Cùm enim productio objecti fiat per repræsentationem: sicut potest intellectus non ab objecto, sed aliunde habere vim repræsentandi; ita potest etiam habere vim objectum producendi in esse repræsentato.

Non semper obiectum est prius cognitione.

Obiectum specificat cognitionem duobus modis.

Neque obstat quod dicitur obiectum specificare cognitionem, ac ex consequenti esse prius cognitione, sicut causa suo effectu. Nam obiectum dupliciter dici potest specificare cognitionem: vel effectivè, vel terminativè. Effectivè quidem cùm producit sui speciem in potentia & per eam causat sui cognitionem, ut apparet in visu. Terminativè verè, cùm se habet solùm per modum termini ad quem terminatur cognitio; ad eum modum quo in relationibus terminus nullam habet causalitatem effectivam respectu relationis, sed solùm est id in quod desinit talis specie relatio. Quando ergo obiectum specificat effectivè cognitionem, est prius cognitione, sicut causa suo effectu, nec potest per cognitionem produci. At cùm specificat solùm terminativè absque illa causalitate & influxu in cognitionem, non est necesse ut sit prius cognitione; quia neque terminus relationis est prior relatione, sunt enim relativa simul natura; quod etiam in relationibus divinis manifestum est. Neque verò terminus dicitur dare esse relationi per influxum aliquem in relationem, sed per hoc solùm quia relatio est ad ipsum, non quia aliquis influxus sit ab ipso.

Verùm contra hanc doctrinam obiici potest; Quod obiectum non solùm sit prius cognitione, quatenus est cognitionis effectivum, sed etiam quatenus terminativum

vum, hoc est, non solum sub ratione causæ, sed etiam sub ratione objecti terminantis. Terminus enim prius est secundùm suam essentiam in se, quam sit terminus alicujus. Prius enim est esse in se, quàm esse ad aliud: immo esse terminus alicujus est accidens, vel certè proprietas ejus rei quæ dicitur terminus. Unde id quod terminatur ad aliquid, necessariò supponere debet essentiam ejus rei ad quam terminatur. Quod verum est etiam in terminis relationum, qui secundùm suam essentiam absolutam, qua terminant relationes, præsupponuntur relationibus. ut in disputatione de relatione docebitur. Relativa verò dicuntur esse simul natura, si relativè sumantur, non verò si comparentur ad absoluta in quibus fundantur, vel ad quæ terminantur. Quocirca, sicut terminus prius est secundùm suam essentiam quàm sit terminus; ita & objectum prius habet suam essentiam, quàm objiciatur. Similiter quod dicitur objectum ut specificat terminativè, non esse prius cognitione, non videtur verum. Nam specificare aliquid, dicit rationem causæ: Causa verò sub ea ratione, qua est causa, prior est effectu.

Terminus est prior relatione.

Relativa simul sunt natura.

Alii igitur dicunt ens rationis per eandem cognitionem fieri & cognosci, habereque cognitionem vim quasi duplicem ratione distinctam. Alteram effectivam, alteram cognoscitivam objecti. Et licèt cognoscere & facere sint in re idem actus, ratione tamen distingui possunt; ita ut secundùm unam rationem objectum sit prius aut posterius, secundùm aliam sit simul cum cognitione. Potest igitur Ens rationis referri ad cognitionem: Primò, sub ratione objecti, & secundùm hanc considerationem nec est prius, nec posterius cognitione, sed simul: nam licèt alia objecta, quorum esse non est cognosci, sint prius in se quàm sint objecta cognitionis; tamen in Entibus rationis quorum esse est objici, id dici non potest; sed simul sunt, & objiciuntur cognitioni. Siquidem esse ipsorum est esse objectivum, nec eorum essentia potest abstrahi ab esse objectivo. Secundò, potest ens rationis referri ad cognitionem sub ratione effectus ut fit à cognitione, vel sub ratione causæ, ut specificat cognitionem; & secundùm hanc considerationem potest diverso respectu esse prius & posterius cognitione: prius sub ratione causæ, posterius sub ratione effectus. Neque enim repugnat idem sub diversa ratione prius esse & posterius eidem. Nam & causæ possunt esse sibi invicem causæ, ut docetur 2 Phys.

Altera responsio Ens rationis per eandem cognitionem fit & cognoscitur.

Ens rationis secundùm rationẽ objecti, nec prius, nec posterius est cognitione sed simul.

Ens rationis sub diversa ratione prius & posterius est cognitione.

Dices, ipsum esse objectivum, ut objectivum, est effectus, ergo sicut effectus est quid posterius cognitione, etiam esse objectivum erit posterius. R. Si sensus sit esse objectivum esse idem formaliter quod effici: negandum est antecedens. Si verò solùm dicatur esse idem materialiter, conceditur. Verùm ad diversas comparationes sufficit distinctio rationum formalium, & respectus ad diversa.

Ex qua doctrina colligitur, quomodo cognitio sub ratione causæ sit prior ente rationis, sub ratione verò cognitionis sit simul cùm Ente rationis, tanquam cum suo objecto: similiter quomodo ens rationis sub ratione effectus sit posterius cognitione; sub ratione verò objecti sit simul cum cognitione, ut dictum est. Quod si objectum induat rationem causæ specificantis, sub hac consideratione specificantis & specificati objectum rursus erit prius cognitione. Ubi enim considerationibus & respectibus solis agitur, sicut non repugnat rem variè considerari & respicere varia, ita nec repugnat propter varias considerationes esse nunc priorem, nunc posteriorem, nunc simul cum aliquo.

Quod si quæras, an etiam prius sit effici, quàm cognosci? aliqui concedunt; quia

An sit prius effici an cognosci?

quia inter effici & cognosci est ordo naturæ, ut prius secundùm rationem sit rem esse quam cognosci: alii distinguunt id verum esse in iis in quibus esse à cognosci distinguitur, ut aliud sit esse quàm cognosci: in quibus verò idem est esse quod cognosci, ut accidit in entibus rationis, & omnibus figmentis, unum non est prius altero, sed simul secundùm rationem.

An ens rationis pingi possit?

Tertia difficultas est circa id quod dictum est, intellectum actione repræsentandi causare Ens rationis, ex hoc enim sequeretur, pictorem cùm depingit Hircocervum causare ens rationis, quia pingendo illum repræsentat, repræsentando autem causat, & dat illi esse repræsentatum: hoc autem est contra omnes, quia entia rationis à sola ratione causari dicunt.

Pictor pingendo Hercocervum non facit ens rationis.

Respondeo: pictorem depingendo Hircocervum repræsentare illum menti formaliter quidem, per cognitionem Hircocervi, quam intellectus ex pictura in se format, per picturam verò, solùm tanquam per signum excitans & causans cognitionem: omnis enim repræsentatio est respectu potentiæ cognoscentis; potentiæ autem cognoscenti repræsentantur res immediatè & formaliter per cognitionem, cùm cognitio nihil aliud sit, quàm actualis expressio objecti, & faciat objectum præsens potentiæ, quod est repræsentare formaliter: pictura verò seipsa non repræsentat formaliter, sed causaliter; quia per modum signi causat in intellectu cognitionem formaliter repræsentantem. Hinc ergo est, quod cum Ens rationis fiat per repræsentationem, necessararium est ut fiat per cognitionem, ita ut cognitioni formaliter tribuenda sit ejus effectio, tanquã ei quæ est formalis expressio & repræsentatio objecti in mente: picturæ verò non nisi remotè, tanquam causæ talis cognitionis seu repræsentationis in mente. Non igitur pictor pingendo Hircocervum facit immediatè ens rationis, sed pingendo excitat cognitionem Hircocervi, per quam fit Ens rationis, hoc est, Hircocervus ipse menti repræsentatus.

Deinde pictura repræsentat Hircocervum solùm materialiter quoad externam & materialem compositionem ex Hirco & Cervo, non quoad essentialem compositionem ex duabus essentiis. Hircocervus autem non est ens rationis secundùm illam externam compositionem, sic enim est ens possibile, & potest realiter produci à Deo; sed secundùm essentialem compositionem. Quocirca pictura cùm non repræsentet formaliter Ens rationis, non potest dici quod faciat Ens rationis. *Dices*, pictura hominis repræsentat simpliciter hominem, etiamsi non repræsentet ejus essentiam, sed tantùm formam corporis: Ergo & pictura Hircocervi simpliciter repræsentabit Hircocervum, etiamsi illum quoad essentiam non repræsentet.

Discrimen inter picturam hominis & Hircocervi.

Respondeo; picturam repræsentare quidem Hircocervum, sed non sub ea ratione qua ens est rationis; sicut & pictura hominis, non repræsentat hominem immediate sub ea ratione, qua est rationalis. Est tamen discrimen, quod figura hominis habet realem cum essentia hominis connexionem, ideoque illâ depictâ dicitur depingi homo consequenter. At figura Hircocervi nullam habet ex natura rei connexionem cum essentia Hircocervi, & idcircò nec per se, nec consequenter depingitur, illâ depictâ. Ex quo patet quomodo, cùm Hircocervus pingitur, dici possit pingi ens rationis: pingitur enim materialiter, non formaliter: quia pingitur quidem is Hircocervus qui est ens rationis, non tamen sub ea ratione, sub qua est ens rationis.

QUÆST.

QUÆSTIO V.

Utrum Ens rationis tunc fiat quando cognoscitur?

PRima sententia est dicentium, Ens rationis prius fieri quàm cognosci: Nam posito fundamento, statim inquiunt, consequitur, postea verò apprehenditur & cognoscitur. Cùm enim cognosco objectum aliquod, v.g. hominem, ex tali cognitione consequitur necessariò in objecto cognito relatio rationis, cogniti ad cognoscentem, idque antequam ab intellectu talis relatio percipiatur. Ita *Scotus in 1. d. 48. & 5. Metaph. quæst. 11. Soncinas 6. Met. quæst. 8. Hervæus lib. 1. de secundis intentionibus, cap. 6. Trom. 7. Met. q. 8. a. 2.*

Probatur hæc sententia. Primò. Quia omnis relatio necessariò consequitur posito fundamento & termino, Ergo & relatio rationis posito fundamento & termino necessariò consequitur; At antequam cognoscatur, habet fundamentum & terminum: ergo antequam cognoscatur, consequitur. Minor probatur, quia antequam cognoscatur relatio cogniti ad cognoscentem: habet sufficiens fundamentum, nempe ipsam cognitionem; Habet etiam terminum, nempe cognoscentem: Ergo. Confirmatur. Nam fundamentum est sufficiens causa relationis, ut patet in relatione reali, posita verò causa sufficienti sequitur effectus.

Secundò, Quia prius est objectum esse quàm cognosci: Ergo & Ens rationis prius erit quàm cognoscatur.

Tertiò. Quia cùm cognoscit intellectus relationem cogniti, non cognoscit tanquàm à se effectum, sed tanquam inventam in objecto; idcircò enim non potest facere ut non sit talis relatio, sed necessitatur ad cognoscendum in objecto talem relationem, quod signum est relationem illam ex objecto resultare necessariò, non per cognitionem affingi: Neque habet eam libertatem intellectus, ut quam velit relationem effingat, sed necessitatur ad talem relationem cognoscendam, qualem objectum requirit.

Quartò. Statim postquam cognoscitur objectum, & antequam apprehendatur relatio cogniti, verum est dicere, illud objectum esse jam cognitum: ergo jam habet relationem cogniti, à qua dicitur cognitum antequam apprehendatur talis relatio. Antecedens probatur. Quia impossibile est intellectum cognoscere objectum, & objectum non esse cognitum, cùm ista sint correlativa, & sicut ex eo quod cognoscit intellectus objectum, consequitur relatio cognoscentis in intellectu; ita & ex eo quod objectum cognoscitur ab intellectu, consequitur relatio cogniti ad cognoscentem ante omnem apprehensionem talis relationis.

Secunda sententia est opposita; Ens rationis tunc solum fieri quando cognoscitur. Ita D. *Thomas 1. p. q. 28. a. 1. Cajet. ibid. Fonseca 5. Metaph. cap. 7. q. 6. sect. 4. & 5.*

Dico primò. Ens rationis fundamentaliter prius est quàm cognoscatur. Est certa & concessa ab utraque sententia: Utraque enim admittit fundamentum relationis rationis prius esse, quàm cognoscatur relatio. Atqui Ens rationis esse *Ens rationis fundamentaliter prius est quàm cognoscatur.*

ratione fundamenti, est esse fundamentaliter. Ergo prius Ens rationis est fundamentaliter, quàm cognoscatur: & hoc sensu intelligenda est illa distinctio *Fonsecæ* loco citato: Entia rationis prius convenire rebus quàm existant, quia conveniunt rebus ratione fundamenti, non existunt autem formaliter, nisi cum apprehenduntur.

Ens rationis formaliter non potest esse, nisi cognoscatur.

Dico secundò. Ens rationis formaliter non potest esse, nisi cognoscatur: Primò probatur, in iis Entibus rationis quæ sine illo fundamento finguntur ab intellectu, ut Hircocervus: Talia enim non alia ratione existunt, nisi quia concipiuntur & finguntur esse. Non enim possunt dici existere, quòd consequantur ad aliquod fundamentum, (ut relationes) quia nullum fundamentum habent; solùm ergo existunt per rationem, quia à ratione concipiuntur. Ex quo argumento duo habentur. Alterum est, quod aliqua saltem Entia rationis cogitando fiunt; seu per hoc solùm existunt quod cogitantur, ita ut cogitatio rerum impossibilium sit sufficiens ad dandam existentiam objectivam rebus, quæ est propria existentia Entis rationis. Alterum est; Quod si hæc Entia impossibilia sunt Entia rationis, & per modum Entium rationis existunt, per solam apprehensionem intellectus: pari ratione, quodcunque aliud Ens rationis potest existere, eadem existentia objectivâ & fieri Ens rationis, si apprehendatur ab intellectu: omnia enim Entia rationis conveniunt in una ratione Entis rationis, & in uno communi modo existendi objectivè in intellectu.

Ratio assertionis 1.

Ratio 2.

Probatur secundò. Quia id quod ex natura rei consequitur ad aliud nullo intellectu cogitante, realiter consequitur, & reale est; ut patet inductione in omnibus: Hanc enim ob causam relationes reales dicuntur reales; quia ex natura rei consequuntur ad sua fundamenta nullo intellectu cogitante. Omnes etiam effectus ex natura rei procedentes à suis causis sunt reales. Si ergo relationes rationis consequantur ex natura rei ad sua fundamenta, nullo intellectu de ipsis cogitante, tales relationes erunt omninò reales, non rationis.

Quod consequitur ad cognitionem ex natura rei reale est.

Nam si dicas, consequi ad actum rationis, hoc est, ad cognitionem, id non tollit difficultatem: Nam si quid consequatur ad cognitionem ex natura rei & ob realem, quam cum cognitione habet, conjunctionem, id nullo modo Ens rationis est, sed Ens reale. Ex cognitione enim sequitur relatio cognoscentis ad rem cognitam, quæ secundum omnes realis est: consequuntur etiam habitus in intellectu, qui proculdubio reales sunt. Si verò sequatur aliquid ex cognitione non ex natura rei, sed per rationem seu apprehensionem rationis: quia nimirum cognitio illa est fundamentum propter quod possit & debeat talis relatio in re cognita concipi: tunc ejusmodi relatio erit Ens rationis, quia per rationem existit. Quare implicare videntur contradictionem, qui aiunt relationes rationis, sicut alias relationes reales, consequi ad sua fundamenta ex natura rei, hoc est, ob vim & naturam realem fundamentorum: hinc enim sequeretur, quod ad eum modum producerentur, quo relationes reales; hoc est realiter consequerentur ad sua fundamenta; non igitur possunt dici Entia rationis. De qua re plura dicentur infrà q. 10.

Ratio 3.

Probatur tertiò. Quia alioqui nulla ratione poterit explicari, quomodo talis relatio antequam apprehendatur, sit Ens rationis. Non enim satis est ad rationem Entis rationis, quòd fiat in ratione & à ratione; multa enim realia sunt in ratione & à ratione, ut habitus & actus rationis. Neq; satis est, quod consequatur ad actum

rationis,

rationis, nam etiam relationes reales consequuntur ad actum rationis, ut relatio cognoscentis ad cognitum; sed requiritur ut solùm in ratione existat objectivè: Cùm igitur talis relatio antequam apprehendatur, non possit dici existere objectivè in intellectu, sequitur non posse dici ens rationis. Minor probatur; Quia id existit objectivè in intellectu quod cognoscitur ab intellectu: Objectum enim intellectus est id quod cognoscitur; cùm ergo dicta relatio, secundùm primam sententiam non cognoscatur ab intellectu, non potest dici habere esse objectivum, nec existere objectivè.

Nam quod respondent; cognosci sed indirectè, quia est consequens ad id quod directè cognoscitur, id nullo modo dici potest. Non enim quicquid conjungitur objecto cognito, dicitur cognosci indirectè, sed solùm quod ex ea conjunctione aliquam saltem, licèt imperfectam sui cognitionem in mente parit, & aliquo modo in mente exprimitur. Nam si oculus videat pomi colorem, non idcircò indirectè videbit saporem & odorem ejusdem pomi, licèt sapor & odor sint conjuncti colori: parum enim refert quod sint conjuncti, cùm nullam sui speciem & cognitionem in mente pariant. Pari igitur ratione, cùm relatio dicta nullam sui cognitionem in mente generet, nullo modo ne indirectè quidem cognosci dicenda est, etiamsi objectum ad quod illa sequitur, cognoscatur. Nam si cognosceretur aliquo modo, jam cognoscendo fieret, & non prius fieret quàm cognosceretur, ut isti volunt. Dicere verò cognosci indirectè, non quod aliquo modo in se cognoscatur, sed quod sit conjunctum ei quod cognoscitur: id est dicere non indirectè, sed per accidens cognosci; eo modo quo dicitur dulce videri in lacte viso albo, vel cùm dicitur Musicus ædificare. Porrò ex communi sententia esse entis rationis, non est aliud quàm esse objectivum in intellectu; at objici est cognosci: ergo Ens rationis non potest habere esse Entis rationis, nisi cognoscatur.

Confutatur quorundam responsio.

Non omne quod objecto cognito annexum est cognoscitur etiam indirectè.

Ens rationis non cognosci indirectè.

Respondent, esse Entis rationis est esse consequens ad esse objectivum, ita ut virtute illius esse objectivi existat ens rationis. Relatio enim rationis consequitur ad rem quatenus objecta est & cognita ab intellectu, & dicitur habere esse objectivum, quia consequitur ad esse objectivum, & virtute esse objectivi existit.

Responsio adversariorum.

Sed hæc responsio refellitur primò. Quia relatio rationis non consequitur ad esse objectivum, nisi per apprehensionem intellectus. Esse enim objectivum non ita fundat relationem, ut illa existat absque apprehensione intellectus, sed ut possit concipi ab intellectu. Nam si consequeretur absque apprehensione intellectus, esset verè relatio realis, non rationis. Quid enim illi deesset ad relationem realem? Relatio enim dicitur realis propterea quod ex natura rei consequitur ad suum fundamentum sine ulla apprehensione intellectus. Dices consequi ad tale esse, quod non est sufficiens fundare relationem realem, sed tantùm rationis. At hæc est petitio principii. Cur enim illud fundamentum quod ex natura sua causat relationem, non sit reale, & sufficiens ad relationem realem? Similiter cur esse, quod consequitur ex natura rei ad esse objectivum, non sit reale? quod enim est sufficiens ad hoc ut consequatur ex natura rei aliquid, eo ipso, etiam est sufficiens ad existendum realiter, cùm ob eandem causam relationes reales existant realiter, quia consequuntur ex natura rei ad sua fundamenta.

Rejicitur.

Ens rationis consequitur, sed per apprehensionem intellectus.

Unde fundamentum, si est sufficiens ad causandam aliquam relationem sine alia ope intellectus, eo ipso est sufficiens ad causandam relationem realem. Nam si dicas

Refellitur responsio.

dicas non habere omnia requisita ad causandam relationem realem, habere tamen requisita ad causandam aliquam relationem. Dicam & ego; si sunt omnia requisita ad hoc ut relatio ex natura rei, & sine alia ope intellectus consequatur, eo ipso esse omnia requisita ad relationem realem. Quod si non sint omnia requisita ad relationem realem, non erunt etiam omnia requisita ad hoc, ut relatio consequatur absque aliâ ope intellectûs. Est enim fundamentum relationis duplex. Aliud quod fundat relationem ut absolutè consequatur; aliud quod fundat in ordine ad intellectum, ut possit ab intellectu concipi. Sic natura à parte rei fundat universalitatem, quia fundat, ut possit concipi in ordine ad multa. Illud prius est fundamentum relationis realis; hoc vero relationis rationis, nempe ut concipiatur, & sit per rationem, non verò ut consequatur sine ratione.

Nota fundamẽtum relationis esse duplex.

Alioqui nisi hoc dicatur, sequetur ens rationis fieri non à solo intellectu, sed ab aliis quoque potentiis etiam à brutis. Nam in aliis etiam potentiis est esse objectivum; si igitur ad esse objectivum ex natura rei consequuntur relationes rationis, consequentur etiam in brutis; hoc autem est contra communem sententiam: non enim dicitur ens rationis, nisi per ordinem ad rationem, quare & illæ relationes, quæ consequuntur in brutis ad esse objectivum, eatenus sunt rationis, quatenus per rationem solam existunt. Alioqui si nullo modo dependent à ratione, nullo modo erunt entia rationis, sed entia alterius generis.

Absurdum est Entia rationis causari à brutis.

Deinde si relatio rationis solùm consequeretur ad esse objectivum, ipsa verò secundùm se non objiceretur intellectui, sequeretur quod esse ipsius formaliter non esset objectivum, sed effectus esse objectivi, siquidem esse relationis per seipsum non objiceretur, sed solùm ex alio quod objicitur, consequeretur, unde formaliter loquendo esse Entis rationis non esset objectivum, sed distinctum ab esse objectivo, sicut esse effectus est distinctum ab esse causæ. Hoc autem dici non potest: Ens enim rationis, non habet ex se, & ab intrinseco rationem Entis, est enim ex se non Ens, solùm igitur ab extrinseco habet rationem Entis, quia per modum Entis concipitur. Si verò extra conceptum consequeretur, jam esset intrinsecè Ens, & fundamentum, causando illud Ens rationis, daret illi intrinsecum esse extra apprehensionem existens: & ideo daret esse reale, esse enim reale est, quod extra intellectum est.

Aliud absurdum quod esse Entis rationis non esset objectivum.

Respondent secundò. Ens rationis habere esse objectivum indirectè, & cognosci indirectè, idque sufficere ad esse Entis rationis. Sed contrà. Si enim volunt Ens rationis aliquo modo secundùm se cognosci & innotescere intellectui secundùm seipsum, hoc erit directè cognosci: quia erit terminare actum cognitionis: si autem velint nullo modo innotescere intellectui, tunc ne indirectè quidem cognoscetur, Nam quod nullo modo cognoscitur, ne indirectè quidem cognoscitur. Indirectè enim cognosci supponit cognosci. Nam si dicant consequi ad id quod directè cognoscitur, & conjungi objecto directè cognito. Contra: hoc est, per accidens non indirectè cognosci, ut dictum est, sicut nemo dixerit me in pomo videre indirectè saporem, ex eo quod sapor est conjunctus objecto viso. Potest quidem dici sapor per accidens videri; sicut & Musicus dicitur ædificare per accidens: At non potest dici videri indirectè. Quod si dicas esse hîc majorem rationem: quia relatio continetur in illo esse objectivo virtute tanquam in suo fundamento. Contra: hoc est, solùm cognosci in causa, non in seipso, & secundùm esse virtuale quod habet

Alia responsio refellitur.

Non potest dici Ens rationis indirectè cognosci.

bet in causa, non secundum esse formale quod habet extra causam. Denique est cognosci solum causam. Cognitio autem causæ, non est cognitio indirecta effectus; sed tantum cognitio virtualis.

Ex quo infero, relationem rationis habere esse rationis per solam apprehensionem intellectus, seu ut alii loquuntur per actum intellectus, non directum, sed reflexum. Actum enim directum vocant, quo cognoscitur objectum fundans relationem rationis. Actum verò reflexum, quo cognoscitur ipsa relatio rationis secuta ex tali objecto directè cognito, cum reflexione quadam in objectum directè cognitum. Licet enim utraque cognitio sit directa: tamen posterior, quia fit cum quadam reflexione in cognitionem præcedentem dicitur reflexa.

Dico tertiò. Non prius fieri ens rationis quàm cognoscatur, nec prius cognosci quàm fiat, sed cognoscendo produci, & producendo cognosci. Hæc conclusio sequitur ex dictis. Existentia enim Entis rationis est existentia objectiva in intellectu: & existere objectivè est cognosci. Ergo existentia Entis rationis est cognosci, solúmque ista duo ratione, non re distinguuntur. Nam cùm Ens rationis comparamus ad cognitionem tanquam ad causam, sic concipimus illud per modum effectus; ut verò comparamus illud ad cognitionem, ut cognitio est; sic concipimus illud per modum objecti, in re verò ista duo sunt unum quid duplicem habens respectum.

Solutiones argumentorum 1. sententiæ. *Solutio 1.*

Ad primum primæ sententiæ respondeo, sicut relationes sunt duplices, reales & rationis; ita dupliciter consequuntur ad sua fundamenta. Reales quidem ex natura rei, nullo cogitante intellectu: Rationis autem per rationem, quatenus ratio habet fundamentum in re, ut possit illas concipere. Quare si proportionatè loquamur, semper relatio, suo modo, suæ naturæ convenienti consequitur ex suo fundamento, hoc est per rationem.

Solutio 2. *Quæ fiunt sola ratione in iis non prius est esse quam cognosci.*

Ad secundum. Quæ fiunt sola cognitione, in iis non prius est esse quàm cognosci, sed unum & idem. Dices saltem est prius naturâ aut prius ratione. Respondeo negando, sicut esse objectum & cognosci sunt formaliter idem, nec unum est ullo modo prius altero, ne ratione quidem. Sed de hoc in præcedenti quæstione plura diximus.

Solutio 3.

Ad tertium Respondeo. Quod intellectus non omninò ad libitum fingat illam relationem, hoc facit fundamentum, non verò facit quod ipsa relatio formaliter ante apprehensionem existat: fundamentum enim est causa quasi cogens intellectum, ut hanc & non illam relationem concipiat, quæ tamen non existit formaliter, nisi tunc cùm concipitur.

Solutio 4.

Ad quartum. Objectum potest denominari cognitum, vel à cognitione reali, quæ est de illo in intellectu, quæ est denominatio extrinseca, vel à relatione cogniti ad cognoscentem, quæ est relatio rationis. Primo igitur modo statim atque cognoscitur objectum est verè & realiter cognitum, quia verè & realiter habet formam, à qua denominatur cognitum; at posteriori modo non statim denominatur cognitum, hoc est relatum ad cognoscentem, nisi postquam intellectus inflectendo se apprehenderit objectum cum tali relatione. Ante omnem verò reflexionem solum fundamentaliter dici potest ea ratione cognitum. Quod verò dicitur, relativa simul esse natura, si de relationibus ipsis intelligatur, non est verum in relativis tertii modi, qualia sunt scientia & scibile, ut infrà de relatione dicetur.

An negatio rationis conveniat rei sine apprehensione intellectus?

Hæc quæ hactenus docuimus, manifestè concludunt de Ente rationis positivo, ut sunt relationes, & aliæ fictiones: At dubitari potest, an negatio rationis, quæ est non Ens quoddam rationis, possit convenire rei cognitæ, sine apprehensione intellectus? V.G. abstrahit intellectus naturam hominis à singularibus considerando illam absque singularibus, illa negatio singularium in natura sic concepta an requirat ut apprehendatur, vel possit sine apprehensione convenire?

Dico igitur negationes rationis convenire rebus cognitis antequam apprehendantur. Voco autem negationes rationis, quæ conveniunt rebus ut conceptis, ad differentiam negationum realium, quæ conveniunt rebus extra intellectum. Ratio verò nostræ assertionis est, quia est magnum discrimen inter negationes & Entia rationis. Nam Entia rationis cùm sint Entia, non possunt habere rationem Entis, nisi à ratione & apprehensione: at negationes, cùm sint non Entia, non debent rationem Entis adipisci à ratione, sed ipsarum esse est, non esse formæ negatæ, ad quod nihil aliud requiritur, quàm existentia rei negatæ, sive rei existentia apprehendatur, sive non.

Discrimen inter Entia rationis & non Entia rationis.

Quare negationes quà negationes absolutè conveniunt rebus conceptis ante omnem apprehensionem, licèt, si negationes illæ per modum Entis alicujus concipi debeant, non possunt quâ tales absque ratione existere, qua etiam ratione dicuntur Entia rationis, ut infrà patebit, cùm de speciebus Entis rationis agemus.

QUÆSTIO VI.

Utrum solum ab intellectu, an verò etiam ab aliis potentiis Ens rationis fieri possit?

1\. *Ratio dubitandi.*

Ratio dubitandi est. Primò. Quia si Ens rationis est illud quod solum objectivum esse habet, esse autem objectivum non solùm est in intellectu, sed & in aliis potentiis: sequitur etiam in aliis potentiis esse Entia rationis. Nam aliæ etiam potentiæ versantur circa sua objecta, & tendendo in illa dant illis esse objectivum; quemadmodum & intellectus, tendendo in suum objectum, dat illi esse objectivum.

2 Secundò. Quemadmodum in intellectu compositio rerum incompossibilium est Ens rationis: ita in voluntate eadem compositio invenitur, ut cum Lucifer volebat esse similis ac æqualis Deo; vel si quis velit esse Angelus, aut quidpiam aliud impossibile: Ergo in voluntate quoque esse poterit Ens rationis. Nam quamvis Ens rationis à ratione dicatur, tamen illud ipsum habet quoque esse in voluntate, & non minus ad unam, quàm ad aliam potentiam per modum objecti refertur: nempe utrobique habet esse solùm objectivum, & nullo modo reale, dicique posset (quà ad voluntatem spectat) Ens voluntatis. Quod si dicas voluntatem accipere suum objectum ab intellectu compositum, ita ut illa compositio in qua consistit Ens rationis, sit referenda in intellectum, non in voluntatem.

Respondèri potest, primò intellectum componere sub ratione veri, voluntatem

sub

ſub ratione boni: poteſt enim duo bona incompoſſibilia incompoſſibiliter velle. Secundò, eſto, quod intellectus componat, & compoſitum proponat voluntati illud bonum, negari tamen non poteſt, quin illud bonum, etiam in voluntate habeat ſuum eſſe objectivum. Nam ſicut in intellectu habet ſuum eſſe objectivum, quia objicitur intellectui; ita & in voluntate habebit ſuum eſſe objectivum, quia objicitur voluntati. Quæ quidem duo eſſe objectiva ſunt diſtincta, ſicut & potentiæ ſunt diſtinctæ.

Tertiò, Phantaſia, quemadmodum habet vim componendi plura objecta ſenſibilia & fingendi: poteſt igitur Ens quoque rationis effingere. Patet ea vis Phantaſiæ tum in ſomnis, cùm monſtra varia abſurdè confecta Phantaſiæ apparent; tum in phreneſi & morbis. Poteſt etiam Phantaſia Hircocervum fingere, & montem aureum, & ſimilia, & monacovitulum, quale monſtrum Luthero ex Monacho facto Apoſtata apparuit Fribergæ in Miſnia, anno 1523. 3

Denique in ſenſibus externis idem cernitur. Nam oculus videt in aqua remum fractum, in Iride & collo columbæ colores apparentes, per vitrum artificioſum, videt unam rem ſimul in pluribus locis; quæ cùm non ſint Entia realia, dicendum eſt eſſe Entia rationis ſeu Entia ſenſuum: ſimile argumentum fieri poteſt de aliis ſenſibus; nam infirmo amarum dulce, dulce amarum videtur. Quidam igitur recentiores, propter rationes factas, concedunt Entia rationis etiam in Phantaſia, & in ſenſibus: inter quos eſt *Ruvius* hoc loco, & *Suarez diſp. ultima, Met. Sect. 2. n. 18.* Quæ ſententia eſt etiam eorum omnium, qui tenent relationes rationis prius reſultare ex actibus aliarum potentiarum, quàm cognoſcantur, ut eſſe volitum, imaginatum, viſum, quos citavimus præcedenti quæſtione, pro prima ſententia. Alii verò communiter negant; in qua ſententia ſunt omnes illi, qui tenent Entia rationis non reſultare antequam cognoſcantur. Verùm non ita facile eſt propriam hujus rei rationem afferre. Quidam aiunt: Ens rationis ita eſſe in intellectu, ut extra intellectum eſſe non poſſit: quæ verò ſunt in aliis potentiis, poſſunt etiam eſſe in intellectu; non igitur eo ipſo ſunt Entia rationis. Sed hæc ratio nihil concludit. Nam in Ente rationis hoc ſolùm ſpectatur, quòd habeat ſolum eſſe objectivum, & nullo modo reale: quare non repugnat Enti rationis eſſe in multis potentiis objectivè, ſub diverſis rationibus; dummodo extra potentias illas non ſit realiter. Nam certum eſt, Ens rationis poſſe voluntati proponi ab intellectu per modum boni, tunc autem exiſtit objectivè in voluntate, neque tamen idcirco deſinet eſſe Ens rationis. Deinde exiſtendo in pluribus potentiis, nullam majorem realitatem acquiret, ſed æquè habebit purum eſſe objectivum, & nullo modo reale, ac ſi in una tantùm potentia exiſteret: quare non repugnat Enti rationis eſſe extra intellectum in aliis potentiis: ſed tantùm repugnat eſſe extra potentias in rebus. Si enim ſit in aliis potentiis, tale prorſus & tantum eſſe habebit in illis, quale in intellectu, nempe eſſe tantùm objectivum.

1. Sententia. *2. Sententia.* *1. Argum. pro illa rejicitur.*

Alii dicunt, ſolum intellectum poſſe facere Ens rationis, quia ſolus poteſt fingere non Ens per modum Entis, & ſolus ſe poteſt reflectere ſupra ſuos actus. Sed contra: Nam etiam voluntas poteſt id quod non eſt bonum per modum boni appetere, & licèt hoc fiat ex intellectu proponente, tamen negari non poteſt, quin etiam in voluntate ſit tale bonum objectivè. Simili modo Phantaſia non Entia cogitat ut Entia, cùm componit multa falſa, & abſurda. Id verò quod de reflexione dicitur, *2. Argum. etiam rejicitur.*

citur, neque verum est, neque necessarium ad Ens rationis. Non verum, quia & voluntas potest se reflectere supra suum actum, v.g. potest amare suum amorem. Non necessarium, quia etiam sine reflexione per simplicem apprehensionem fit Ens rationis. Sicut & in Phantasia fit conjunctio absurda plurium absque ulla reflexione, cùm ex communi sententia hanc vim reflectendi se supra suos actus Phantasia non habeat.

Vera ratio 2. sententiæ.

Vera igitur ratio sumenda est ex propria natura Entis rationis. Ens enim rationis habet duo; Primò, esse objectivum, ratione cujus existit, quasi præsens potentiæ per modum objecti. Secundò consistit in conjunctione rerum incompossibilium. Ratione primi non potest fieri ab aliis potentiis appetentibus, hoc est à voluntate & appetitu sensitivo. Ratione secundi non potest fieri ab aliis potentiis cognoscentibus præterquam ab intellectu.

Potentiæ appetentes non possunt facere Ens rationis; quia non possunt dare esse objectivum.

Quocirca sequitur à solo intellectu fieri posse Ens rationis, cùm nullæ aliæ potentiæ sint, nisi appetentes vel cognoscentes. Quòd igitur ab appetentibus potentiis fieri non possit, ea ratio est, quia appetitivæ potentiæ non possunt dare esse objectivum, quod est proprium esse Entis rationis. Neque enim potentiæ appetentes ipsæ sibi proponunt objecta, sed ea accipiunt proposita à potentiis cognoscentibus, v.g. Voluntas non potest ferri in objectum, nisi propositum ab intellectu; quare objectum voluntatis non à voluntate habet suam existentiam objectivam, sed ab intellectu, qui apprehendendo facit bonum esse præsens voluntati objectivè: Non igitur satis est ad præsentiam objectivam, quòd potentia tendat ad aliquod objectum, potest enim tendere in objectum, non à se, sed ab alia potentia propositum, sed requiritur, ut det illi existentiam illam objectivam, quod non est, nisi propter propositionem potentiæ cognoscentis, quæ repræsentando objectum, facit illud præsens potentiæ appetenti.

Item potentiæ cognoscentes sensitivæ; Quia non possunt conjungere res incompossibiles.

Quod verò potentiæ cognoscentes sensitivæ non possint facere Ens rationis, non ea ratio est quæ de appetentibus: nam verè potentiæ cognoscentes possunt dare esse objectivum, repræsentando objectum, sed non possunt conjungere res incompossibiles. Dupliciter enim res aliquæ sensibiles conjungi possunt. Primò secundum quantitatem & juxta positionem quandam duorum, & sic potentiæ sensitivæ conjungere possunt duo inter se non conjuncta, ut montem aureum, & Hircocervum, secundum externam figuram & quantitatem. Verùm talis conjunctio non facit Ens rationis, quia est conjunctio rerum, quæ licèt actu non sint, possunt tamen esse vel naturaliter, vel per Dei potentiam: Ens autem rationis consistit in conjunctione rerum incompossibilium. Secundò possunt conjungi secundum essentiam, ut cùm Hircocervus fingitur ex essentia Hirci & Cervi compositus, & talis conjunctio objectiva, est verè Ens rationis, quia conjunctio rerum incompossibilium, superat vires & facultatem potentiæ sensitivæ. Nam cùm ista incompossibilitas sumatur ex essentiis rerum, essentias autem rerum potentia sensitiva non cognoscit; hinc fit ut excedat vim potentiæ sensitivæ conjungere impossibilia.

Quare etsi fingere possit & potentia sensitiva, tamen nunquam potest fingere quid impossibile, nam illa unio quantitatum & accidentium, est Deo possibilis, ac ex consequenti realis in potentia; quia potest realiter produci à Deo, quod repugnat Enti rationis, solus autem intellectus potest utrumque præstare & dare esse objectivum Enti rationis repræsentando illud, & faciendo præsens potentiæ, & conjungere

res incompossibiles; res enim sunt incompossibiles, ratione essentiarum suarum, quas solus intellectus cognoscit, & ex consequenti solus potest unionem facere ratione essentiæ impossibilem.

Porrò notandum est; nos hîc non negare; ex actibus aliarum quoque potentiarum oriri Entia rationis & in iis fundari: nam esse volitum, visum, imaginatum, sunt relationes rationis ortæ ex actu volendi, videndi, imaginandi; sed dicimus eas relationes non habere esse objectivum, nec existere objectivè nisi apprehendantur ab intellectu: Ens enim rationis nisi cognoscatur, non existit neq; extra cognitionem est.

Satisfit rationi dub. 1.

Ad primam igitur rationem dubitandi respondeo: Duo requiri ad rationem Entis rationis, Primò, ut habeat esse objectivum: secundò, ut non possit existere realiter: omnes igitur potentiæ cognoscentes possunt dare esse objectivum; quia possunt facere objectivum sibi præsens, per repræsentationem: at nulla potentia cognoscens præter intellectum potest fingere Ens impossibile, seu id quod non possit realiter existere. Quocirca solus intellectus potest facere Ens rationis; & quidem potentiæ appetentes non possunt dare esse objectivum, quia non faciunt objectum præsens, sed supponunt factum à potentiis cognoscentibus. Potentiæ verò cognoscentes possunt quidem omnes facere objectum præsens, per repræsentationem, nulla tamen præter intellectum potest fingere Ens impossibile, quod requiritur ad Ens rationis. Quod verò dicitur alias quoque potentias tendendo in suum objectum, dare illis esse objectivum: id falsum est, si de potentiis appetentibus sit sermo: hæ enim supponunt objectum suum propositum ab intellectu, vel sensu; non verò ipsæmet faciunt sibi & proponunt objectum. Neque etiam verum est, intellectum solùm tendendo in objectum, dare illi esse objectivum, sed repræsentando illud & exprimendo, quod appetentibus potentiis non convenit.

Nulla potentia cognoscens præter intellectum potest fingere impossibile.

Satisfit. 2. Objectum impossibile non habet esse objectivum à voluntate.

Ad secundam. Objectum impossibile potest quidem objici voluntati, sed non habet esse objectivè præsens voluntati ab ipsa voluntate, sed ab intellectu apprehendente, & proponente illud voluntati: Quocirca objectum illud voluntatis ab intellectu habet, ut sit ens rationis, quia ab intellectu habet esse, & præsentiam objectivam. Versari quidem voluntas potest circa bonum impossibile appetendo quia tamen appetitio voluntatis non facit præsens objectum voluntati (alioqui non esset opus ut intellectus proponeret objectum, & posset voluntas ferri in incognitum) idcirco non tribuitur voluntati efficientia Entis rationis, sed intellectui, qui solus repræsentando facit objectum præsens potentiæ.

Ad tertiam & quartam, tam Phantasia quàm sensus possunt quidem facere compositionem falsam, sed non impossibilem, quod requiritur ad ens rationis, ut dictum est. Sed objicies, non omnia Entia rationis in conjunctione impossibili consistunt, sed dantur quædam simplicia: Ergo ratio data in solutione quæstionis non est universalis. Respondeo. Entia rationis simplicia sunt res simplices ex natura sui impossibiles; id autem quod est in re impossibile, certum est non cadere sub sensum, cùm ea solùm sentiri possint, quæ sunt à parte rei; impossibilia autem non existunt à parte rei. Quare talia entia ad solum intellectum pertinebunt, ut sunt relationes impossibiles, quæ à solo intellectu apprehendi possunt.

QUÆST.

QUÆSTIO VII.

Quidnam sit illud esse objectivum quod tribuitur Enti rationis?

DUo in Ente rationis considerare possumus. Primò essentiam illam impossibilem objectam intellectui. v. g. essentiam Hircocervi, vel aliorum quorumcunque impossibilium: Secundò existentiam seu modum existendi illius essentiæ; qui dicitur modus objectivus. Essentia igitur impossibilis per modum essentiæ concepta est essentia Entis rationis; existentia vero entis rationis, est illa existentia objectiva, seu esse objectivum. Verum existentia objecta adhuc potest esse duplex: altera est extrinseca objecto, ratione cujus objectum dicitur existere in intellectu per sui repræsentationem, & conceptum, existit enim objectivè in intellectu cùm repræsentatur & concipitur: Altera est intrinseca objecto, cùm intellectus in ipso objecto apprehendit existentiam sivè expressè, & in actu signato, sive expresse & in actu exercito.

Existentia objectiva alia extrinseca objecto, alia intrinseca.

Prior igitur existentia objectiva convenit quidem Enti rationis; quia sicut alia objecta per conceptum, & repræsentationem intellectus existunt in intellectu objectivè; ita & Ens rationis. Et universè quicquid fingitur ab intellectu per conceptionem & repræsentationem intellectus existit in intellectu, tamen ejusmodi existentia non est propria existentia Entis rationis. Primò, quia est illi communis cum aliis objectis realibus, siquidem omnia objecta, tam realia quàm rationis, hâc existentia existunt in intellectu. Consistit autem hæc existentia in denominatione objecti extrinseca à conceptu & repræsentatione intellectus. Secundò, Quia existentia propria Entis rationis non est existentia realis, sed est rationis: atqui hæc existentia per conceptum & repræsentationem realem, est realis: siquidem denominatio à conceptu repræsentatione reali, est realis. Restat ergo ut dicamus existentiam objectivam propriam Enti rationis esse existentiam quasi fictam & excogitatam ab intellectu in objecto, esséque objecto intrinsecam. Sicut enim essentia Entis rationis est facta ab intellectu, ita & existentia: & per hanc existentiam ens rationis differt ab existentia objectorum realium. Itaque ens rationis duplicem habet existentiam objectivam in intellectu; alteram communem cum aliis objectis realibus, quæ est existentia in intellectu per conceptum & repræsentationem, & per denominationem extrinsecam in conceptu & actu intellectus, & secundum hanc existentiam Ens rationis realiter existit in intellectu, sicut & alia objecta realia, quia realiter objicitur intellectui per realem conceptum, quem habet de illo intellectus: alteram habet sibi propriam, quæ est existentia quasi ficta, & formata ab intellectu, secundùm quam efformatur Ens illud impossibile existens in intellectu objectivè. Sumo autem hoc nomen Fictionis latè, sive habeat aliquod fundamentum in re, sive nullum.

Existentia objectiva extrinseca non est propria Enti rationis.

1

2

Dicendum igitur est: esse objectivum, quod est proprium Entis rationis, est illud esse objectivum fictum vel quasi fictum, hoc est, tam essentia quàm existentia objecti ficta, quæ quidem existentia dicitur objectiva, non solùm quia est in objecto,

sed

ſed etiam quia ſolùm objectivè exiſtit: ſiquidem tunc ſolùm exiſtit,cum concipitur, & cogitatur, & fingitur, ſeu cùm eſt objectum actus concipiendi & fingendi. Differt autem hæc exiſtentia objectiva ab illa alra. Nam hæc eſt intrinſeca objecto, illa extrinſeca; hæc rationis, illa realis; hæc propria Entium fictorum, illa communis omnibus objectis, tàm veris quàm fictis: Denique hæc cauſatur quodammodo ab illa, eſtque ejus effectus.

Ex quibus patet, an omne eſſe objectivum ſit dicendum Ens rationis. Reſpondendum enim eſt negativè, ſolum enim objectivum fictum eſt Ens rationis; nam objecta non ficta, & à ſua exiſtentia extra intellectum quam habent actu vel potentia, dicuntur realia; & ab exiſtentia in intellectu reali per conceptum & repræſentationem; quare roſa in hyeme, ut eſt in intellectu, non eſt Ens rationis,ſed reale, reale inquam tum extra intellectum,quia poteſt exiſtere realiter extra intellectum,tum in intellectu,quia realiter exiſtit in intellectu per conceptum & repræſentationem. Plura in hanc rem dicta ſunt ſupra q. 4.

Non omne eſſe objectivum eſt Ens rationis.

QVÆSTIO VIII.

Utrum divinus intellectus cognoſcat & faciat Ens rationis?

QUod ad cognitionem Entis rationis attinet, non eſt dubium,Deum cognoſcere, & quidem perfectiſſimè omnia Entia rationis. Nihil enim eſt quod divinam ſcientiam latere poſſit, neque aliquid à Deo ignorari poteſt, quod à nobis non ignoratur. Cognoſcit etiam Deus perfectiſſimè cogitationes noſtras, quare & earum objecta, ut plurimùm autem objecta cogitationum noſtrarum ſunt Entia rationis, vel ſaltem cum modis quibuſdam rationis. Penetrat enim totam vim & facultatem intellectus noſtri, quæ ſe ad Entia etiam rationis formanda extendit.

Verùm dupliciter poſſumus exiſtimare Deum Entia rationis cognoſcere. Primò,immediatè nullo reſpectu habito ad intellectum noſtrum imperfectè res concipientem; ſecundò mediante noſtro intellectu; ita ut penetrando vim & facultatem intellectus noſtri & conceptus noſtros, quibus formamus Entia rationis,cognoſcat Entia rationis, à noſtro imperfecto intellectu cognoſcibilia. Prior cognitio dicitur etiam directa,poſterior indirecta.

Docent igitur communiter Doctores, hoc ſecundo modo cognoſci à Deo Entia rationis, nimirum in virtute intellectus noſtri; quia enim cognoſcit perfectè facultatem intellectus noſtri, perfecte etiam cognoſcit ea omnia ad quæ ſe extendere poteſt ea facultas: poteſt autem ſe extendere ob imperfectum modum res concipiendi ad concipienda & cognoſcenda Entia rationis. Ratio verò, propter quam Deus non poteſt cognoſcere Entia rationis immediatè & directè, ſed tantùm ut cognoſcibilia ab imperfecto intellectu noſtro,eſt hæc; quia cognitio Entium rationis involuit in ſe imperfectum modum cognoſcendi, qui in Deum & modum cognoſcendi ipſius cadere non poteſt: magna enim eſt imperfectio cognitionis cognoſcere objectum aliter quàm ſit: in tali enim modo eſt virtualis quidam error

Deus cognoſcit indirectè Entia rationis.

Non cognoſcit directè.

& deceptio. Porrò sic cognoscuntur Entia rationis. Cùm enim Ens rationis consistat in conjunctione vel essentia simplici impossibili, & quæ realiter nunquam esse potest; manifestum est quod cognoscere Ens rationis, est cognoscere tanquam Ens id quod est impossibile, & ex consequenti est cognoscere rem aliter quàm sit, aut esse possit. Talis igitur imperfectio intellectui divino immediatè tribui non potest, cùm ad ejus infinitam perfectionem spectet, ut res perfectissimè cognoscat; perfectio enim cognitionis præcipua est conformitas cognitionis cum rebus, nempe ut ita res cognoscantur uti se habent in se.

Sed objicies primò. Hâc ratione sequeretur, Deum nullo modo cognoscere Ens rationis, ne mediatè quidem & indirectè: Nam si cognitio Entis rationis est imperfecta, Deo tribui non potest ullo modo, nec mediatè, nec immediatè, quia nullo modo Dei cognitio potest dici imperfecta; si verò non sit imperfecta, æquè tribui Deo potest immediatè, sicut tribuitur mediatè.

Divina cognitio, quæ cognoscit mediatè Ens rationis, non est imperfecta, quia non difformis ex se à re.

Respondeo, divinam cognitionem quâ cognoscit Ens rationis mediatè, esse perfectam, quia cognoscit Ens rationis uti verè est. Nam licèt Ens rationis simpliciter non conveniat rei, (cùm sit quid impossibile) & idcirco simpliciter & immediatè illud apprehendere, est apprehendere aliquid non conforme rei, & aliter quàm res sit in seipsa; tamen Enti rationis verè convenit concipi illo modo imperfecto ab intellectu creato; & hoc concipit intellectus divinus. Respectu igitur intellectus imperfectè rem concipientis Ens rationis verè convenit rei, res enim ut substat imperfectæ cognitioni, verè habet se illo modo imperfecto respectu illius cognitionis, licèt non habeat se illo modo in seipsa; quare cùm cognoscitur à Deo Ens rationis respectu intellectus imperfecti, verè cognoscitur; quia verè ita se habet respectu talis intellectus: Tunc enim perfectè res cognoscitur, quando cognoscitur ut est. Si verò Deus cognosceret Ens rationis nullo habito respectu ad intellectum imperfectum, verè imperfectè rem cognosceret, & aliter quàm sit in seipsa. Et ille imperfectus modus resolveretur in solum intellectum divinum, non in alium intellectum imperfectè cognoscentem.

Objicies secundò. Deus etiam imperfecta perfectè cognoscit; imperfectio enim objecti non redundat in cognitionem, ut si videam claudum, imperfectam rem video, visio tamen mea non idcirco est imperfecta. Ergo etsi Ens rationis sit quid imperfectum in genere rerum cognoscibilium, non idcirco tamen divina cognitio esset imperfecta ipsum cognoscendo.

Imperfectio objecti, quæ illi convenit ut res quædam est, non reddit cognitionem imperfectam, imperfectio vero quæ objecto convenit in ordine ad cognitionem, reddit eam imperfectam.

Respondeo, duplicem imperfectionem considerari posse in objecto; alteram quæ illi convenit ut res quædam est, ut esse claudum, cœcum; alteram quæ illi convenit in ordine ad cognitionem; talis imperfectio est, cum aliter proponitur objectum cognoscendum quàm sit à parte rei. Prior igitur imperfectio objecti non reddit cognitionem imperfectam, quia non facit cognitionem non esse conformem rei. Posterior verò reddit cognitionem imperfectam: quia facit cognitionem non esse conformem rei. Si igitur intellectus divinus ex se cognosceret rem aliter quàm sit in seipsa, verè imperfectus esset in cognoscendo: non autem imperfectus, si cognoscat rem imperfectam, non suo sed intellectus imperfecti modo, & in ordine ad intellectum imperfecto modo cognoscentem, seu ut cognoscibilem ab intellectu imperfecto.

Objicies tertiò. Omnem cognitionem difformem rei esse imperfectam: atqui divina

divina cognitio respectu Entis rationis est difformis rei: ergo est imperfecta; Respondeo; si cognitio aliqua ex se sit difformis rei, est necessariò imperfecta; si verò non ex se sit deformis, sed ex eo quod est cognitio alterius cognitionis difformis rei, tunc non ipsam formaliter, sed in illam aliam cognitionem cognitam referetur illa difformitas, & ex consequenti imperfectio. Divina igitur cognitio ex se est conformis suo immediato objecto, nempe illi cognitioni creatæ cognoscenti ens rationis & ipsi Enti rationis ut cognito ab intellectu creato: verum enim est ens rationis illo modo imperfecto concipi ab intellectu creato. Difformitas verò est respectu illius cognitionis cognitæ, quam tunc concipit intellectus divinus, quod potest simili exemplo declarari. Cùm enim quis dicit falsum tanquam ab altero dictum vel dicibile, is non dicit falsum suum, sed falsum alterius dicentis, quinimo is verum dicit, est enim verùm illud falsum ab altero dictum esse. Quare & intellectus divinus cognoscendo intellectum creatum cognoscere Ens rationis imperfectè & difformiter, non est ipse imperfectus & difformis, sed cognitio intellectus creati quam cognoscit, est imperfecta & difformis.

Cognitio divina, quâ Deus cognoscit mediatè Ens rationis, non est ex se difformis rei, sed ex eo tantum quia est cognitio cognitionis ex se difformis, & ideò non est imperfecta.

Objicies quartò. Vel intellectus divinus format conceptum Entis rationis, vel non; si non format, nullo modo illud cognoscit: cognoscere enim est habere conceptum rei: si format, ergo format conceptum imperfectum, quia sicut de falso non potest formari conceptus verus, ita de ficto non potest formari conceptus nisi fictivus seu fingens, ac proinde imperfectus.

Respondeo. Intellectum divinum formando conceptum conceptûs creati, quo ab intellectu creato concipit ens rationis, eo ipso formare conceptum Entis rationis, ita ut non sint duo conceptus in Dei ratione distincti, alter quo concipit conceptum creatum, alter quo concipit Ens rationis; sed sicut conceptus creatus entis rationis, eo ipso formaliter est conceptus Entis rationis: ita conceptus istius conceptus est conceptus formaliter Entis rationis. Nego tamen conceptum divinum esse in se imperfectum, sed esse conceptum perfectum conceptus imperfecti, seu conceptus fingentis: Neque enim suo conceptu immediatè fingit Ens rationis, sed concipit conceptum fingentem Ens rationis: is enim non fingit qui rem ab alio fictam vel fingibilem concipit, sed is solùm qui ex se proprium conceptum habet rei fictæ.

Intellectus divinus formando conceptum conceptus creati concipientis ens rationis format conceptum entis rationis.

Quod attinet ad effectionem Entis rationis, difficultas est, an divinus intellectus ea cognitione, quâ cognoscit Ens rationis, faciat Ens rationis? Quidam enim Recentiores id verentur concedere, quia (inquiunt) ea quæ sunt facta amplius non fiunt: at divinus intellectus cognoscit Entia rationis ut facta ab intellectu nostro: ergo sua cognitione non facit illa, sed supponit facta & tanquam facta cognoscit. Verùm hæc ratio nullius est momenti; solùm enim ex ea sequitur illud ens rationis quod factum ab intellu creato, non fieri à Deo, non verò sequitur aliud illi simile non formari ab intellectu divino. Nam intellectûs ea est natura, ut rebus etiam factis, cùm illas concipit & format de illis conceptum, det esse objectivum novum, & faciat illas objectivè apud se existentes; ergo & Enti rationis facto potest dare novum esse objectivum: Novum autem esse objectivum Entis rationis est novum Ens rationis, siquidem ejus essentia in puro esse objectivo est posita. Deinde si meus intellectus cognoscendo ens rationis ab altero factum facit illud de novo in mente sua formando de illo novum conceptum, & dando illi apud se novam existentiam

Refellitur ratio, propter quã aliqui negant Deum facere Entia rationis.

existentiam objectivam distinctam ab existentia objectiva alterius intellectus; cur hoc idem de intellectu divino non dicamus? Nihil enim repugnat, Ens rationis factum in uno intellectu fieri simile etiam in alio.

Deus facit ens rationis.

Alii igitur, & multò melius, sentiunt Deum cognitione illa indirecta & mediata, qua ens rationis cognoscit in ordine ad intellectum nostrum, facere ens rationis: quia facere ens rationis est nihil aliud, quàm dare illi essentiam & existentiam objectivam per conceptum, & repraesentationem intellectivam: atqui Deus enti rationis à se cognito dat in suo intellectu essentiam & existentiam objectivam, distinctam ab existentia objectiva, quam ei dat intellectus creatus; ergo cognitione sua facit Ens rationis. Quod etiam confirmatur in hunc modum, quia esse objectivum quod Ens rationis habet in mente divina, non est illud esse objectivum, quod habet in mente creata: tum quia antequam intellectus creatus existeret, Ens rationis non habebat esse objectivum in ullo intellectu creato, & tamen habebat esse objectivum in intellectu divino, ergo ista duo esse objectiva sunt diversa: tum quia esse objectivum entis rationis provenit ex conceptu & repraesentatione intellectus: at diversus conceptus & repraesentatio entis rationis est in mente divina, & in mente creata, ergo & diversa esse objectiva; ubi autem sunt diversa esse objectiva, sunt diversa Entia rationis, maximè cùm ab aeterno ante omnem intellectum creatum habuerit ens rationis suum esse objectivum in mente divina.

Ens rationis accipit esse objectivum ab intellectu divino.

Neque verò refert, quod Deus cognoscat ens rationis factum ab intellectu creato, hoc enim non impedit, quo minus fiat nova ratione in intellectu divino. Nam sicut ab intellectu creato dicitur factum, quia ab eo accipit esse objectivum, ita & ab intellectu divino dicetur nova ratione factum, quia novum esse objectivum ab eo accipit. Deinde, sicut cùm Deus cognoscit Ens rationis ut ab intellectu nostro cognoscibile, cognoscit illud cognitione distincta à cognitione nostri intellectus, ita cognoscendo illud ut factibile à nostro intellectu, facit illud factione distincta à factione nostri intellectus. Ad haec ubi aliud est cognoscere, aliud facere; ibi cognoscere factum non est facere: ut cùm cognoscimus scamnum factum, non facimus illud illa ipsa cognitione, quia hęc efficientia est diversa à cognitione, & ad diversam potentiam spectat; At ubi facere idem est quod cognoscere; idem etiam erit cognoscere factum, & facere illud factum nova ratione, dando illi novum esse objectivum: siquidem ad hanc factionem nil requiritur nisi nova cognitio. Praeterea ens rationis factum ab intellectu creato non est factum in intellectu divino, sed debet à divino intellectu fieri, quia intellectus divinus & creatus, sicut habent distinctas cognitiones, ita & distinctos effectus cognitionum, & distincta esse objectiva à cognitionibus procedentia: Esse enim objectivum quod est in intellectu divino, est longè diversum ab esse objectivo, quod est in intellectu creato. Estque haec

Sententia S. Thomae de ente rationis.

sententia praecipuorum Theologorum *S. Thom: 1.p.q.15.a.2.ad 3*. ubi ait respectus rationis, quibus multiplicantur ideae, non causari à rebus, sed ab intellectu divino comparante suam essentiam ad res. Ubi non solùm vult causari fundamentaliter aut intellectu divino fundante illas relationes, sed etiam formaliter comparante suam essentiam ad res: Comparatio enim ista non est in Deo nisi per relationem essentiae ad res, quae relatio formaliter est ens rationis. Neque obstat, quod *S. Thom:* alibi vult distinctionem Idearum esse virtualiter in intellectu divino, actualiter in nostro: hoc enim solùm voluit indicare intellectum divinum distinguere in se-

ipso

ipso ideas ut concipit essentiam suam variis modis limitatis conceptibilem ab intellectu nostro, quod non obstat, quo minus intellectus divinus per comparationem essentiæ suæ ad varios conceptus creatos causet formaliter relationes rationis in essentia sic concepta. Eadem sententia est expressa *Scoti* in multis locis, sed præcipuè in 1. *d* 29 *q*. unica, ubi docet intellectum divinum formare & producere relationem rationis comparando essentiam suam ad creaturas & in 1. *d* 45. *q*. unica, docet, non solùm intellectum divinum, sed & voluntatem causare relationem rationis comparando & referendo suum objectum ad aliquid, ad quod ex natura sua jam refertur, idem sentiunt *Ferrar*. 1. *contra Gentes cap*. 54. *Henricus in summa*. *q* 68. *q*. 1. *Cajet*. 1 *p*. *q*. 13. *a*. 2. *Gillius lib*. 2. *tract*. 6 *cap*. *ult*. *Vasquez* etiam licè neget Deum cognoscere Entia rationis, tamen supposito quod illa cognoscat, ait negari non posse quin faciat 1. *p*. *disp*. 118. **Sententia Scoti.**

Porrò, fundamentum oppositæ sententiæ jam est solutum. Nam cùm dicitur Deum cognoscere Ens rationis jam factum: inprimis id non est necessarium: nam æterno Deus cognoscit Ens rationis, cùm tamen ab æterno à nullo intellectu creato fuerit factum.

Dices cognovisse saltem ut factibile. Contra. Factibile non est factum: Deinde Ens rationis ab æterno erat actu existens in mente Dei: ergo existebat non ut factibile, sed ut factum; cum igitur non fuerit factum ab æterno ab ullo intellectu creato, necesse est dicere esse factum ab intellectu divino. Sed esto, non possit Deus cognoscere Ens rationis nisi factum; id tamen non impedit, quominus illud denuo faciat. Primò à simili. Si enim ego cognoscam rosam cognitam ab alio, possum illi dare novum esse objectivum, & novum esse cognitum. Ergo etsi Deus cognoscat Ens rationis cognitum, tamen sua cognitione dat illi diversum esse cognitum & diversum esse objectivum, quod est proprium esse entis rationis. Nam sicut aliud est objici intellectui divino, aliud objici intellectui creato, ita aliud esse objectivum formaliter respondet intellectui divino, aliud intellectui creato. Secundò. Quia quod Ens rationis sit factum in uno intellectu, non impedit, quominus aliud simile fiat in alio intellectu. Nam intellectus rem à se fictam, potest iterum atque iterum fingere; Ergo & ab alio fictam potest etiam apud se fingere. Tertiò. Ens rationis fieri est fieri secundum esse objectivum; in eo enim consistit Ens rationis: At per cognitionem divinam fit novum esse objectivum respondens cognitioni divinæ, quis enim alius præter Deum faceret illud? Ergo fit novum Ens rationis à Deo. Tandem isti videntur existimare, cùm Deus cognoscit Ens rationis in ordine ad intellectum creatum, Ens rationis tunc virtute intellectus creati produci & existere, cum tamen intellectus creatus, ut in Deo cognitus, nullas partes cognoscendi & faciendi habeat, sed tantùm, ut est extra Deum: neque illud Ens rationis quod est in mente Dei, ullus alius facit præter Deum. **Refellitur responsio adversariorum.**

Repugnat inquiunt, id quod est jam factum, iterum fieri, siquidem eidem non possunt competere simul duæ existentiæ. At non advertunt discrimen inter actiones intentionales & reales. Nam quod actione reali semel factum est, non potest secundò fieri, quia jam est: ut ignis productus non potest iterum produci, quia jam est productus, neque potest idem habere simul duas existentias. At actione intentionali potest idem objectum iterum atque iterum fieri in esse objectivo, id enim quod est visum ab uno, potest simul videri ab alio & acquirere novum esse visum; **Potest idem objectivum in esse objectivo fieri iterum atq; iterum actione intentionali.**

sum: similiter, id quod est cognitum vel volitum ab uno, potest simul ab alio esse cognitum & volitum. Quare quamvis existentiæ reales non possunt simul plures competere eidem, possunt tamen existentiæ objectivæ. Cùm autem dicimus idem Ens rationis habere duplex esse objectivum, intelligimus de eodem materialiter: Nam formaliter loquendo illud ens rationis est duplex, habens duplex esse objectivum, & duplicem existentiam objectivam; siquidem illa essentia Entis rationis non solùm formatur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu divino, & ab utroque habet suam compositionem illam incompossibilium, quæ proculdubio est Ens rationis, ab utroque etiam habet existentiam objectivam.

Nota. Estque notandum hîc discrimen inter objecta realia & rationis. Nam objectis realibus non dat intellectus propriè essentiam objectivam, sed tantùm existentiam objectiuam, quia invenit in objecto realem essentiam quæ ex se est talis non ex fictione intellectus, solùmque illi dat existere in mente objectivè: At in Entibus rationis ipse intellectus fingit essentiam, componendo res impossibiles inter se, & apprehendendo per modum Entis, id quod est non Ens, & postea dat illi existentiam objectivam, sicut & entibus realibus.

Concipere factum an sit idem quod facere? Aiunt etiam, concipere factum non est facere. Verùm hæc propositio in rigore nihil aliud continet, nisi quod concipere factum, non est facere ea factione qua concipitur esse factum: Illa enim factio est objectum conceptionis, facere verò est actus concipientis à concipiente elicitus: Ex hoc autem non sequitur, intellectum concipiendo Ens rationis factum, non posse illud facere nova ratione in mente sua componendo & formando iterum ejus essentiam, & dando illi rursus existentiam objectivam. Imò non potest intellectus ullo modo concipere Ens rationis factum, nisi fingendo illud, & faciendo iterum in mente sua & formando illius verum idolum & repræsentationem: sicut non possum videre parietem ut visum ab alio, nisi illum parietem visum ipse quoque videam: neque possum concipere Hircocervum ab altero factum, nisi fingam & formem ipse in mente mea Hircocervum: quid enim aliud est fingere, quàm formare in mente idolum rei impossibilis aut falsæ?

Id verò quod maximè urget adversarios, est, quod illud ens rationis factum ab intellectu creato, existit in mente divina non existentiâ, quam habet ab intellectu creato, sed existentiâ quam habet ab intellectu divino: ut patet in ente rationis existente in mente divina ab æterno, ante omnem intellectum creatum. Cùm ergo dare existentiam objectivam Enti rationis, sit facere Ens rationis, Enti autem rationis facto vel factibili ab intellectu creato Deus ab æterno dedit existentiam in mente sua; consequens est, quod Ens rationis factum vel factibile ab intellectu creato ipse quoque fecerit in mente sua.

Refellitur 2. adversariorum responsio. Iisdem argumentis refellitur illa alia responsio, cùm dicitur non per omnem cognitionem fieri Ens rationis: si enim cognoscatur Ens rationis ut dependens ab alio intellectu, per talem cognitionem aiunt non fieri Ens rationis; sed tantum cognosci factum: Si verò cognoscatur absque dependentia ab alio intellectu, tunc per hujusmodi cognitionem fiet ens rationis, quæ responsio verbis solùm non re differt à priori. Refellitur tamen, quia hæc dependentia Entis rationis ab alio intellectu, sicut non impedit, quo minus illud Ens rationis cognoscatur à Deo cognitione distincta à cognitione intellectus creati; ita non impedit, quo minus

per-

per illam cognitionem distinctam fiat ab intellectu divino, & acquirat esse objectivum divinum. Nam licet sit factum in intellectu creato per cognitionem creatam, nondum tamen est factum per intellectum divinum, neque acquisivit esse objectivum divinum, quod est distinctum ab esse objectivo creato. Nam si ea quæ realiter sunt facta & existunt extra intellectum, cùm cognoscuntur ab intellectu acquirunt novum esse objectivum in intellectu, hoc est, existentiam & præsentiam objectivam ex conceptu repræsentante, certè & Ens rationis factum ab intellectu creato, poterit acquirere novum esse objectivum, in intellectu divino, & nova ratione objectivâ fieri.

Sed objicies, magis repugnat fieri à Deo Ens rationis quàm cognosci; major enim imperfectio est facere imperfecta, quàm cognoscere imperfecta, & dicere falsum, quàm cognoscere falsum: si igitur Deus immediatè non potest cognoscere Ens rationis, multò minus potest illud immediatè facere; nam si facit, immediatè facit, tum quia nulla alia causa mediante facit (quam enim aliam causam adhibet ad illud faciendum?) tum quia ex vi suæ cognitionis quam habet de Ente rationis, facit illud: Ergò immediatè facit.

Respondeo; quando idem est cognoscere, quod facere, non est majus quid facere quàm cognoscere, sed unum & idem; atqui Ens rationis facere, nihil aliud est quàm illud cognoscere, quia per cognitionem fit præsens objectivè, estque simul & objectum cognitionis, & effectus: quare cum Deus cognoscat Entia rationis, etiam facit illa; nec major est imperfectio in faciendo quàm in cognoscendo. *Facere Ens rationis est illud cognoscere.*

Cùm verò dicitur, Deum facere immediatè Entia rationis, cognoscere verò mediatè. Respondeo, quod sicut cognoscit mediatè, ita & facit mediate in eodem sensu; Dicitur autem cognoscere mediatè, quia inter cognitionem Entis rationis, & intellectum divinum, mediat cognitio intellectus creati ut cognita, cognoscendo enim intellectum creatum, cognoscit & Entia rationis ab ipso procedentia. Pari ergo ratione facit mediatè, quia inter effectionem Entium rationis & intellectum divinum, mediat cognitio intellectus creati, cujus vim totam dum Deus cognoscit, ea cognitione simul & cognoscit, & facit Entia rationis ab ipso factibilia. Quare non dicitur facere mediatè, quasi aliam causam mediam ad efficiendum interponat; suo enim divino intellectu, & sua divina cognitione facit Ens rationis; sed quia non facit Ens rationis, nisi cognoscendo intellectum creatum, & sic interponit quodammodo intellectum creatum, non tanquam causam effectivam, sed tanquam id per ordinem ad quod cognoscit & facit Ens rationis. *Deus mediatè cognoscit & facit Ens rationis.*

Objicies secundò. Facere Ens rationis est illud fingere: atqui divinæ perfectioni repugnat fingere: Ergo & facere Ens rationis. Respondeo; fingere propriè est immediatè fingere, quod repugnat divinæ perfectioni: quia Deus cognoscit res ut sunt, non autem ut non sunt. At mediatè, hoc est per ordinem ad intellectum, creatum fictionem cognoscere, non est propriè fingere; sed est cognoscere rem, ut est cognoscibilis ab intellectu creato fingente. Quanquam si fingere ut hîc sumitur, sit formare in mente id quod in re, nec est, nec esse potest, id non magis Deo repugnat quàm cognoscere. *An Deus fingat Ens rationis?*

QUÆSTIO IX.

Per quam operationem intellectûs fiant Entia rationis.

CUm sint tres operationes intellectus nostri, prima consistit in apprehensione simplici, secunda in compositione, per affirmationem & negationem; tertia in unius ex altero illatione; quæritur, num per omnes has operationes fiant Entia rationis?

Dico primò. Per primam operationem intellectus fieri Ens rationis. Ratio est, Quia prima operatio est apprehensio simplex: atqui Ens rationis potest simplici actu apprehendi; Ergo & fieri: ejus siquidem esse est cognosci, & ex consequenti, si simplici apprehensione cognosci potest, potest & fieri. Nam si apprehendat intellectus Hircocervum, Hircocervus non erit Ens reale: Ergo erit Ens rationis, ergo sola apprehensio sufficit ad faciendum Ens rationis.

Dices. Ens rationis non est quid simplex, sed compositum ex incompossibilibus, ergo ad secundam potius operationem, quæ in conjunctione prædicati cum subjecto consistit, ejus affectio pertinebit. Præterea relationes, quæ communiter censentur Entia rationis, sine comparatione & compositione cum alio intelligi non possunt. Propter quod argumentum quidam negarunt Entia rationis ad primam operationem spectare.

Respondeo. Compositionem esse duplicem, alteram objecti, quod est compositum ex pluribus, alteram actus componentis unum cum alio per affirmationem vel negationem. Prior compositio invenitur etiam in prima operatione: Possunt enim plura objecta simul conjuncta per modum unius simplici ratione repræsentari & apprehendi, absque ulla affirmatione & negatione. Posterior verò est propria secundæ operationis. Si igitur Ens rationis in conjunctione rerum incompossibilium consistat, ea conjunctio potest etiam per simplicem apprehensionem in objecto cogitari, multo verò magis, si sit Ens rationis simplex. Potest igitur Ens rationis fieri per simplicem apprehensionem.

Dico secundò. Per secundam & tertiam operationem posse fieri Ens rationis, non tantùm materialiter, sed etiam formaliter. Est contra quosdam recentiores, qui dicunt secundam & tertiam operationem fundare duntaxat Ens rationis, primam verò illud formaliter facere apprehendendo vel dando illi esse objectivum: Nam componendo intellectus prædicatum cum subjecto, actu illo solum fundat relationem prædicati ad subjectum, subjecti ad prædicatum, quam tamen relationem, tunc intellectus non cognoscit, cùm prædicat, nec de illa tum cogitat, sed postea facit novum actum simplicis apprehensionis, quo illam concipit, & facit Ens rationis. Hæc illi.

In secunda & tertia operatione fieri quoque entia rationis.

Nos autem dicimus etsi fortè id in aliquibus actibus, & Entibus rationis verum esse possit, negari tamen non debere universè per secundam operationem fieri Ens rationis. Primò, quia si Ens rationis fiat per compositionem rerum incompossibilium,

sibilium, ut isti volunt: potest hanc compositionem intellectus facere, non solùm apprehendendo, sed etiam affirmando de se res incompossibiles, ut si affirmet dari animal ex Hirco & Cervo compositum: talis enim affirmatio est vera compositio & effectio conjunctionis impossibilis, ac ex consequenti est effectio Entis rationis, quod in illa compositione consistit: Compositionis enim intellectualis objectum est res composita, quæ si sit impossibilis est Ens rationis.

Verùm contra hanc rationem instabit aliquis, non videtur enim intellectus posse facere compositionem impossibilem affirmando: quæ enim videt esse incompossibilia, non potest ea affirmare; nec potest judicare esse conjuncta, quorum conjunctionem videt esse impossibilem, v. g. non potest affirmare & judicare hominem esse lapidem.

Intellectus incompossibilia potest conjungere per affirmationem vel negationem.

Respondeo, primò posse intellectum ea quæ verè sunt incompossibilia conjungere inter se per affirmationem vel negationem, si ea non putet esse incompossibilia, quod satis est ad hoc ut dicatur Ens rationis fieri per secundam operationem intellectus: Illa enim compositio Entium incompossibilium verè esset Ens rationis. Deinde dico, quod intellectus ea quæ videt esse incompossibilia, non potest de se affirmare tanquam vera absolutè, potest tamen affirmare tanquam ficta vel ex suppositione vera, ad eum modum quo quis potest dicere falsum, quod scit esse falsum, fictè illud non verè affirmando. Hoc enim modo de rebus fictis, & impossibilibus multa affirmamus affirmatione non absolutè vera, sed ficta vel ex suppositione, ut Hircocervum esse animal vel quadrupes. Possunt enim affirmari falsa, ac si essent vera, & fictio non minus cadit in apprehensionem quàm in affirmationem: possúntque incompossibilia, tanquam ficta possibilia, de se affirmari; de qua re infrà *Disp. 12. quæst. 9.*

Relatio impossibilis affirmata, vel illata est ens rationis.

Secundò quod ad relationem attinet, etiam potest tam simplici apprehensionis actu fieri, quàm actu composito affirmationis: possum enim affirmare hoc referri ad illud, quæ relatio sic affirmata erit in secunda operatione. Possum etiam simplici ratione apprehendere relationem unius ad alterum, per modum simplicis intuitus, absque affirmatione & negatione, & talis relatio est objectum primæ operationis. Et sanè quid prohibet relationem rationis per actum prædicandi tribui alicui, ut si dicam, Animal habet relationem prædicati: in tali enim propositione, relatio prædicati compositè tribuitur animali, quæ compositio ex parte objecti non est realis, sed rationis. Idem dici potest de illatione in tertia operatione, cum intellectus infert consequens habere relationem ad antecedens. Talis enim relatio illata est Ens rationis, & solùm in intellectu existit. An verò cum fit prædicatio, fundetur solum, vel etiam cognoscatur relatio prædicati, dicetur quæstione sequente.

QUÆSTIO X.

Quot sint genera Entium rationis.

Entia rationis duplicia.

COmmuniter duo genera Entium rationis statuuntur, Alia enim sunt mera figmenta nullum fundamentum in re habentia, ut sunt Hircocervus, Hippocentaurus, & similia monstra; & hæc Entia rationis vagantur per omnia prædicamenta, siquidem in omnibus prædicamentis conjunctiones rerũ incompossibilium fieri possunt: Alia sunt quæ non sunt mera figmenta, nec ad libitum, aut temerè excogitantur, sed habent fundamentum aliquod in re, quod quasi exigat illam fictionem. Quanquam propriè loquendo fingere dicimur ea tantum quæ temerè & absque fundamento excogitamus: quæ verò cum aliquo fundamento & ratione invenimus, non dicimur fingere, nisi latè sumendo nomen fictionis, uti hîc sumimus, cum ea quæ nec sunt, nec esse possunt, dum concipiuntur dicimus fingi: etiamsi talis conceptionis sit aliquod fundamentum. Talia sunt Entia rationis Logica, quæ tria numerantur, relatio, privatio, negatio. Ex tota enim universitate Entium rationis, tria hæc Logica sibi usurpavit, quod alia ad operationes intellectus dirigendas non admodum conducant.

Entia rationis Logica tria.

Relatio.

Quod igitur attinet ad relationes; intellectus concipit relationes quasdam in rebus, quæ illis re ipsa non conveniunt, sed solum prout ab intellectu certo modo concipiuntur: ut cùm concipitur natura universalis apta esse in multis; hæc habitudo naturæ unius ad multa non convenit naturæ à parte rei, cùm ea à parte rei sit singularis & multiplex non una, sed per intellectum, qui formando unum conceptum de omnibus naturis singularibus facit naturam sic conceptam aptam esse in multis: Simili ratione, relatio prædicati & subjecti non convenit rebus ut sunt in se, sed ut ab intellectu concipiuntur & ordinantur ad invicem.

Fundamentum harum relationum, denominatio objecti ab actu immanenti.

Notandum est primò; fundamentum harum relationum communiter esse denominationes objecti ab actu immanente, sive rationis, sive alterius potentiæ, ut esse cognitum, volitum, visum. Actus enim transeuntes, quia realiter & intrinsecè afficiunt & immutant subjectum, fundant in eo relationem realem ad agens, & sunt causa realium proprietatum, ut ex calefactione ligni consequitur relatio realis calefacti ad calefacientem. Actus verò immanens, quia non afficit intrinsecè, nec immutat subjectum, nihil illi reale tribuit, quare & relatio quæ in objecto ex tali actu oritur, erit rationis non realis; Relatio enim sumit suam realitatem à fundamento, cum quo est idem realiter; quia igitur hæc relatio convenit objecto intrinsecè, in quo nullum habet fundamentum intrinsecum cui identificetur, sed tantum extrinsecum nempe actum cognitionis, à quo objectum denominatur extrinsecè cognitum; Ideo non habet unde sit realis, ac proinde necessariò est rationis.

Cur relationes, quæ consequuntur ex denominationibus extrinsecis, non sint reales?

Notandum secundò, cognitionem posse fundare relationem, tam realem quàm rationis: realem quidem in subjecto in quo est intrinsecè: relatio enim cognoscentis ad cognitum est realis. Rationis autem quatenus extrinsecè denominat objectum cognitum. Extrinseca enim denominatio sicut non confert rei ullum esse reale

intrinsecum:

intrinsecum: ita neque causat in eo ullas proprietates reales intrinsecas. Quare relationes, quæ ex tali denominatione consequuntur in re, sunt rationis non reales.

Notandum est etiam. Cùm dicimus has relationes Logicas habere fundamentum in re: non intelligimus habere fundamentum ad hoc, ut realiter existant, & realiter consequantur posito fundamento: nam ea est natura Entis rationis, ut non possit existere, nisi per apprehensionem intellectus; quare nec relationes rationis posito fundamento statim existent, nisi ab intellectu concipiantur & apprehendantur.

Quod si dicas naturam relationum esse consequi & resultare posito fundamento. Respondeo, si relationes sint reales, consequuntur realiter & ex natura rei absque omni actione intellectus: si verò sint rationis, consequuntur, sed per rationem modo suæ naturæ proportionato, quia propter fundamentum quod intellectus invenit, apprehendit illas & concipit ac format. Et hoc sensu dicuntur hæ relationes habere fundamentum, non ut ex natura rei ad illud consequantur; hoc enim est proprium relationum realium, sed ut consequantur per conceptionem intellectus.

Negationes & privationes quo modo fiant entia rationis?

Quod attinet ad negationes & privationes, eas tunc intellectus facit Entia rationis, quando eas concipit modo aliquo impossibili. Quod dupliciter fieri potest. Primò, si per modum realis formæ concipiantur, ut cùm concipimus tenebras tanquam nigredinem quandam, vacuum per modum cujusdam spatii quanti, cæcitatem per modum qualitatis & formæ in oculo: talis enim conjunctio negationis cum illis modis & formis realibus est res ficta. Secundò. Si negatio illa vel privatio tribuatur ei rei, cui à parte rei non competit, nec potest competere, ut si naturæ abstractæ à singularibus tribuatur negatio singularium, vel si in Deo negamus intellectum esse voluntatem, ea negatio à parte rei Deo non competit, cùm in Deo omnes perfectiones sint una simplex perfectio, sed convenit ei ut imperfectè & limitate à nobis concipitur. Nam cum conceptu nostro imperfecto & inadæquato concipimus solum intellectum divinum non concepta voluntate, intellectum sic conceptum negamus esse voluntatem.

Negatio simplex & privatio differunt.

Porrò differt negatio simplex à privatione: quod privatio connotat aptitudinem in subjecto: negatio vero non; v.g. Cæcitas non est quævis negatio visus, sed solùm in subjecto apto ad videndum, hoc est, in oculo, ita ut eadem negatio visus in lapide, qui non est aptus ad videndum, non sit cæcitas, sed simplex negatio.

Ex quibus omnibus patet tam relationem, quàm negationem, & privationem, tunc solùm esse Entia rationis, cum conjunguntur aliquo modo impossibili: vel in seipsis, cum concipiuntur per modum Entium cum non sint Entia; vel respectu subjecti, cum ei tribuuntur, cui non conveniunt nec convenire possunt, quare si modus impossibilis desit, tam negatio quàm relatio erit suo modo realis.

Jam verò si quæras, an Entia rationis habentia fundamentum in re sint solùm illa tria, relatio, privatio, negatio, an verò præter illa sint etiam alia? Respondeo, etiam alia Entia rationis posse habere fundamentum in re: ut cum concipio Angelum sub specie pulchri juvenis alati ad ipsius spirituales perfectiones exprimendas, vel cum concipio immensitatem Dei per modum cujusdam quantitatis: hæ enim conceptiones habent in re fundamentum, nec temere fiunt; verum illa tria vulgo numerantur: vel quia præcipua sunt, vel quia illa tantùm Logicæ deserviunt ad diri-

gendas operationes intellectus, quanquam aliqui nimis laborant in defendendo hoc numero.

QUÆSTIO XI.

An denominationes Logicæ sint verè Entia rationis?

AD majorem explicationem Entium rationis Logicorum, quæri potest, an denominationes Logicæ sint verè Entia rationis, & à quo tales denominationes sumantur? Sunt autem denominationes Logicæ denominationes rei, ut cogitatum ab intellectu. Nam quædam denominationes rebus conveniunt extra intellectum ante omnem cognitionem, ut homini esse visibilem, album; quædam vero conveniunt rebus ut cognitæ sunt, seu ex eo, quia tali vel tali modo cognoscuntur ab intellectu: sic convenit homini esse speciem, esse prædicatum, esse abstractum, & hæ denominationes dicuntur Logicæ, quia à Logica considerantur. Quia enim Logica considerat operationes intellectus, tales autem denominationes ex operationib. intellectus proveniunt; idcirco dicuntur Logicæ denominationes.

Quæ dicuntur Entia rationis Logica.

Porrò ab actu intellectus denominari potest objectum dupliciter; vel absolutè, & quasi quoad substantiam, ut cùm dicimus objectum esse cognitum, apprehensum, intellectum; vel sub aliquo certo modo, sub quo cognoscitur: hic autem modus in Logica est duplex, negativus & respectivus: aliqua enim cognoscit intellectus cum quadam negatione, ut cùm abstrahit, negat, distinguit: abstrahere enim est cognoscere unum sine alio, aliqua verò cognoscit relativè in ordine ad aliud, V. G. sub ratione subjecti, prædicati, antecedentis, consequentis. Hinc igitur denominationes Logicæ statuuntur duplices, aliæ negativæ, ut esse abstractum, distinctum; aliæ relativæ, ut esse prædicatum, subjectum: de his ergo quærimus, an hujusmodi denominationes sint reales, vel rationis, vel partim reales, partim rationis?

Dico igitur primò. Denominationes ab actu intellectus absoluto, hoc est, non sub aliquo certo modo, sunt reales, & nullo modo Entia rationis, ut esse cognitum, esse apprehensum.

Probatur primò. Quia tales denominationes inveniuntur in aliis etiam potentiis in quibus non sunt Entia rationis. Nam esse volitum, esse visum, esse imaginatum sunt denominationes reales objecti ab actu volendi, videndi, imaginandi: objecta enim horum actuum sunt volita, visa, sine ullo Ente rationis. Ens enim rationis non existit, nisi per apprehensionem intellectus: atqui res est visa & volita sine apprehensione intellectus: ergo sine Ente rationis.

Esse cognitum quid?

Secundò probatur, quia esse cognitum nihil aliud est, quàm esse cognitionem de objecto: Dicuntur enim res cognosci, non quod ipsæ referantur ad cognoscentem, sed quod cognitio terminetur ad illas: quia igitur realiter cognitio est de rebus, ideo realiter res denominantur cognitæ. Quanquam non nego ex tali denominatione sequi Ens rationis, v. g. relationem cogniti ad cognoscentem. Sed solùm nego denominationes ipsas esse Entia rationis.

Dico secundò, Denominationes Logicæ tam negativæ quàm relativæ sunt denominationes

nominationes extrinsecæ ab actu reali intellectus, sub modo rationis negativo vel relativo, ut esse abstractum, esse prædicatum. Nam quod ad denominationes negativas attinet, esse abstractum v. g. est denominatio ab actu intellectus abstrahentis, hoc est, concipientis naturam sine singularibus; ac proinde sub negatione singularium, quæ negatio est modus rationis. Nam cum intellectus concipit naturam non concepta singularitate, in tali cognitione duo distinguimus; unum est, quod talis cognitio terminatur ad naturam: alterum, quod non terminetur ad singularitatem, seu quod terminetur ad naturam absque singularitate: ratione primi dicitur cognitio naturæ; ratione secundi dicitur cognitio abstractiva, seu abstractio: abstractio enim ab illa exclusione alterius objecti dicitur abstractio.

Cognitio abstractiva intellectus ad quid terminatur.

Porrò hæc negatio quam dicit abstractio, potest considerari, vel in ipso actu cognitionis, vel in objecto abstracto. Nam & actus dicitur abstrahens, & objectum dicitur abstractum: in actu quidem abstrahente, negatio est negatio terminationis actus ad singularitatem; in objecto verò est negatio singularitatis, ita ut hæc negatio sit quasi objectum illius negationis, quæ est in actu.

Dices, naturam sufficienter denominari abstractam à cognitione illam abstrahente, & concipiente, non concepta singularitate, in qua denominatione est quædam negatio, sed ad actum ipsum spectans intrinsecè, & solum per denominationem extrinsecam ab actu spectat ad naturam: in hac autem denominatione nulla involvitur negatio, quæ sit Ens rationis: Nam illa negatio terminationis actus ad singularia, est negatio realis, quia oritur ex natura actus: actus enim realiter terminatur ad naturam, & non ad aliud. Negatio verò quæ est Ens rationis, est in objecto distincta à negatione quæ est in actu; est enim negatio naturæ conceptæ absque singularibus. Quamvis igitur sine negatione non possit concipi natura abstracta, potest tamen concipi sine hac secunda negatione, quæ est in objecto, solùm concepta negatione, quæ est in actu: ex quo sequitur, posse concipi naturam abstractam sine ulla negatione rationis.

Respondeo, esse quidem duas distinctas negationes, alteram in actu, alteram in objecto, & illam esse realem, hanc rationis; dico tamen non posse denominari objectum abstractum à prima negatione, nisi simul denominetur à secunda; quia secunda est objectum primæ; est enim objectum proportionatum suo actui, & sub ea ratione, sub qua actus tendit in objectum, objectum etiam ex parte sua objicitur actui. Quia igitur cognitio abstractiva tendit in objectum, partim positivè per cognitionem naturæ, partim negativè per cognitionem naturæ non singularis, idcirco & in objecto duo respondent actui, unum positivum, aliud negativum. Cognitioni enim ut cognitio est, respondet in objecto natura quæ cognoscitur; ut autem abstractio est, respondet ei natura absque singularitate, ita ut cognitionis abstractivæ integrum objectum sit natura sine singularitate objecta. Ex quo patet non posse denominari naturam abstractam, ab actu abstrahente; nisi involvatur in hac denominatione negatio singularitatis objectiva, quæ est negatio rationis.

Cognitio abstractiva tendit in objectum partim positivè, partim negativè.

Ad majorem autem ejusdem rei explicationem duo possumus distinguere in hac denominatione naturæ abstractæ; primò, quod natura sit abstracta; secundò, quod cognoscatur abstracta: & utroque modo involuit modum rationis, hoc est negationem illam singularitatis objectivam. De primo jam dictum est, quia negatio illa objectiva est objectum actus abstrahentis ut abstrahens est, actus

enim

enim abstrahens, quà cognitio est, habet pro objecto naturam cognitam, quà verò abstrahens est, habet pro objecto naturam absque singularibus, non quod illa negatio singularium sit objectum cognitionis, sed quod sit objectum non cognitionis; actus enim abstrahens dicitur abstrahens propter non cognitionem, ergo & objectum ejus formale est objectum non cognitionis, seu negatio singularium non cognitorum. Quamvis autem negatio illa non cognoscatur, tamen verè est negatio rationis; quia negatio rationis, eget quidem apprehensione intellectus ad hoc ut sit Ens, & habeat rationem Entis; tamen ut sit mera negatio rationis, non eget apprehensione, quia negationis esse, est non esse formæ negatæ.

De secundo verò, hoc est, de cognitione naturæ abstractæ, dico, quod ut formaliter cognoscatur natura illa esse abstracta, necesse est ut concipiatur formaliter, sub modo illo rationis negativo, quia ratione illius modi, & per ordinem ad illum modum est abstracta. Si enim quæras, quid sit naturam esse abstractam, definies esse naturam cognitam sine singularibus: in qua definitione non solùm continetur negatio terminationis actus ad singularia, sed etiam negatio singularium, quæ est in objecto, hæc enim est objectum illius negationis, & illa negatio sine hac non potest intelligi: Nam sicut actus non potest intelligi sine objecto, ita negatio quæ est in actu, sine negatione respondente illi in objecto.

Quæ diximus de denominatione objecti negativa, suo modo intelligi possunt de denominatione objecti relativa, ut cùm aliquid denominatur prædicatum. Non enim est dubium hanc denominationem esse relativam, quia prædicatum respectu subjecti dicitur prædicatum. Est igitur hæc denominatio ab actu intellectus prædicantis & referentis per prædicationem rem illam ad alteram, quæ relatio & denominatio est extrinseca rei denominatæ.

Dices sufficere ad hanc denominationem actum extrinsecum prædicandi. Actus enim prædicandi est actus referendi; ab actu autem referendi sufficienter res denominatur relata sine alia intrinsecâ relatione. Quod etiam confirmari potest: quia quando intellectus prædicat animal de homine, vel cognoscit relationem illam in animali ad hominem, vel non: si non cognoscit, ergo illa relatio tunc non existet, & sine illa intellectus prædicabit, & referet animal ad hominem, & animal denominabitur tunc prædicatum & relatum, à solo actu extrinseco prædicandi & referendi: si verò cognoscit, id est contra experientiam, quia de tali relatione tunc nil cogitat, cum animal prædicat de homine, & sine tali apprehensione relationis potest animal prædicare de homine.

Respondeo. Denominari quidem animal prædicatum ab actu prædicandi extrinseco, sed tamen involvendo simul relationem, & habitudinem intrinsecam animalis quam habet ad hominem, ut de eo prædicari possit: estque hæc habitudo animalis ad prædicandum, objectum actus prædicandi: ideò enim intellectus animal prædicat de homine, quia in illo invenit habitudinem prædicati: non enim quidlibet prædicat de quolibet, quia non in quolibet invenit habitudinem prædicati. Neque dici potest habitudinem istam realem esse, quia habitudo ista convenit rei non ut res est, sed ut concepta est; habitudines autem rerum ut conceptarum sunt rationis, non reales; maximè quod animal, cùm non sit distinctum realiter ab homine, non potest ad hominem dicere relationem realem; ad relationem enim realem requiritur distinctio realis extremorum. Et quamvis in prædicato invenire

niti aliquando possit naturalis & realis habitudo ad subjectum, ut in albo respectu cigni; tamen in prædicato, non solùm est habitudo realis ad realiter inexistendum subjecto, sed etiam habitudo rationis ad inexistendum per prædicationem; eaque habitudo spectatur in prædicato, ut prædicari & affirmari possit, cujus habitudinis fundamentum quidem est in re, sed ipsa formaliter non existit nisi per rationem.

Jam verò cum quæritur an talis relatio cognoscatur, vel non? Respondeo, duo hic esse consideranda: aliud enim est animal prædicari in actu exercito, aliud est cognosci quod sit prædicatum. Potest igitur animal prædicari de homine, non cognita formaliter, & in actu signato relatione prædicationis; necessariò tamen tunc cognoscitur illa relatio in actu exercito, quia revera animal in prædicatione concipitur in ordine ad subjectum, quæ habitudo est verè habitudo prædicati, licèt non explicitè concepta sub ratione prædicati, sed in confuso quodammodo & in genere: Si verò formaliter cognosci debeat animal esse prædicatum, necessariò cognoscitur explicite, relatio illa prædicabilitatis quæ est Ens rationis.

Relationes rationis logica cognoscuntur, vel in actu signato, vel in actu exercito.

Neque satis est dici prædicatum à prædicatione intellectus, quia prædicatio intellectus fundatur in prædicabilitate objecti: estque hæc prædicabilitas objectum actus prædicandi sive formaliter, & in actu signato cognita; sive materialiter & in actu exercito: refert enim intellectus propter referibilitatem objecti; & prædicat propter prædicabilitatem.

Dico tertiò, dictas denominationes Logicas esse denominationes, partim ab actu reali intellectûs, partim à modis rationis. Hæc conclusio patet ex præcedenti.

Denominationes Logicæ esse partim ab actu intellectus; partim à modis rationis.

Et hæc de Ente rationis. An verò Entia rationis sint necessaria rebus Logicis, & ad dirigendas operationes intellectûs, dicetur Disputatione sequenti, Quæstione secunda.

EXPLICATIO ALIQUOT DIFFICULTATUM DE ENTIBUS RATIONIS.

AD finem hujus disputationis volui movere aliquot difficultates circa Entia rationis, ad ea quæ docuimus explicanda. Prima verò difficultas est de essentia Entis rationis; an ea consistat tota in esse objectivo? Si enim id concedatur: necesse erit concedere omnia Entia realia, quatenus sunt objectivè in intellectu, esse Entia rationis. In intellectu enim non habent aliud esse, quam objectivum. Nam etsi extra intellectum habeant vel habere possint esse reale; tamen hoc non impedit, quominus habeant in intellectu solùm esse objectivum, quod est formale esse Entis rationis. Unde etiam consequetur: illa & in intellectu esse Entia rationis, & extra intellectum Entia realia; si verò non concedatur, esse ob-

jectivum

jectivum sufficere ad Ens rationis; ostendi non poterit, quod aliud esse habeat Ens rationis præter esse objectivum. Nam quod dici solet, requiri ad Ens rationis, ut extra intellectum nec existere possit, etsi id verum sit, tamen hoc difficultatem non solvit. Nam non esse Ens reale, est mera negatio Entis realis, negatio autem non dat Enti rationis esse, sed non esse. Quare ex tali negatione realitatis Ens rationis non constituitur in ratione Entis, sed potius in ratione non Entis: & ex consequenti verum erit, Ens rationis non constitui in ratione Entis formaliter per aliud esse, præterquam per esse objectivum. Neque valet quod responderi potest; Ens rationis constitui, non per qualecunque esse objectivum, sed per tale quod secum ferat essentialiter repugnantiam ad existendum à parte rei: ita ut hæc negatio realitatis consequatur essentiam ipsam Entis rationis. Duplici enim ex causa hæc responsio non valet. Primò, quod hæc repugnantia ad realiter existendum, oritur non ex illo esse objectivo, quod est à ratione, & per quod constituitur formaliter Ens rationis, sed ex materia illa per se impossibili: neque enim Hircocervus idcirco non potest existere à parte rei, quia existit objectivè in intellectu; sed ex propria ratione Hirci & Cervi, quibus ea compositio in re repugnat. Secundo, quia hæc repugnantia & impossibilitas convenit rei impossibili antequam habeat esse objectivum in intellectu. Etsi enim nullus intellectus apprehenderet impossibilia, adhuc tamen impossibilia essent ex se impossibilia. Ex quo patet; impossibilitatem ad existendum, neque constituere formaliter Ens rationis in ratione Entis; neque ex ratione formali Entis rationis consequi.

Esse objectivum in Ente rationis non solùm objicit aliquam essentiam, sed etiam illam facit.

Dicendum tamen est, Entis rationis essentiam in tali esse objectivo consistere, ad quod consequatur repugnantia ad existendum realiter. Pro quo noto: esse objectivum in Ente rationis, non solùm objicit essentiam aliquam rationi, sed etiam illam facit atque constituit. Cùm enim Ens rationis consistat in essentia ficta, necesse est essentiam Entis rationis ita objici intellectui, ut fingatur, & sic ficta objiciatur: in quo apparet discrimen inter esse objectivum Entium realium, & Entium rationis: quod Entium realium essentia solùm objicitur intellectui, non verò per illud esse objectivum fit, cùm per se sit essentia possibilis absque eo quod objiciatur intellectui. Entium verò rationis essentia cùm ex natura rei nihil sit, non potest nisi fingendo objici & fieri. Nam si Ens rationis fiat per compositionem incompossibilium rerum, ea compositio nisi fiat ab intellectu, nusquam est, aut esse potest.

Esse objectivum aliud quo fit ipsa essentia objecti, aliud quo non fit essentia objecti sed tantum objicitur; atque per primum Ens rationis formaliter constituitur, non verò per secundum.

Ex hac autem compositione essentiæ fictæ sequitur repugnantia illius compositi, qua compositum est, ad existendum realiter. Quia verò compositio illa est formaliter ex esse objectivo, (fingendo enim objicitur intellectui illa compositio) idcirco rectè dicimus Ens rationis habere tale esse objectivum, ad quod consequitur repugnantia ad existendum realiter. Quare ad argumenta opposita respondeo: esse objectivum duplex esse potest: alterum, quo fit essentia objecti, cum extra illud esse, objectum non sit: alterum, quo non fit essentia objecti, sed tantum objicitur. Primum esse objectivum, est proprium Entis rationis, & in eo solo consistit Entis rationis essentia. Secundum etiam convenit Enti reali. Verùm tale esse objectivum non sufficiat ad constituendum Ens rationis, sed solum illud quo essentia ipsa fit. Unde non sequitur, Entia realia quatenus sunt in ratione esse Entia rationis, non enim habent in ratione tale est objectivum, quo ipsorum essentia fiat, cum extra illud esse objectivum essentia ipsorum ex se sit possibilis.

Unde

Unde etiam nolumus repugnantiam ad realiter existendum, constituere essentiam Entis rationis, ut bene probatur in objectione: sed volumus illud esse objectivum, ad quod consequitur illa repugnantia, constituere Ens rationis, quod non convenit Enti reali. Cum verò dicitur repugnantiam istam non oriri formaliter ex ipso esse objectivo, sed ex materia illius esse objectivi. Respondeo, oriri ex utroque; hoc est tam ex illa compositione, quàm etiam ex partibus incompossibilibus, quibus ex natura rei illo modo componi repugnat, ac ex consequenti existere. Et quidem ea repugnantia, quæ sumitur ex natura partium, est realis, & prior ipso esse objectivo. Quæ verò sumitur ex ipsa compositione partium facta ab intellectu; vel etiam ex apprehensione per modum Entis ejus quod est non Ens: ea oritur formaliter ex ipso esse objectivo. Compositum enim ex impossibilibus ut sic, repugnat realiter existere. Et quia compositum illud, est compositum per fictionem intellectus, quæ solùm objectivè in intellectu habet esse, idcirco rectè dicimus, oriri hanc repugnantiam formaliter ex ipso esse objectivo. Hircocervus enim, si non esset objectivè in intellectu, non esset Hircocervus: id est, non esset compositus ex Hirco & Cervo, (talis enim compositio, non potest fieri nisi ab intellectu) unde neque habent repugnantiam ad existendum, illo modo composito. Nam illa repugnantia supponit & fundatur in compositione Hircocervi, estque propriè illius compositi, ut compositum est repugnantia. Nam ex propria ratione Hirci & Cervi repugnat tale compositum fieri, & ex consequenti si fiat ab intellectu immediatè & proximè, oritur repugnantia ipsius compositi, quà compositum est ad existendum à parte rei; ex quo patet has repugnantias esse diversas. Nam alia est repugnantia totius formaliter accepti, alia partium: illa fundatur in compositione, & ex ea oritur, hæc verò fundatur in natura partium.

Secunda difficultas est. An Ens rationis sit quid reale in intellectu. Si enim esse Entis rationis est esse objectivum: omne autem esse objectivum est reale in intellectu; Sequitur Ens quoque rationis habere esse reale in intellectu. Minor probatur; esse enim objectivum est illud quod formatur ab intellectu: format enim intellectus intra se objectum exprimendo ejus in se similitudinem. At objectum formatum ab intellectu est quid reale. Ergo esse objectivum est quid reale. Confirmatur primò; quia intelligere est formare in se objectum modo intelligibili: ut colligitur ex *Aristotele* 3. *de Anima*; cùm docet intellectum possibilem intelligendo fieri omnia, formando in se omnium objectorum similitudinem; Cum igitur realiter formetur objectum in intellectu secundum realem similitudinem; consequens est, objectum in intellectu habere esse reale: ac proinde esse objectivum, erit esse reale. Confirmatur secundò, quia esse objectivum, est idem realiter cum conceptu. At conceptus est quid reale, ergo non esse objectivum. Minor patet: quia conceptus nihil aliud est quàm formatio objecti in intellectu. Sicut igitur omnis actio est idem realiter cum illo termino, qui per ipsam fit, ita & conceptus qui est actio objecti, erit idem realiter cum objecto formato, & objectum erit idem realiter cum conceptu.

Respondeo. Objectum in intellectu esse duplex: aliud intrinsecum actui intelligendi seu conceptui, quod est objectum formatum in intellectu, seu similitudo illa objectiva, & hoc est quid reale, idem re cum conceptu, ut benè probat argumentum: aliud est extrinsecum conceptui, & ab eo realiter distinctum, quod repræsentatur extra intellectum, cum quadam quasi distantia, sicut si res aliqua esset extrinsecus

Objectum in intellectu aliud intrinsecum actui intelligendi, aliud extrinsecum.

secus objecta intellectui: hoc objectum est merum Ens rationis, quia sola cognitione subsistit. Nam licèt intellectus etiam in intelligendis Entibus realibus, tali fictione utatur, tamen in Entibus rationis id quod intellectus fingit, est simpliciter impossibile, ac proinde Ens rationis: in intellectione verò Entium realium, solùm secundum quid fingit, cùm res non existentes tanquam existentes sibi proponit: simpliciter tamen non fingit; quia essentia rerum illarum est talis ex natura rei, non ficta ab intellectu; unde solùm præsentia ejus fingitur, non essentia. De qua re pluribus infrà *Disp. 16. q. 5. & in 3. de Anima.* Ex quo patet, Ens rationis, ut habet hoc secundum esse objectivum extrinsecum, non esse quid reale; licet ratione primi, sit reale. Patet esse objectivum in omnibus potentiis, tam cognoscitivis, quàm appetitivis, imò etiam in sensibus esse quid reale, si de esse objectivo intrinseco sit sermo. Si verò de extrinseco agatur, potest secundum quid non esse reale, si fingatur præsens objectum, quod revera non est præsens: ut simpliciter tamen & quoad essentiam, est reale; quia essentia illa, quæ objicitur sensui, est possibilis in re.

Tertia difficultas. An Deus directè cognoscat Entia rationis, Hoc enim *Gillius* noster affirmat. Sunt enim Entia rationis duplicia: alia nullum habent fundamentum ut ita concipiantur, ut sunt monstra, Hircocervuus, Hippocentaurus: alia habent à parte rei fundamentum, ut ita concipi possint. Qualia sunt Entia rationis Logica. Etsi igitur priora repugnat à Deo concipi directè; quia divinus intellectus, cum sit perfectissimus, concipit res uti sunt, non uti non sunt; tamen posteriora sine imperfectione ulla, possunt à Deo directè concipi, quia habent ex natura sua fundamentum ut sic concipiantur: & intellectus divinus, illa hoc modo concipiendo, est conformis objecto, non difformis. Sine ulla igitur imperfectione potest illa directè concipere. Dices: concipere non Ens, per modum Entis, est concipere rem aliter quàm sit, ac proinde non conformiter sed difformiter. At Entia rationis, cum sint non Entia, concipiuntur per modum Entis (affingitur enim illis esse objectivum ratione cujus dicuntur Entia) ergo imperfectè & difformiter concipiuntur. Contra: Quia id solum est verum de Entibus rationis non habentibus fundamentum, quæ cùm per modum Entis concipiuntur, aliter concipiuntur, quàm illis conveniat; at verum non est de Entibus habentibus fundamentum. Nam licet in re sint non Entia, & non possint esse Entia; tamen habent fundamentum, ut ab intellectu hoc modo concipiantur: ut sub ratione prædicati, subjecti, antecedentis, consequentis. Sic essentia simplex, si contineat virtute plures perfectiones, habet fundamentum ut possint in ea plures perfectiones per rationem distingui, v.g. in homine, animalitas & rationalitas: in Deo infinitæ ideæ seu rationes, sub quibus est participabilis essentia divina. Neque dici potest, talia Entia habere fundamentum, ut concipiantur illo modo ab intellectu imperfecto, & non nisi per ordinem ad intellectum imperfectum ab intellectu perfecto. Cur enim non possint immediatè ab intellectu perfecto concipi, cùm nulla imperfectio ex hoc oriatur?

Nullum Ens rationis habet fundamentum, ut directè cognoscatur à potentiâ perfectè cognoscente.

Dicendum tamen est, etsi probabilis sit sententia *Gillii*, & bene defendi possit, probabilior tamen est communis aliorum sententia, repugnare concipi directè ab intellectu divino quævis Entia rationis. Nam etsi quædam habent fundamentum ut illo modo concipiantur sub certis relationibus, vel negationibus, quas non habent

bene à parte rei, tamen hoc fundamentum est solùm respectu intellectus imperfectè concipientis. Neque enim id novum videri debet, ut aliqua res fundamentum habeat, ut secundùm aliquam rationem cognoscatur à potentia imperfectè cognoscente, non verò à potentia cognoscente perfectè. Color enim sub ratione visibilis, habet in se fundamentum ut videatur à potentia visiva imperfecta, non verò ut videatur sub illa ratione sensibili ab intellectu, quod hic modus videndi sit contra perfectionem intellectus. Porrò in materia præsenti modus cognoscendi rem sub alia ratione quàm illi conveniat à parte rei, est modus cognoscendi imperfectè, quia aliter quàm sit in seipsa cognoscitur; & licèt habeat fundamentum ut illo modo concipiatur, non tamen nisi ab eo intellectu, qui potens est aliter rem concipere, quàm sit in seipsa; quod non convenit intellectui divino. Quocirca argumentum Gillii dictum ex ratione fundamenti, non est firmum nec universale, quia solùm probat id verum esse respectu alicujus potentiæ illo modo potentis concipere, non verò respectu omnis potentiæ.

Quarta difficultas. Ex quo capite repugnat fieri à Deo Ens rationis. Respondeo. De modo quo fiat Ens rationis sunt duæ sententiæ. Una dicit fieri consecutivè, antequam apprehendatur. Altera, fieri per apprehensionem; in priori ergo sententia nulla omnino repugnantia apparet, quò minus à Deo fieri possit Ens rationis etiam immediatè. Nam si fieri est consequi: sicut non repugnat Ens rationis consequi ad intellectionem divinam: cum id nihil deroget divinæ perfectioni: ita nec fieri repugnabit. In altera verò sententia, quam veram esse arbitror, cùm Ens rationis fiat per sui cognitionem, eo modo quo repugnat illud cognosci, repugnabit & fieri. Repugnat autem cognosci immediatè, non verò mediatè, hoc est mediante cognitione, qua cognoscit intellectio imperfectè cognoscentem: pari ergo ratione etiam fieri repugnabit. Vana enim est illa evasio cognosci à Deo ut factum. Illud enim quod est in mente Dei, non est ab ullo alio intellectu factum in mente Dei, præterquam à Divino: & cùm ens rationis non possit fieri nisi per cognitionem, non alia ullius intellectus præterquam divini cognitione est factum: ita ut unum è duobus dici oporteat, aut Ens rationis in mente divina objectivè existens, non esse factum; aut sola divina cognitione esse factum. Facere enim ens rationis est dare illi rationem Entis, cùm ex se sit non Ens, hæc autem ratio est ratio Entis apprehensi: sicut ergo non alius intellectus ens illud rationis in mente divina apprehendit, nisi divinus, ita nec alius facit dando illi rationem Entis apprehensi. Quod etiam magis patet in Entibus rationis compositis, ut in Hercocervo. Talem enim compositionem facit Deus apprehendendo. Facere enim Hircocervum est componere Hircum cum Cervo per apprehensionem, hoc facit Deus cum cognoscit Hircocervum, ergo facit Hircocervum. Neque refert quod Hircocervum cognoscat ut factibilem ab intellectu creato: nam ab intellectu creato est factibilis in intellectu creato: in intellectu verò increato non est factibilis ab intellectu creato, sed à solo Dei intellectu.

DISPUTATIO



DISPVTATIO II.

De Logica in communi.

Natura Logicæ investiganda est, tum ex objecto circa quod versatur; tum ex modo, quo se habet ad suum objectum, & alias scientias.

QUÆSTIO PRIMA.

An objectum Logicæ sint operationes intellectus quâ dirigibiles?

Objectum scientiæ est circa cujus cognitionem scientia versatur.



Upponendum inprimis est, objectum scientiæ dici illud, circa cujus cognitionem scientia versatur. Porro alia ratione versatur circa objectum materiale, alia circa formale: nam objectum materiale est quasi subjectum formalis, & non secundùm se cognoscitur, sed ut substat formali; formale autem secundùm se cognoscitur; sicut enim in visu paries est objectum materiale visionis, albedo verò formale, quia non videtur paries quâ paries, sed quâ albus, ita & de objecto scientiæ cogitandum est.

Supponendum præterea est in scientiis assignari objectum, unum aliquod genus, ad quod omnia, quæ tractantur in illa scientia, referantur: nam in omni scientia sunt plurima objecta particularia, & essentiis & proprietatibus distincta, quia tamen omnia certo quodam ordine ad unum genus referuntur, vel tanquam species illius, vel tanquam principia, vel partes, vel passiones: idcirco sub uno genere objecti comprehenduntur. Ex quo patet, cur objectum scientiæ dicitur objectum attributionis, quia omnia, quæ in scientia tractantur, debent ad illud objectum revocari, aliquo ex dictis modis, & quodam modo illi attribui.

Supponendum tertio, aliter subjectum assignari in scientiis speculativis, quàm in practicis

practicis, nam in speculativis pro objecto assignatur genus aliquod, cujus species, principia, partes, proprietates explicantur. Sic Physicæ objectum est corpus naturale, cujus species sunt, corpus simplex & mistum: principia, materia, & forma. Passiones, Quantitas, Motus, Tempus, Locus. In practicis autem pro objecto assignatur opus aliquod, circa quod efficiendum vel dirigendum scientia illa versatur. Et quidem si sit opus ab actione distinctum, tunc opus illud externum assignatur pro objecto. Sic objectum artis statuariæ est statua; frænifactoriæ frænum, ædificatoriæ domus. Si verò præter actionem non sit aliud opus externum, tunc ipsa actio, quæ dirigitur & perficitur, statuitur pro objecto scientiæ; ut Musicæ objectum cantus; artis cytharizandi cytharæ pulsatio: sic philosophiæ moralis objectũ sunt actiones humanæ secundùm virtutem agibilis, in his enim actio subit vicem operis; actio enim ipsa est, quæ dirigitur, efformatur, perficitur. Ex harum autem scientiarum numero est etiam Logica. Nam sicut aliæ scientiæ alias actiones hominis efformandas & perficiendas sibi sumpserunt; artes quidem actiones externas, scientiæ verò morales, actiones internas voluntatis, ita Logica sumpsit sibi dirigendas, ac perficiendas actiones intellectus, ad hunc finem ut rectæ fiant, & sine vitio ac errore: quocirca tradit varios modos res concipiendi, componendi inter se, definiendi, dividendi, argumentandi, ex quo fit, ut communiter pro objecto Logicæ statuantur tres intellectus operationes quatenus dirigibiles. Quanquam enim aliqui diversâ verborũ formâ in assignando objecto utantur: alii enim instrumentum sciendi, vel cognoscendi, alii Ens rationis, ut instrumentum sciendi, vel ut directivum operationum intellectus, omnes tamen in re convenire videntur, quòd Logica in nil aliud incumbat, nisi in directionum operationum intellectus. Pro cujus majori explicatione.

Objectum scientiæ practicæ est opus.

Dico primò. Objectum Logicæ proximum non esse res omnes, ut quidam voluerunt, sed actiones nostræ mentis. Ratio est, quia Logica proximè circa actiones mentis occupatur, ut eas dirigat, tradendo modos & formas, definiendi, dividendi, argumentandi. Remotè tamen potest dici versari circa res omnes: quia enim versatur circa mentis actiones, quæ rebus omnibus applicari possunt, ex consequenti ipsa quoq; mediante suo objecto immediato & proximo, versabitur circa res omnes. Est etiam pars quædam Logicæ, cujus est de rebus omnibus probabiliter ex locis communibus disputare: quo sensu sæpe Aristoteles dixit Logicam æquè ac Metaphysicam de omnibus rebus tractare.

Res omnes remotum duntaxat sunt objectum Logicæ.

Dico secundò. Non rectè assignari pro objecto Logicæ unam aliquam operationem intellectus, ad quam cæteræ referantur: quare neq; Argumentatio, ut vult Albertus, neq; Syllogismus, ut vult Scotus, neq; Demonstratio ut Græci volunt, est adæquatum Logicæ objectum. Ratio est, quia Logica æquè dirigit omnes tres operationes, cùm singulæ suos defectus & vitia habeant, & singulari directione indigeant, Ergo æque omnes ad objectum Logicæ spectant. Deinde dirigibilitas primò & per se convenit operationi ut operatio est, non ut est prima, vel secunda, vel tertia, Ergo operatio dirigibilis in communi statuenda est pro objecto.

Quod si dicas primam & secundam operationem tertia contineri (tertia enim componitur ex secunda & prima, hoc est, ex propositionibus & terminis.) Respondeo, primam & secundam operationem non solùm esse dirigibilem in ordine ad tertiam, sed etiam absolutè & secundùm se: nam cognitio nostra aliquando sistit in nuda rei apprehensione, ut est cognitio definitiva, vel si apprehendam quid per

Prima & secunda operatio non solùm est dirigibilis à Logica in ordine ad tertiam, sed etiam secundam.

 modum

modum generis vel speciei, per modum universalis vel singularis, non procedendo ad alium discursum. Aliquando in simplici judicio de re, ut accidit in propositionibus per se notis, ut quòd totum majus sit suâ parte. De quolibet verum sit affirmare, vel negare: Quare cum tales cognitiones per se sint independentes à tertia operatione, æquè ac tertia operatio spectant ad objectum Logicæ, & directionem Logicam. Deinde etsi prima & secunda operatio serviat tertiæ, tamen hoc illi est per accidens: nam etiamsi non esset possibilis operatio tertia, tamen adhuc prima & secunda operatio esset, & dirigi per se posset: habet enim proprios defectus & vitia, & ex consequenti propriam directionem. Terminis etiam simplicibus qui in prima operatione apprehenduntur, per accidens est esse in Syllogismo: nam in Syllogismo spectantur, ut habent rationem majoris, minoris, vel medii termini, extra Syllogismum verò secundum se considerantur, ut sunt apprehensiones rerum, sub talibus rationibus & modis: verbi gratia, sub ratione generis, speciei, universalis, singularis, &c. quæ apprehensiones secundùm se sunt independentes à Syllogismo, neq; qui eas facit necesse est, ut de Syllogismo cogitet.

Prima & secunda operatio non ordinantur ex natura sua ad tertiam.

At inquies. Primam operationem ex natura sua ordinari ad tertiam, tum quia ex se apta est constituere tertiam, tum quia imperfecta ordinatur ad perfecta, partes ad totum. Respondeo, illa propriè ordinari ex natura sua ad alia, quæ naturam habent imperfectam, & sine alio insufficientem ad subsistendum, ut sunt partes substantiales, materia & forma, quæ ex natura sua sunt partes compositi naturalis, & sine illo non subsistunt: at tam prima quam secunda operatio subsistit sine tertia, ergo per accidens est pars tertiæ, sicut ligna & lapides per accidens sunt partes domus, quæ ex illis conficitur, cùm extra domum subsistant. Habent etiam in suo genere naturam perfectam, ut patet de definitione & propositionibus de se notis. Quod si aliquando apprehensiones sint imperfectæ, illa imperfectio est accidentalis, non essentialis, quia non est omnino clara, & evidens rei apprehensio, quales imperfectiones sunt etiam in ipsa tertia operatione. Major enim vel minor evidentia non facit discrimen essentiale, sed accidentarium.

Dico tertio. Objectum Logicę esse operationes intellectus, quà dirigibiles. Ita S. Thomas initio Peri hermenias. Occham initio suæ Logicæ. Ægydius 1. poster. tex. 27. Ratio est: quia cum Logica sit scientia dirigens operationes intellectus, propria materia, circa quam versatur, erunt operationes intellectus: nam & propter eas est inventa, & nullam aliam materiam habet proximam circa quam versetur. versatur autem circa operationes intellectus non alia ratione nisi eas dirigendo, Ergo sufficienter assignantur pro objecto Logicę operationes ut dirigibiles; nam etsi multa sint in Logica directiva, non dirigibilia, tamen illa tanquam media directionis ordinantur ad operationes ut dirigantur.

Notandum igitur est primò; nos non assignare pro objecto tres operationes intellectus, sed in communi operationes intellectus: nam tres operationes sunt species objecti Logicę, non autem ipsum objectum; objectum enim scientię debet assignari genus aliquod, cujus species, principia, proprietates in illa scientia explicentur; tale genus in Logica sunt operationes in communi; nam licet ad tres operationes omnia quę ab illis pendent, revocantur; tamen etiam ipsę habent quid superius ad quod revocentur, tanquam species ad suum genus, nempe operationes intellectus in communi.

Quod

Quod si objicias, primam operationem non esse dirigibilem, & ex consequenti non ponendam in numero aliarum operationum dirigibilium: est enim prima operatio simplex apprehensio, in simplici autem apprehensione, nec est veritas, nec falsitas, & proinde nec error: ubi autem error non est, ibi nec directio locum habet. Respondeo, ut concedamus in prima operatione non esse falsitatem, & errorem, de quo disputatione tertia, quæstione quinta dicetur, sunt tamen alia vitia & defectus, qui tolli per directionem Logicam debent. Magnum enim vitium apprehensionis est confusio, ab hoc autem confuso modo apprehendendi liberat nos Logica, tradendo rectos apprehendendi modos, per modum generis, speciei, &c. applicandi singulorum definitones & regulas.

Prima operatio est obnoxia quibusdam vitiis quæ à Logicâ tolluntur.

Notandum est secundò pro formali objecto assignari dirigibilitatem. Dicit autem dirigibilitas respectum quendam conformitatis ad regulas Logicas, secundùm quas rectæ effici possunt operationes intellectus, ita enim accidit in Logica sicut in aliquibus artibus, quæ ad efficienda sua opera utuntur formis quibusdam extrinsecis, & quasi exemplaribus operum, ad quæ deinde sua opera accommodant. Sic in arte fusoria efficiuntur formæ quædam ex luto, vel alia materia, in quas infunditur æs vel stannum, ut efficiatur statua vel campana, vel aliud opus rectum. Ita igitur in Logica, cùm ob naturalem conditionem intellectus nostri, res obscurè & imperfectè concipiamus, scire non possumus, an rectè vel non, res cognoverimus, nisi adhibeamus formas quasdam & normas rectè apprehendendi, definiendi, dividendi, argumentandi, secundùm quas intellectiones nostras examinanus & expendimus, ut si sint illis conformes, rectæ, sin minùs, vitiosæ censendæ sint; hæ autem formæ sunt vel præcepta Logica de modis cognoscendi, vel formæ seu ideæ & simulacra operationum, quæ nihil aliud sunt, quàm operationes ipsæ in abstracto, abstrahentes ab omni materia particulari, ut sunt formæ Syllogismorum, definitionum, divisionum.

Duo igitur hîc consideranda sunt. Primò rectitudo ipsa intrinseca operationum, quæ est modus quidam earum physicus, secundùm quem fiunt ab intellectu; & naturali facultate ipsius. Secundò rectitudo Logica, quæ est illa ipsa rectitudo ut facta juxta formas & regulas Logicas. Directio verò operationum est conformatio operationum ad normam & regulam Logicam. Rectitudo enim physica operationum, quatenus inducitur per potentiam physicam, hoc est, per naturalem facultatem intellectus, & actione physica, à physicis principiis procedente, est considerationis physicæ, & dicitur directio physica; quia est proprietas rei physicæ, & effectus actionis physicæ; eadem verò rectitudo physica quatenus inducitur per præcepta Logica, & ad normam & formam Logicam, est considerationis Logicæ, & dicitur directio Logica, ita ut rectitudo physica secundùm se sit physicæ considerationis, secundum conformitatem verò cum præceptis Logicæ, sit considerationis Logicæ, eamque conformitatem seu conformationem, designat dirigibilitas, quæ ponitur pro objecto formali Logicæ.

Rectitudo Physica quatenus inducitur in operationes per præcepta logicæ considerationis.

Et quidem in iis actionibus quas intellectus noster perfectas efficit, ut sunt judicia & discursus lumine naturali noti, non eget rectitudine Logica, sed physicè tantùm facit rectas suas operationes; at in aliis omnibus judiciis & discursibus, qui non sunt lumine naturali noti, eget directione Logicâ, seu conformatione actionum suarum cum regulis & formis Logicis. Ex quo patet rectitudinem physi-

cam operationum, solùm accidentaliter & extrinsecè dependere à rectitudine Logicâ.

Potest autem id aliis quoque exemplis illustrari. Idem enim opus potest produci & à natura & ab arte, & quatenus à natura producitur, erit naturale & physicum, quatenus ab arte erit artificiale; ut patet in auro naturali, & arte chymica facto. Aut si Deus infunderet intellectui nostro lumen aut species perfectas, per quas sine regulis Logicis faceret suas operationes rectas, eæ operationes essent ejusdem rationis cum istis, quæ sunt rectæ ex arte Logica, & tamen essent rectæ solùm naturaliter & physicè, quia in sui effectione non dependerent á formis & regulis Logicæ. Itaq; eadem rectitudo operationum est & naturalis & artificialis, naturalis secundum se, artificialis per respectum ad formas, & regulas Logicas: quod idem in omnibus etiam aliis operibus artificialibus accidit, nam omnes artes inducunt in materiam formam aliquam physicam, quæ est accidens secundùm se physicum: verbi gratiâ, figura arcæ vel scamni, verùm ea figura dicitur artificialis, quatenus inducitur per principia & regulas artis, quæ denominatio (ut patet) est merè extrinseca.

Rectitudo operationum logica activè sumpta dicit præcepta logica.

Passivè verò sumpta dicit rectitudinem operationū ut conformem præceptis logicis.

Rectitudo passivè non activè sumpta est ratio formalis objecti Logicæ.

Notandum est tertiò, quid sit rectitudo Logica, & quomodo se habeat ad objectum Logicæ. Et quidem in cōmuni definiri potest, rectitudo arte facta; rectitudo enim quæ inducitur per artem & præcepta Logica, est rectitudo Logica. Porrò si activè sumatur, dicit præcepta Logica, & formas Logicas operationum, quibus diriguntur operationes; si verò passivè sumatur, dicit rectitudinem operationum conformem præceptis & formis Logicis, seu ut directam per artem & præcepta Logica. Rectitudo ergo primo modo sumpta non pertinet ad objectū formale Logicæ, quia præcepta Logica, & formæ operationum habent se extrinsecè ad operationes dirigibiles, per modum enim causę efficientis efficiunt rectas operationes, unde sunt causa quædam extrinseca objecti Logici: si verò sumatur secundo modo, tunc præcepta & formæ Logicæ non pertinent ad objectum, ut ratio formalis objecti, vel ut pars rationis formalis, sed ut quid essentialiter connotatum à ratione formali, seu tanquam id per ordinem ad quod sumitur ratio formalis: nam rectitudo operationum, non nisi ut conformiter fit ad regulas & formas Logicas, est objectum formale Logicæ, & per hunc respectum ad formam Logicam: per hanc enim connotationem & respectum rectitudo illa fit Logica, nempe quia fit & inducitur per regulas Logicas. Ratio ergo formalis objecti Logicæ est rectitudo illa operationum intrinseca, quatenus est talis per respectum ad regulas Logicas.

Operationes non substant formis seu regulis logicis nisi tanquam principiis effectivis.

Quod si objicias, operationes ut substant regulis Logicis, sunt objectum formale, Ergo regulę ipsę sunt ratio formalis objecti. Respondeo, operationes non substare regulis Logicis tanquam rationi formali objecti, sed tanquam principiis efficientibus directionem. Quod si instes, Logicam considerare formas operationum, nempe formam definitionis, Syllogismi, divisionis, ergo formæ Logicæ sunt objecta Logicę. Respondeo, formas Logicas considerari in Logica, ut instrumentum & media, & causas efficientes directionis objecti Logici, unde referuntur ad objectum Logicę extrinsecè per modum causæ efficientis.

Ex quibus patet rectitudinem passivam non activam pertinere ad objectum formale Logicæ, quod etiam indicat ipsum nomen dirigibilitatis, quod significat directionem passivam, nam activa directio spectat ad operationes dirigentes, passiva ad dirigibiles. Objectum autem Logicæ non sunt operationes dirigentes, sed

ſed dirigibiles. Secundò, directio activa in Logica ordinatur ad paſſivam tanquam medium ad finem, cauſa ad effectum; ratio autem formalis objecti eſt illa, ad quam cætera ordinantur, ipſa verò non ordinatur ad alia. Tertiò, in ſcientiis dirigentibus pro objecto ſtatui debet id quod dirigitur, non id quod dirigit, ut patet tum inductione, tum ratione; inductio eſt in omnibus artibus, nam objectum artis ſtatuariæ non eſt forma illa ficta ſtatuæ, per quam ſtatua efficitur, neque alia inſtrumenta ad ſtatuam efficiendam, ſed ſtatua formabilis per artem; objectum medicinæ non ſunt pharmaca inducentia ſanitatem, ſed corpus ſanabile per artem, &c. Ratio verò eſt, quia id quod dirigit, ordinatur ad id quod dirigitur per modum cauſæ efficientis, vel inſtrumentalis, quocirca ipſum non eſt objectum, ſed ordinatur ad objectum: pari ergo ratione in Logica modi & formæ Logicæ ſunt, id quod dirigit operationes intellectus, non quod dirigitur; non igitur ſunt objectum Logicæ, ſed quid ordinatum ad objectum Logicæ.

Sed objicies primò. Operationes intellectus ſecundùm omnem conſiderationem ſunt objectum Phyſicæ; ergò nullo modo ſtatui poſſunt objectum Logicæ. Antecedens probatur: nam inprimis quoad ſubſtantiam, ſunt Entia Phyſica, ſunt enim actus animæ rationalis quæ eſt forma Phyſica: deinde quoad rectitudinem ſunt quid Phyſicum, quia rectitudo illa eſt modus quidam, & accidens Phyſicum operationum: effectio verò operationum eſt etiam Phyſica, qui fit virtute Phyſica, & naturali intellectus; nam etiam tunc cùm fiunt ex directione Logica, Phyſicè fiunt ab intellectu, ſicut & aliæ operationes non directæ à Logica.

Operationes intellectus quomodo ad Phyſicam ſpectent.

Reſpondeo, ſubſtantiam & rectitudinem, & effectionem operationum eſſe Phyſicam ſecundùm ſe, nihilominus ars & præcepta Logica non ſunt principium rectitudinis phyſicum, ſed inventum ab intellectu, patet hoc in omnibus arte factis: nam in arca non ſolùm materia eſt Phyſica, ſed & forma arcæ, & effectio arcæ, quæ fit per potentiam, & vires Phyſicas artificis; nihilominus ut hæc figura procedit ex principiis & directione artis eſt artificiata, cùm hoc modo procedere ab arte, non ſit illi naturale, ſed ab intellectu excogitatum & inventum, & ſecundùm hoc pertinet arca non ad Phyſicam ſcientiam, ſed ad artem fabrilem.

Objicies ſecundò. Potius operationes directæ ſtatuendæ ſunt pro objecto Logicæ, quàm operationes dirigibiles; tum quia operationes dirigibiles ordinantur ad directas, tanquam ad finem, ideò enim diriguntur, ut fiant rectæ, id autem ſtatui debet pro objecto, ad quod alia revocantur; tum quia objectum debet ſignificari perfecto modo, non imperfecto, operationes autem dirigibiles ſunt imperfectæ quoad rectitudinem, rectæ autem ſunt perfectæ; tum quia artis ædificatoriæ objectum non ſtatuitur domus ædificabilis, ſed domus abſolutè. Denique operationes rectæ & dirigibiles conveniunt in una ratione formali, quia ſunt tales per regulas & formas Logicas: Ergo utræque pertinent ad Logicam, quia pertinent ad unam rationem formalem objecti, vel ergo pertinent æquè immediatè, vel una reducetur ad aliam: ſi primum, objectum Logicæ non erunt operationes dirigibiles, ſed aliquid ſuperius, complectens tam dirigibiles, quàm directas: ſi ſecundum, cùm rectæ non reducantur ad dirigibiles, ſed dirigibiles ad directas, ſtatuendæ erunt pro objecto Logicæ operationes rectæ.

Operationes dirigibiles ordinantur ad rectas ut ad finem ſecundarium.

Reſpondeo. Cùm Logica ſit eſſentialiter habitus directivus inventus propter operationes dirigendas, non propter directas, rectè ſtatui pro ejus objecto operatio-

nes dirigibiles, non verò directas. Unde ad primam probationem dico, operationes dirigibiles ordinari ad rectas, tanquam ad finem consecutivum & secundarium. Logica enim docens primò & per se intendit formare & tradere modos dirigendarum operationum, per quos possint fieri rectæ, quocirca considerat illas ut fiunt, non ut factæ sunt rectæ, hoc enim deinde sequitur ut effectus directionis. Ad secundam: objectum debet significari perfecto modo, qui tamen sit conveniens illi scientiæ; atqui operationes rectæ non sunt conveniens objectum Logicæ, sed operationes dirigibiles: quia, ut dictum est, Logica inventa est ad dirigendas operationes, non ad contemplandas jam directas, nisi consequenter, ut etiam in omnibus artibus accidit. Ad tertiam etiam: objectum artis ædificatoriæ est domus ædificanda, non domus absolutè. Ad quartam: utræque operationes pertinent ad objectum Logicæ, sed dirigibiles primariò, & immediate, quia propter eas inventa est Logica, rectæ verò secundariò & consequenter, quatenus eædem regulæ & formæ Logicæ, quum erant in operationibus cùm dirigerentur, spectari etiam possunt in factis jam & directis.

Operationes dirigibiles ordinantur ad rectas ut ad finem secundarium.

Et ex dictis sequitur, pro objecto Logicæ non assignandas esse operationes, quæ diriguntur, aut quæ sunt jam directæ, sed quæ sunt dirigibiles: quia finis & officium proprium Logicæ est, tradere modos & formas efficiendarum seu dirigendarum operationum, ut per eos dirigi possint; applicare autem actu hos modos & formas operationibus, & uti illis, non est Logicæ docentis, sed utentis. Quocirca objectum Logicæ docentis non sunt operationes, quæ diriguntur, vel directæ sunt, quia actualis directio ad usum Logicæ, non ad doctrinam spectat, estque effectus quidam & finis Logicæ secundarius.

An operationes rectæ in communi sint objectum Logicæ?

Sed restat difficultas, An saltem operationes rectæ in communi, abstrahendo à dirigibilibus & directis, à fieri & facto esse, possint statui pro objecto Logicæ? ita enim videtur quibusdam recentioribus. Primò, quia objectum scientiæ debet esse quid commune omnibus, quæ tractantur in scientia. Atqui in Logica tractatur tam de dirigibilibus, quàm de directis operationibus. Ergo objectum Logicæ debet utrumque comprehendere, & esse veluti genus ad utrumq;: tales sunt operationes rectæ in communi. Minor patet: quia per easdem regulas per quas Logicus cognoscit operationem hoc vel illo modo dirigibilem aut dirigendam, cognoscit etiam fuisse bene directam, utpote conformem iisdem regulis Logicis. Secundò, quia operationes rectæ in communi, ut abstrahunt à dirigibilibus & directis, sunt considerationis Logicæ, siquidem à consideratione Logica, quam participant, dicuntur rectæ. Sicut enim operationes dirigibiles ideò sunt considerationis Logicæ, quia substant rectitudini Logicæ, ita & operationes rectæ in communi, quia à rectitudine Logica dicuntur rectæ, sunt considerationis Logicæ. Porrò, secundùm leges objecti non genus debet reduci ad speciem tanquam ad objectum, sed species ad genus, ut author est *Aristoteles* 1. *poster.* Ergò non operationes rectæ in communi reduci debent ad dirigibiles tanquam ad objectum, sed contrà dirigibiles ad rectas, sicut species ad genus, pro objecto enim statuendum est summum aliquod genus scibile habens sub se species. Tertiò explicari & probari id potest exemplo caloris: sicut enim aliud est calorem esse, aliud fieri, aliud factum esse, ita & aliud est operationem esse rectam, aliud dirigibilem, aliud directam; & sicut calor absolutè non reducitur ad calorem in fieri, sed contrà, ita operatio recta non est reducenda

cenda ad dirigibilem, sed è converso. Ex quo sequitur operationes dirigibiles esse unam tantùm speciem objecti Logicæ, non verò totum, & adæquatum objectum.

Verùm hæc opinio non est admittenda. Primò, quia habitus directivi objectum adæquatum est dirigibile, cùm ergo Logica sit habitus objecti directivus, ejus objectum adæquatum erit dirigibile. Antecedens probo primò inductione. Etenim intellectivi objectum adæquatum est intelligibile, visivi visibile, motivi mobile, calefactivi calefactibile. Ergo & directivi dirigibile. Deinde habitus practici objectum adæquatum est agibile vel factibile. Si enim habitus sit activus, versatur circa agibile, si factivus circa factibile, ut passim docet *Aristoteles 6. Ethic.* cùm ergo habitus intellectivus sit practicus, vel quasi practicus, necesse est ejus objectum adæquatum esse dirigibile; & sicut habitus activi objectum non est commune agibili & acto, sed agibile tantùm; ita & habitus directivi objectum, non est directum, vel quid commune dirigibili & directo, sed tantùm dirigibile. Adhæc habitus denominatur à suo objecto, practicus à practico objecto. Atqui objectum non est practicum, nisi ut substat praxi, seu ut est operabile. Ergo omnis habitus practici objectum est operabile, hoc est agibile vel factibile, quomodo etiam *Aristoteles 6. Ethic.* & alibi assignat objecta habitibus practicis: v.g. agibile, factibile, eligibile. Similiter & fines eorundem habituum assignat actionem vel factionem. Si igitur proportionaliter de Logica est loquendum, assignari illi debet pro objecto dirigibile, non rectum in communi.

Habitus directivi objectum adæquatum est dirigibile.

Et sanè cùm in omnibus artibus possit considerari & rectitudo in communi, & rectitudo inducibilis, & rectitudo inducta, nusquam tamen *Aristoteles* aut quispiam alius assignavit arti pro objecto rectum in communi, sed dirigibile, quod planè ostendit istorum sententiam, esse sententiæ & doctrinæ *Aristotelis* minùs conformem.

Responderi potest primò. Praxim esse quidem objectum formale habitus practici, sed non nisi ut illa praxis rectè, vel secus fieri potest: cùm igitur secundùm rectitudinem tripliciter considerari possit, primò ut rectè fit, secundò ut rectè facta est, tertiò absolutè ut recta, hac solùm ratione tertiâ est adæquatum objectum habitus practici, sub aliis verò rationibus particularibus, nempe ut fit, vel ut facta est, est inadæquatum & particulare objectum ejusdem habitus. Sed hæc responsio & *Aristoteli*, & rationi repugnat. Non enim *Aristoteles* ignorabat, has tres considerationes, & tamen nusquam assignavit pro objecto habitus practici rectum in communi, sed tantùm agibile vel factibile. Deinde aliud est istas tres considerationes posse fieri absolutè, aliud eas fieri ab habitu operativo & practico: Habitus enim operativus & practicus pro fine proximo & adæquato habet operationem, hoc est actionem vel factionem, non verò considerationem rerum actarum vel factarum. Quocirca ad habitum practicum per se solùm spectat actio vel factio, consideratio verò rerum actarum vel factarum, vel consideratio rectitudinis in communi, non per se, sed consecutivè & reductivè, ac per quandam intentionem spectat ad habitum practicum, ut mox dicam.

Responderi potest secundò. Negando Logicum habitum esse essentialiter directivum, sed rectum: hoc est, cognoscitivum rectitudinis Logicæ, sive in ordine ad directionem faciendam, sive post directionem jam factam. Et sanè meo indicio

nihil magis consequenter respondere possunt isti autores pro dicta sententia. Verùm neque hæc responsio admitti potest. Primò, quia evertit receptam definitionem Logicæ, quæ est esse habitum directivum operationum intellectus, & cùm aliam essentiam isti Logicæ tribuant, quàm communiter tribuatur, fit ut non de eadem Logica loquantur, de qua est controversia, sed de quadam alia à se conficta. Secundò evertit omnem doctrinam *Aristotelis* & Peripateticorum de objecto habituum practicorum, omnes enim objectum habitus practici constituunt agibile vel factibile, non actum aut factum, vel commune acto aut facto, agibili & factibili. Tertiò, si Logicæ assignandum est objectum rectum, non dirigibile, pari ratione arti & prudentiæ, & omnibus habitibus practicis assignandum esset objectum rectum abstrahendo ab agibili & factibili, essentque mutandæ definitiones habituum practicorum, neque definiendi essent Habitus cum vera ratione activi vel factivi, ut definivit *Aristoteles* 6. *Ethic.* sed habitus recti abstrahendo ab activo & factivo, ita ut in ordine ad rectitudinem in communi, non verò in ordine ad actionem & factionem definiendi essent: quod esset omnia perturbare. Ex quo patet rectitudinem in communi posse quidem abstrahi à directione activa & passiva, non tamen posse assignari pro objecto habitus practici: non enim rectitudo in communi est objectum habitus practici, sed rectè agibile vel factibile, neque habitus practicus considerat rectitudinem in abstracto, sed practicam, id est, in opere ponendam vel ponibilem.

Rectitudo in communi non potest assignari pro objecto Habitus practici.

Secunda ratio propter quam admitti non debet hæc sententia est, quia finis & objectum in practicis coincidunt ex communi sententia. Distinguit enim *Aristoteles* practicum & speculativum, ex fine: speculativi enim finis est veritas, practici opus, seu actio vel factio; qui etiam fines sunt simul objecta tam speculativi, quàm practici. Cùm igitur habitus directivus sit practicus, vel quasi practicus, finis ejus erit actio vel factio, seu directio operationum, ac ex consequenti directio per modum actionis erit planè formale objectum habitus directivi, non igitur rectè statuitur objectum abstrahens à directione.

Quod si objicias *Aristotelem* docere 1. *magn. moral. c. ult.* in habitu activo non esse alium finem, præter actionem, in factivo verò præter factionem dari alium finem, nempe opus effectum per factionem, ut est domus post ædificationem relicta. Respondeo, habituum factivorum finem non esse efficere nudam factionem, sed opus permanens post factionem, verùm illud opus non est finis, nisi mediante factione, & quatenus ex factione sequitur, & sic non repugnat præter factionem dari finem alium à factione distinctum, qui tamen sit factionis effectus, & quatenus ex factione consequitur, spectet ad habitum factivum. Quare domus ut domus est finis habitus practici ut factionem consequitur, & est subordinatus factioni, tanquam proximo & principali fini, is enim ex quo alii dependent & consequuntur, dicitur principalis finis. Talis finis artis: v. g. ædificandi est ædificatio, in hoc enim consequendo totum laborem & artificium suum ponit, eoque acquisito consequuntur sine alio novo artificio & labore artis alii fines, nempe habitatio, vel lucrum, &c. quanquam Logica, cùm non relinquat opus post se, non habet talem finem, qui sit à directione distinctus.

Operationes rectæ non per se, sed reductivè sunt objectum Logicæ.

Tertia ratio. Quia operationes directæ non sunt per se & primarium objectum Logicæ, sed reductivè & secundariò. Primò, quia circa operationes directas non habet

habet Logica actum nisi reflexum, quo cognoscit illas operationes rectè à se factas fuisse. Cùm igitur solus actus directus circa objectum per se & primariò spectet ad quemlibet habitum, actus verò reflexus non nisi per accidens & secundariò, consequens est etiam objectum actus reflexi per accidens & secundariò spectare ad habitum Logicum, proinde non debere poni ut speciem objecti Logici, sed ut quid reductivè se habens ad objectum. Confirmatur. Quia habitus directus & reflexus sunt distincti specie, cùm habeant distincta specie objecta: nam directi objectum est res quæ cognoscitur, reflexi objectum est ipsa cognitio rei: unde habitus directus per seipsum, & per suos actus non potest reflectere se, sed per alium habitum adjunctum, ac proinde per accidens, ut docetur in libris de Anima. Deinde nulla scientia per se loquendo habet pro objecto suo seipsam, & actus suos, sed tantum objecta suorum actuum: Ergo nec ad Logicam per se spectat reflectere se supra suos actus, hoc enim esset habere seipsam pro objecto. Quocirca & *Aristoteles* 1. *Phys.* t. 8. negat scientiam particularem probare posse principia sui objecti, sed id vel ad alteram scientiam, vel ad communem spectare, communem intelligendo Logicam vel Metaphysicam, quæ habent objecta universalissima, sub quibus objecta aliarum scientiarum particularium comprehenduntur. Quare scientiis particularibus negat *Aristoteles* hos actus reflexos. Tertiò, operationes non cognoscuntur esse rectè factæ, nisi per ordinem ad directionem præcedentem: quia enim domus dum fieret, rectè & secundùm regulas artis fiebat, idcirco etiam postquam facta est, dicitur recta, neque ad id novo artificio opus est, sed solùm extensione artis, quæ est de directione, cùm ergo per accidens sit scientiam extendi & applicari ad opus jam factum, fit ut per accidens etiam spectet ad Logicam consideratio operationum directarum, per se verò solùm spectet directio ipsarum, in fieri. Nam ut dictum est, cognoscuntur esse rectè factæ, per illam eandem scientiam, quæ est de directione, extensam & applicatam ad opus factum. Quartò, id quod consequitur ad aliquod objectum, non ponitur per se pro objecto principali, neque tanquam species illius objecti, sed reducitur ad objectum, ut quid consequens ad ipsum. Sic proprietates Physicæ non statuuntur pro objecto Physicæ, nec enim sunt corpus naturale, aut species illius, sed reducuntur ut proprietates consequentes corpus naturale; cùm igitur esse directum consequatur ad directionem, sicut factum esse ad fieri, actio enim est quodammodo causa sui termini, qui per eam fit, operationes directæ non debent poni tanquam objectum per se Logicæ, sed reduci debent ut quid consequens ad objectum.

Nulla scientia habet pro objecto seipsam.

Ad primum argumentum primæ sententiæ Respondeo. Operationes directas non spectare per se ad objectum Logicæ, sed consecutivè & reductivè ut dixi; tum quia consequuntur ad directionem, tum quia non alia scientia sciuntur præterquam scientia de directione, extensa & ipsis applicata: non ergo possunt spectare tanquam species objecti, distinctæ enim species objecti fundant distinctas specie scientias, directæ autem operationes sciuntur per eandem scientiam quæ est de dirigibilibus. Cùm verò dicitur objectum scientiæ comprehendere omnia quæ tractantur in illa scientia, distinguendum est de modo comprehendendi: quædam enim per se comprehenduntur, ut sunt species objecti, de quibus objectum in Quid prædicatur, quædam verò consecutivè, ut sunt ea quæ consequuntur ad objectum, nec sunt idem cum ipso, ut sunt affectiones & proprietates objecti,

quo etiam modo operationes ut directæ, sunt quid consequens ad directionem, & effectus quasi quidem directionis.

Logica rectitudinem practicè considerat.

Ad secundum respondeo. Rectitudinem in communi abstrahentem à fieri & facto esse non esse per se considerationis Logicæ, sed reductivè; quia Logicus non quocunque modo considerat rectitudinem, sed practicè, vel quasi practicè, hoc est, ut factibilem, & inducibilem in operationes, idque Logicæ commune est cum omnibus habitibus practicis, qui non habent pro objecto rectitudinem in communi, sed rectitudinem agibilem vel factibilem. Pertinet igitur rectitudo illa ad Logicam per modum principii constituentis objectum Logicæ, verè enim rectitudo illa ut subjicitur praxi vel operationi, intrat & constituit objectum formale Logicæ. Dicimus autem rectitudinem in communi abstrahere à fieri & facto esse, non ea abstractione, qua genus abstrahit à speciebus, rectitudo enim in fieri & in facto esse, est una & eadem specie; sed est abstractio rei à modis, ad eum modum quo abstrahimus calorem à fieri & facto esse, non tanquam genus à speciebus, sed tanquam eandem rem à suis modis accidentalibus.

Esse fieri distinguitur ab esse facto.

Ad tertium. Secundùm diversas considerationes potest unum reduci ad aliud. & illud aliud reduci ad ipsum. Rectitudo ergo si consideretur ut res quædam, & fieri ac factum esse ut modi quidam ipsius, sic fieri & factum esse reducuntur ad rectitudinem, vel modi ad rem cujus sunt modi, si verò consideretur rectitudo in ordine ad objectum practicum constituendum, sic rectitudo reducitur ad operationes dirigibiles per modum principii formalis illas constituentis in ratione objecti practici, vel quasi practici, rectitudo enim ut factibilis est objectum practicum.

Noto autem in iis actionibus, in quibus relinquitur opus aliquod post actionem, distingui esse fieri & factum esse, ut patet in calore, qui habet suum esse, extra fieri & factum esse, & in domo cujus esse manet transacta ædificatione. At in iis actionibus quæ non relinquunt opus post se, idem est fieri & esse, quia non sunt nisi cùm fiunt, & in fieri consistunt: sic esse saltationis est fieri, tunc enim est cùm fit, & quando fieri desinit, desinit esse; talis etiam est rectitudo operationum, quæ tunc solùm est à parte rei cùm fit, sicut & operationes ipsæ in fieri consistunt, & non sunt nisi dum fiunt.

QUÆSTIO II.

An Entia rationis sint necessaria ad operationes intellectus dirigendas.

Partis negantis. Arg. 1.

QUidam recentiores Entia rationis à tota Logica omnino rejiciunt. Si enim ad Logicam pertinerent, id esset propterea, quod ad dirigendas operationes intellectus essent necessaria. At non sunt, inquiunt necessaria, imò nec utilia, Ergo non spectant ad Logicam. Minorem probant Primò, quia nec *Aristoteles*, nec veteres illi Philosophi, qui de rebus Logicis tractârunt, ullam mentionem Entium rationis fecerunt; Recentiores verò plurimi, post accuratam rei discussionem, ea exploserunt,

exploserunt, & in Logica regulas & præcepta de modis realibus recto cognoscendis, non de modis à ratione excogitatis tradiderunt.

Secundò, quia quæ in Logica trectantur de proprietatibus rerum, quæ rebus conveniunt ab intellectu, ea non per entia rationis, sed per denominationes extrinsecas, à tali vel tali cognitione, verè & sufficienter explicari possunt: v. g. esse prædicatum vel subjectum est, denominari ab actu intellectus prædicantis & subjicientis, esse genus vel speciem, est tali vel tali ratione cognosci ab intellectu: quo fit ut non relinquatur locus Entibus rationis. *Argum.* 2.

Tertiò: quia entia rationis sunt inepta ad dirigendas operationes intellectus; non enim ideò operatio est recta, quia habet talia Entia rationis, sed ideò habet Entia rationis debita operationi rectæ, quia ipsa est recta, idque non solùm ex natura rei loquendo, sed etiam quoad nos: nos enim non aliunde cognoscimus Entia rationis recta, nisi quia debentur operationi rectæ, & ea postulat operatio recta: prius ergo cognoscimus naturam operationis rectæ, tum inferimus talia Entia rationis deberi rectæ operationi, ita ut rectitudo Entium rationis tota pendeat, tam secundùm se, quàm secundùm nos à rectitudine operationum: quare melius est, ut de rectitudine ipsius operationis secundum se præcepta in Logica dentur, quàm de rectitudine Entium rationis. 3

Quod si quis dicat, sicut rectitudo styli ex rectitudine umbræ cognoscitur, licèt rectitudo umbræ causetur à rectitudine styli, & pendeat ab illa, ita ex rectitudine entium rationis cognoscitur rectitudo operationis. Contrà, nunquam potest explicari rectitudo entium rationis, nisi explicetur prius rectitudo operationum: verbi gratiâ, recta propositio est illa, non cujus termini habent relationem prædicati & subjecti, sed in qua tribuitur id, quod rei natura postulat; imò illud si dicatur, debet probari per hoc; ideò enim convenit terminis rectitudo prædicati & subjecti, quia id natura rerum ipsarum postulat, quare non potest rectitudo Entium rationis adhiberi ad rectitudinem operationum demonstrandam. Neque exemplum styli & umbræ id probat, nam est magnum discrimen inter Ens rationis & umbram; in umbra enim rectitudo facilius animadvertitur, cùm per planum fundatur, quàm in stylo. At rectitudo entium rationis est obscurior, & probari debet per rectitudinem operationum.

Quartò, tam præcepta Logica, quàm operationes ipsæ considerantur in Logica sine ullo respectu ad Entia rationis, verbi gratiâ, propositio non definitur, quæ rectas habet relationes prædicati & subjecti, sed in qua unum de altero enunciatur, ita ut natura rerum postulat. Syllogismus etiam non definitur is, ad quem rectè relationes, majoris, minoris, & medii termini consequuntur, sed in quo quibusdam positis, necesse est aliud evenire. 4

Ex quibus inferunt, verum modum dirigendi operationes intellectus esse, quem tradit *Boëtius* initio *Porphyrii* à se translati. Homines primum advertere cœperunt se aliquando errare, aliquando non, idque adverterunt ex conformitate suorum discursuum, cum experientia rerum sensatarum, & cum consensu aliorum hominum, præcipuè prudentiorum. Observabant igitur modum, quem in suis discursibus tenebant, & quod illis deesset quos malos comperiissent, atque ita notando proprietates boni discursus, & effectus mali, facta est universalis observatio modi & proprietatum boni discursus.

Opposita

Entia rationis sunt necessaria ad directionem operationum.

Opposita sententia est aliorum, qui dicunt Entia rationis omnino necessaria esse rebus Logicis, & ad operationes intellectus dirigendas, quam sententiam hactenus in Scholis fuisse communem testatur Ruvius in quæstione de objecto Logicæ. Pro qua notandum est, eam esse imperfectionem nostri intellectus, ut vix aliquid cognoscamus, nisi sub aliquo modo rationis, hoc est, sub aliqua negatione, vel relatione, quæ non nisi per rationem existit: si haberemus cognitionem rerum perfectam, ut Angeli, hoc est adæquatam rebus, ita ut totam rem, & eo modo quo in se est, uno intuitu penetraremus, non essemus ita subditi entibus rationis in cognitione; at quia imperfectè res cognoscimus, hoc est limitatè & inadæquatè, dividendo unam rem in multos conceptus, ex hac limitatione conceptuum provenit primò, ut res sub certis abstractionibus concipiamus, longè aliter quàm sint in re; quæ enim sunt in re conjuncta, nos per conceptum disjungimus, abstrahendo unum ab alio, & unum sine alio considerando, animal, verbi gratiâ, in homine concipimus, abstrahendo à rationali, licèt in re sit idem cum rationali, accidens secundùm se in abstracto cogitamus, nihil cogitando de subjecto. Porrò hæc abstractio quamvis, ut se tenet ex parte intellectus, est actio realis intellectus abstrahentis & considerantis unum sine alio; tamen ut se tenet ex parte objecti, est Ens rationis: objectum enim abstractum dicit negationem & exclusionem eorum à quibus abstrahitur, quæ negatio solùm per intellectum rebus convenit, & idcircò est Ens rationis.

Intellectus humanus in 2. & 3. operatione res concipit secundum habitudinus rationis.

Sequitur secundò, quòd cùm intellectus res sic limitatè conceptas conjungit inter se in secunda vel tertia operatione, concipit illas secundùm quasdam habitudines, quas ut sic conceptæ & abstractæ habent, nempe sub habitudine prædicati vel subjecti, generis vel speciei, antecedentis vel consequentis, quæ habitudines cum conveniant rebus, non ut existunt in re, sed ut sunt conceptæ ab intellectu, sunt proculdubio rationis, non reales: verbi gratiâ, cùm intellectus vult prædicare animal de homine, non temere id facit, sed propter habitudinem, quam videt in animali sic concepto & abstracto ad hominem, quæ habitudo est generis & prædicati; cùm verò ista habitudo conveniat animali non ut in re existit, sed ut est abstractum per intellectum à singularibus, idcirco non est realis, sed rationis: quæcunque enim conveniunt rei ut est concepta ab intellectu, sunt Entia rationis: nam quod dicitur ex natura rei convenire animali, ut possit tribui homini, distinguendum est, animali enim ut concepto per intellectum, non autem absolutè ut est extra intellectum, convenit ut possit tribui homini, sed ex natura animalis sic concepti & abstracti convenit ei posse prædicari de homine, quod quid aliud est, quàm animali, ut substat tali modo essendi in intellectu, convenire ut prædicetur?

Necessitas Entium rationis in Logica.

Hoc igitur fundamento posito, Dico primò, Entia rationis esse rebus Logicis necessaria: necessarium enim est Logicæ scire modos concipiendi, sub quibus res concipit & cognoscit intellectus noster; hoc enim est præcipuum Logicæ objectum; atqui intellectus noster ob imperfectam & limitatam suam cognoscendi rationem, nihil ferè cognoscit, nisi sub aliquibus modis rationis, ut dictum est: nam limitatè cognoscendo, partim disjungit, quæ sunt in re conjuncta, partim conjungit res sic disjunctè conceptas per prædicationem & illationem. Uterque autem modus est rationis, prior quidem est abstractio, posterior relatio fundata in re, ut concepta est ab intellectu; necessarium ergo est in Logica cognosci

Enti-

entia rationis, ita ut sine illis nihil præstari in Logica possit: nam & operationes quæ debent dirigi, propter limitatum earum modum cognoscendi, non possunt nisi sub certis modis rationis considerari, & media ad illas dirigendas, hoc est, regulæ Logicæ consistunt in explicatione, & definitione horum modorum rationis. Quare cùm tria sint in qualibet scientia, subjectum de quo fit demonstratio, proprietates quæ demonstrantur de subjecto, causa per quam tales proprietates de tali subjecto demonstrantur; hæc omnia in Logica sub certis modis rationis considerantur: verbi gratia, syllogismus consideratur, ut constat ex terminis certo modo abstractis, & certum inter se respectum habentibus, prædicati, subjecti, majoris, minoris, medii, antecedentis, consequentis. Hi enim respectus cùm sint respectus rerum conceptarum quatenus conceptæ sunt, sunt respectus rationis. Similiter syllogismus consideratur, quòd sit in modis primæ, secundæ, & tertiæ figuræ, quæ omnia involvunt etiam modos rationis. Conclusio etiam dicit habitudinem ad præmissis, quæ habitudo cùm sit respectus rerum sub certis modis rationis conceptarum, ad alias res, sud certis itidem modis conceptas, est proculdubio habitudo rationis. Non dico autem conclusionem esse Ens rationis (est enim actus realis intellectus concludentis) sed necessariò fieri sub certis modis rationis, sub quibus termini tam secundùm se, quàm in ordine ad alios terminos concipiuntur. Denique principia syllogismorum sunt illa duo, Dici de omni, & Dici de nullo, seu principium aliud, omne quod prædicatur vel negatur de prædicato, prædicatur vel negatur de omni eo de quo prædicatum illud affirmatur, in quo principio manifestum est considerari modos rationis prædicandi & subjiciendi. Idem etiam ostendi potest de aliis operationibus intellectus, ut de definitione, quæ ut tractatur à Logico, debet constare ex genere & differentia, habitudo autem generis & differentiæ convenit rei, non ut est extra intellectum, sed ut est concepta ab intellectu. In enuntiatione etiam ut à Logico consideratur, debent concipi termini sub ratione prædicabili, subjicibili, & sub ratione copulæ, qui modi sunt entia rationis, cum conveniant rebus, non ut sunt à parte rei, sed ut sunt conceptæ ab intellectu.

Dico secundò. Per Entia rationis dirigi operationes intellectus. Ratio est, quia operationes intellectus tunc diriguntur, quando explicatur modus debitus operationum, quo fieri debent, atqui modi operationum nostrarum, sunt modi quidam rationis, nempe varii modi abstrahendi & conferendi res abstractas inter se, ergo dum hi modi rationis explicantur in Logica, diriguntur operationes intellectus. Nam quod dicitur modos istos convenire rebus propter naturam rerum conceptarum, id verum est fundamentaliter, formaliter enim per intellectum conveniunt. Neque verò cùm dicimus entia rationis dirigere operationes intellectus, id eo sensu accipimus, ut quicunque conceperit aliquod Ens rationis, statum eo ipso cognoscat, quæ sit recta operatio, quod prior sententia dicebat, sed quod, cùm omnes operationes nostræ fiant cum certis modis rationis, eæ dirigi non possunt, nisi cognoscantur & explicentur illi modi rationis; & in hoc consistit tota necessitas Entium rationis ad dirigendas operationes.

Dico tertiò. Entia rationis ad Logicam pertinent, quatenus dirigunt operationes intellectus, ad alias verò scientias aliis modis; ad Metaphysicam quidem, ut sunt quædam entia, est enim Metaphysicæ proprium Ens ut Ens considerare, ac ex consequenti omnia Entia sub ratione Entis. Ad Physicam autem ut ab intellectu fieri possunt.

Solvuntur argumenta 1. sententiæ. Veteres Philosophi meminerunt Entium rationis.

Porro ex his facile est respondere ad argumenta primæ sententiæ. Ad primum: tam Aristotelem, quàm omnes Philosophos veteres, cùm de rebus Logicis tractarent, meminisse Entium rationis: adhibuerunt enim semper terminos significantes Entia rationis, ut Genus, Speciem, Definitionem, Divisionem, figuras syllogisticas, Prædicatum, subjectum, majorem, minorem, medium terminum, quæ omnia sunt res conceptæ sub modis rationis. Quod verò ad nomen Entis rationis attinet, Aristoteles illud vocat Ens in anima, quem sequuntur Græci; Arabes autem, ut Avicenna & Averroes vocant secundas intentiones. Latini communiter vocant entia rationis. Illi verò recentiores qui entia rationis rejecerunt, non accuratè rem considerarunt: negare enim entia rationis, est negare, intellectum cognoscere res sub his modis: qui solùm in intellectu existunt, & à parte rei non conveniunt rebus, sed ut conceptæ sunt ab intellectu, quod negare cùm absurdum sit, idcirco non nisi absurdissimè Entia rationis negari possunt. Deinde negari non potest præcepta Logica esse de modis abstrahendi, & de rerum sic abstractarum diversis inter se habitudinibus Prædicati, subjecti, antecedentis, consequentis, &c. quæ esse Entia rationis, patet, quia tales modi conveniunt rebus non ut in se sunt, sed ut conceptę sunt, & ex vario modo concipiendi oriuntur.

Denominationes ab actu intellectus duplices.

Ad secundum respondeo. Denominationes ab actu rationis esse duplices, aliæ sunt, quæ solùm fundant, non autem intrinsecè dicunt modos illos rationis, & tales denominationes fieri possunt sinè Entibus rationis. verbi gratia, esse rem cognitam, volitam, imaginatam, sufficienter intelligimus per denominationem extrinsecam ab actu cognitionis, volitionis, imaginationis, idq; antequam intelligamus relationem cogniti, voliti, imaginati: Licèt enim cognitio fundet relationem cogniti, tamen prius est rem cognosci, quàm dicere relationem ad cognoscentem: imò relatio cogniti nisi fuerit apprehensa ab intellectu, non conveniet objecto cognito formaliter, sed tantùm fundamentaliter. Aliæ verò sunt denominationes, in quibus intrinsecè continentur modi quidem rationis, convenientes rei cognitæ, siue sint negatiui, sive relativi, ut cùm dicitur natura prædicari, abstrahi, subjici; tales igitur denominationes non possunt intelligi sine modis rationis, quia cognitiones à quibus fiunt hę denominationes, includunt intrinsecè istos modos. Sunt enim hi modi objecta cognitionum illarum, a quibus fiunt denominationes, & pertinent eo modo ad cognitiones illas, quomodo pertinent specificantia ad actum quem specificant: verbi gratia, denominatur natura abstracta à cognitione, quâ cognosco naturam sine singularibus, hujus cognitionis objectum formale est, modus ille objectivus naturæ existentis in intellectu, sine singularibus. Licèt enim natura illa sic cognita possit denominari abstracta per denominationem extrinsecam, à cognitione quâ cognoscitur esse abstracta, tamen quia objectum hujus cognitionis est modus objectivus existendi in intellectu sine singularibus, idcirco cùm denominatione extrinseca involvitur simul modus ille rationis: & sic non solùm entia rationis per tales denominationes non excluduntur, sed etiam inferuntur & stabiliuntur magis; siquidem ex cognitione infertur necessariò objectum talis cognitionis: at modi rationis sunt objecta talium cognitionum denominantium, ergo ex illis inferuntur necessariò tales modi rationis. Idem est dicendum de denominatione universalis, prædicati, subjecti, quia hę denominationes fiunt à cognitione, cujus objectũ est universalitas, vel habitudo prędicati, aut subjecti, qui sunt modi rationis; similiter de aliis juxta ea, quę dicta sunt in disputatione præcedenti.

Ad

Ad tertium Respondeo. Rectitudinem operationum pendere ex entibus rationis, siquidem operationes nostræ non fiunt à nobis nisi sub certis modis rationis. Cùm autem dicitur prius operationes esse rectas, quàm sint recta Entia rationis; negandum id est, quia non datur operatio recta sine Entibus rationis; ut enim dictum est, operationes nostræ non efficiuntur à nobis nisi sub certis modis rationis. Unde falsum etiam est, priùs nos cognoscere operationem esse rectam, tum deinde entia rationis esse recta; quia operatio illa in se non est recta, nisi cum modis rationis, quare neque cognoscitur recta nisi cognoscatur recta cum tali modo rationis, sumitur enim cum modo, non sine modo, cùm dicitur recta.

Operationes non prius sunt rectæ, quàm recta sint Entia rationis.

Quod si dicas, rectitudo regularum Logicarum profecta est ex operationibus rectis; ideo enim statuerunt Logici definitionem constare debere ex genere & differentia, quia ita invenerunt inductione in definitionibus rectis; ergo prior est rectitudo operationum, quàm entium rationis dirigentium.

Respondeo, verum quidem esse, regulas Logicas, & Entia rationis Logica, accepisse suam primam rectitudinem ex aliquibus operationibus rectis, quarum nimirum rectitudo erat clarissima & indubita; at illę quoque operationes rectę non erant sine modis rationis: imò in illis clarissimè illi modi rationis apparebant, & idcircò fuerunt regulæ & exempla aliorum. Porro dupliciter nos possumus cognoscere aliquam operationem esse rectam; Primò à priori ex natura operationis, qui enim cognosceret naturam operationum, cognosceret etiam eo ipso, qui modi rationis, & quę rectitudo illis conveniat. Secundò à posteriori per regulam extrinsecam. quia enim natura operationum nostrarum nobis ignota est: idcirco ad earum rectitudinem vtimur præceptis & regulis Logicis. Quamvis igitur si rerum naturas perfectè cognosceremus, prius cognosceremus operationes rectas, quàm aliquam regulam extrinsecam operationum rectam, tamen quia tali modo res non cognoscimus: priùs debet nobis esse nota regula aliqua extrinseca, & ejus rectitudo, quàm rectitudo ipsarum operationum, siquidem ex rectitudine regulæ devenimus ad rectitudinem operationum. Et sic à priori quidem verum est idcirco tale Ens rationis convenire operationi, quia ita ejus natura postulat, à posteriori tamen: & quoad nos talis operatio fit à nobis recta cum tali modo rationis, quia talibus Entibus rationis & regulis conformatur, & licet ut regulę Logicæ applicantur operationibus, debet saltem in confuso cognosci natura operationum, non enim cuilibet operationi applicari possunt, tamen rectitudo tota operationis non ex illa confusa cognitione operationis, sed ex regula ipsa applicata operationi sumitur: in regula enim continentur expresè illi modi, qui inesse debent operationi.

Rectitudo operationum duobus modis cognosci potest.

Ad quartum respondeo. Præcepta logica esse de operationibus sub certo modo rationis factis, v. g. pręcepta definitionis sunt de operatione intellectus concipientis genus & differentiam rei definitæ. Et quidem conceptio generis, est conceptio naturæ sub modo abstracto, & sub habitudine generica: conceptio itidem differentiæ est conceptio gradus specifici & abstracti ab aliis gradibus, qui modi conceptionum proculdubio sunt Entia rationis, cùm conveniant rebus, ut sunt objectivè in intellectu. Idem dicendum est de Syllogismo, quem Logicus considerat, ut continet terminos & propositiones sub certis habitudinibus Prædicati, subjecti, majoris, minoris, medii, Antecedentis, consequentis. Quare cùm dicitur enun-

Præcepta logica de operationibus sunt sub modis rationis.

ciationem

ciationem definiri, in qua unum de altero enunciatur, ut natura rei postulat, respondendum est, in tali definitione, etsi non in actu signato, tamen in actu exercito poni modos rationis: unum enim de altero enunciatur, intellectu unum concipiente cum habitudine ad alterum subjecti aut prædicati. Similiter in definitione Syllogismi, cùm dicitur in quo quibusdam positis aliud sequitur, dicimus includi habitudinem antecedentis & consequentis, quæ cùm sit habitudo rerum ut conceptarum, non est habitudo realis sed rationis.

Jam verò cùm inferunt ex Boëtio præcepta Logica ex observatione & experientia, nos id non negamus, imò libenter admittimus: uno addito, quòd hæc experientia & observatio fuerit circa operationes, cum modis rationis factas: verbi gratia, circa operationem definitivam, aut Syllogisticam, quæ sine dubio cum modis rationis fit ab intellectu, ut dictum est; & licèt primi observatores fortè non cogitârint explicitè de Entibus rationis, tamen revera, & in actu exercito cogitârunt de illis modis, qui verè sunt modi non reales, sed rationis.

Nulla operatio intellectus potest fieri recta sine modis rationis.

At objiciunt primò, Ad dirigendas operationes æquius est ponere pro exemplo operationem realem rectam, quæ sit idea quædam & exemplar cæterarum, ideam, verbi gratia, definitionis, Syllogismi, divisionis, tunc autem quid opus erit entibus rationis. Quasi verò possit operatio recta, vel fieri, vel pro exemplari poni, sine modis rationis: imò si quæ debet esse idea & exemplar Syllogismi verbi gratia, vel definitionis, ea perfectissimè debet in se complecti omnes modos rationis, quos Syllogismus requirit, & sine quibus non concipitur, ut ad eam similitudinem omnes alii Syllogismi instituantur: ex quo patet, quòd sive dicantur operationes dirigi per præcepta, sive per operationem realem perfectissimam instar ideæ, nunquam excluduntur modi rationis, cùm tales modi sint objecta tam operationum, quàm præceptorum, ut dictum est.

Objiciunt secundò. Potest esse syllogismus rectus sine modis rationis; Ergo potest cognosci rectus sine modis rationis. Antecedens probatur, si enim faciam hunc syllogismum, omnis homo est animal, Petrus est homo, Ergo Petrus est animal; in tali syllogismo faciendo nihil cogito de modis rationis, intellectu autem non cogitante non existunt modi rationis, Ergo potest fieri syllogismus rectus sine modis rationis. Nam, verbi gratiâ, illæ habitudines prædicati, subjecti, majoris, minoris, medii, antecedentis, & consequentis, non cogitantur cùm fit syllogismus.

Habitudines rationis cognoscuntur dupliciter.

Respondeo Primò, Habitudines illæ licèt explicitè & in actu exercito non concipiantur dum fit syllogismus, concipiuntur tamen implicitè & in actu signato, quia verè unus terminus in ordine ad alium cognoscitur, secundum quendam habitudinis modum, id veró satis est, ut operationes nostræ dicantur fieri sub modis rationis: nam tunc cognosci eo modo, quo fiunt non poterunt, nisi cognoscantur hi modi, sub quibus fiunt in actu exercito.

Respondeo secundò. Etiamsi hi modi tunc cùm fit syllogismus non existerent, nisi fundamentaliter, (quod tamen non concedo) tamen dum deinde ab intellectu in Logica cognoscuntur formaliter, tunc actu existunt per modum entium rationis. Porro necesse est ad cognoscendum modum rectæ operationis, cognoscere modos illos etiam fundamentaliter existentes, quia verè sub illis fit operatio, ita ut accedente postea intellectu, necesse sit tales modos in ea concipi actu; tali enim modo operationes nostræ efficiuntur à nobis, ut non possint ab intellectu cognosci,

nosci, nisi sub modis rationis, invenit enim intellectus fundamentum talis cognitionis, & secundùm fundamentum illud procedit in cognoscendo.

QUÆSTIO III.

An Ens rationis directivum operationum sit objectum Logicæ?

SUnt duæ celebres sententiæ. Una veterum, dicentium operationes intellectus dirigi per Entia rationis, & ex consequenti Ens rationis quà directivum est, esse objectum formale Logicæ. In hac sententia est D. Thomas cum suis, in 4. Metaphysicæ, lectione 4. Altera est recentiorum, dicentium operationes intellectus dirigi per veras operationes reales, & per cognitionem proprietatum realium ipsarum, & modorum, non per Entia rationis: Si enim explicentur proprietates reales recti discursus, quis non videt ad eam formam recti discursus, posse accommodari & dirigi alios nostros discursus, sine ullo auxilio Entium rationis? plus enim ad hunc finem faciunt modi reales operationum, quàm non reales & ficti.

Nos verò suppositis iis, quæ quæstione præcedenti de Entium rationis necessitate docuimus. Dicimus Primò, Logicam dirigere operationes intellectus tradendo formas & normas rectarum operationum sub modis rationis: verbi gratia, formam rectæ definitionis, recti syllogismi, recti conceptus, generis vel speciei, & similium. Hæc conclusio est certa, nihil enim aliud in Logica traditur, quàm formæ variæ operationum intellectus, definitionis, divisionis, argumentationis, &c.

Quod si quæras quid sint istæ formæ? Respondeo esse operationes ipsas reales sub certis modis rationis factas, abstrahentes ab omni determinata materia: verbi gratia, forma definitionis est operatio definitiva constans genere & differentia, nulli materiæ applicata; forma syllogismi est operatio intellectus constans ex terminis & propositionibus cum talibus proprietatibus & modis, quales requiruntur ad syllogismum secundùm præcepta Logica: hæ igitur formæ cùm deinde applicantur operationibus in certa materia, verbi gratia, in materia Physica, vel Metaphysica, dirigunt operationes. Sunt etiam formæ Logicæ præcepta ipsa seu dictamina de modis variis res concipiendi

Dico secundò Formæ Logicæ rectarum operationum includunt necessariò modos rationis. Ratio est. Quia formæ operationum sunt proportionatæ ipsis operationibus; at ostensum est, omnem fere cognitionem ab intellectu nostro effici sub modis quibusdam rationis, hoc est, sub variis modis abstractionum, & rerum abstractarum habitudinibus, ergo & formę operationum, seu cognitionum nostrarum includunt eosdem modos rationis, per modum exemplaris vel regulæ.

Formæ Logicæ necessariò includunt modos rationis.

Dices. Nihil nos cogitare de Entibus rationis cùm de rebus discurrimus. Respondeo, modos istos rationis esse duplices, alii sunt negativi, ut modi abstractionum, & hi conveniunt cognitioni, & eam afficiunt, etiamsi non apprehendantur explicitè, cùm illorum esse sit non esse, ut præcedenti disputatione docuimus. Alii sunt positivi, ut sunt habitudines rerum conceptarum, & de his modis non possumus non cogitare, sive cùm de rebus discurrimus, & res conceptas inter se variè conferimus:

ferimus: tunc enim in actu exercito habitudinem, quam inter se habent cognoscimus, sive cùm nos supra cognitionem nostram reflectimus, & explicite omnes habitudines terminorum cognoscimus, uti fit in Logica, tunc enim modi & habitudines istæ, sunt objectum formale talis cognitionis, ut cùm concipio naturam sub modo universali, generico, specifico, prædicabili, subjicibili, &c. Quocirca si Logicæ munus est explicare modos & proprietates nostræ cognitionis, necessariò debet in explicatione modorum rationis versari, quia sub his modis efficitur omnis nostra cognitio; nam quòd hi modi aliis viis salvari non possint, satis ex præcedenti quæstione apparet.

Objectum Logicę secundum D.Th.

Dico tertio. Probabiliter statuitur à D. Thoma Ens rationis directivum operationum intellectus pro objecto formali Logicæ. Hujus conclusionis probabilitas pendet à duobus. Alterum est Ens rationis esse directivum operationum; alterum, supposito quod sit directivum spectare ad rationem formalem objecti. Quod igitur Ens rationis sit directivum patet ex ratione allata, quia cognitiones nostræ, cùm fiant sub certis modis rationis, non possunt dirigi, nisi explicatis modis rationis, quod etiam inductione patet. Non enim alia ratione Logica dirigit operationes intellectus nostri, nisi explicando modos & proprietates tam terminorum quàm propositionum; verbi gratia, dirigit operationem definitivam, explicando ex qualibus terminis constare debeat definitio, hoc est, ut alter habeat rationem generis, alter rationem differentiæ, modus autem generis & differentiæ sunt modi rationis. Similiter dirigit operationem syllogisticam, explicando ex quot & qualibus terminis ac propositionibus, constare debeat; modos quidem & proprietates terminorum docet esse debere tales, ut unus habeat rationem majoris termini, alter minoris, tertius medii, deinde ut hi termini certo modo disponantur, quoad prædicationem universalem, vel particularem, affirmativam, vel negativam: denique ut propositiones ita sint dispositæ, ut duæ habeant rationem antecedentis, tertia consequentis; quæ omnes proprietates cum conveniant rebus ut cognitis, sunt proprietates & modi rationis. Ex quo patet nullo modo negari posse, per Entia rationis dirigi operationes intellectus, cùm operationes nostræ sicut dependent in esse à modis rationis, ita & cognosci non possint nisi per regulam hos modos explicantem. Neque verò accommodatum est exemplum de sole, cùm cognoscitur ex umbra. Nam Sol ab umbra non dependet in esse, & potest esse sine umbra, ita ut omnino per accidens umbra accidat Soli, ob corpus aliquod interpositum prohibens lumen Solis. At operationes intellectus nostri dependent à modis rationis, & sub illis efficiuntur, quare non per accidens, sed per se cognoscuntur sub modis rationis, & per regulam explicantem modos rationis. Et quidem illi qui negant Entia omnia rationis, non ita peccant, cùm negant directionem fieri per Entia rationis; consequenter enim loquuntur, & omnia salvare conantur per denominationes extrinsecas, licèt hoc fieri non posse jam ostendimus.

At qui concedunt Entia rationis, negare nullo modo possunt, per ea dirigi operationes nostras, nisi quid sint Entia rationis, & qui modi nostræ cognitionis non intelligant. Nec nos movet cujusdam recentioris viri docti censura, qui ait errorem Dialecticum esse, Entium rationis tractationem Logicæ tribuere, quòd Logica Entia realia consideret. Quî enim error vocari potest communis in scholis cum D. Thoma opinio? error potiùs est communem opinionem vocare errorem.

Neque

Neque verò Logica ita considerat operationes reales intellectus nostri, ut eas sub certis modis rationis non consideret, quin potiùs, cùm sub talibus modis efficiantur, non possunt rectè cognosci à Logico, nisi sub his modis cognoscantur.

Quod verò supposito, quòd Ens rationis sit directivum, probabiliter à D. Thoma statuitur pro objecto formali Logicæ, patet: quia Logica tota in directione operationum consistit, quæ directio cùm fiat per certos modos & formas operationum, Logica tota versari videtur in conficiendis talibus modis & formis, unde probabiliter modi dirigendi statui possunt pro objecto formali Logicæ, sicut ab aliis modus cognoscendi, vel instrumentum sciendi statuitur. Quia verò hi modi fomaliter sunt Entia rationis, idcirco à D. Thoma Ens rationis directivum statuitur pro objecto Logicæ. Dico, directivum, neque enim omne Ens rationis vult sanctus Thomas objectum esse Logicæ, sed solùm directivum, hoc enim solùm ad Logicam spectat.

Dico quartò. Longè probabilius est Ens rationis directivum non esse objectum formale Logicæ, sed operationes ipsas ut dirigibiles. Quia etsi operationes sint dirigibiles per Entia rationis, tamen Ens rationis non est formaliter rectitudo ipsa operationum dirigibilium, sed solùm causa efficiens, & medium directionis illarum, causa autem efficiens habet se extrinsecè ad suum effectum, nec intrat rationem formalem sui effectus. *Ens rationis non est objectum Logicæ.*

Quod si dicas in dirigibilitate includi Entia rationis dirigentia. Respondeo, includi ut quid extrinsecum, non ut rationem formalem rei dirigibilis, quia includuntur et causæ efficientes rectitudinem & directionem operationum dirigibilium. Res enim dirigibilis constituitur in esse dirigibilis formaliter & intrinsecè per rectitudinem, effectivè verò & extrinsecè per causam dirigentem. Non nego tamen rectitudinem operationum, quatenus Logica est, connotare essentialiter respectum conformitatis ad regulam dirigentem, per hoc enim rectitudo Logica distinguitur à rectitudine Physica, ut dictum est quæstione prima. Deinde cùm assignatur objectum scientiæ dirigentis, non ponitur pro objecto id quod directivum est, sed id quod dirigitur, ut tum inductione, tum ratione probavimus suprâ quæstione primâ: At Logica est scientia dirigens. Ergo ejus objectum non est Ens rationis quod dirigit, sed id quod dirigitur, nempe operationes dirigibiles. Quare etsi opinio S. Thomæ in re non multum differt à sententia nostra, quod enim S. Thomas dicit activè, nos passivè, quod ille dicit Ens rationis directivum, nos dicimus operationes dirigibiles per Entia rationis, tamen in modo loquendi nostra sententia præstat. Quia objectum scientiæ dirigentis statuendum est, id quod dirigitur, non quod directivum est. Ex quo patet, quòd etsi non negamus Ens rationis pertinere ad objectum Logicæ, negamus tamen pertinere ut partem, vel rationem formalem objecti, sed per modum causæ efficientis directionem in objecto, ut dictum est. Ex quibus patet rationem formalem objecti Logicæ esse rectitudinem illam realem operationum, ut fit conformiter regulis & Entibus rationis Logicis.

At objicies Primo. Sufficiunt præcepta Logicæ ad directionem, sine modis istis rationis. Respondeo, imò præcepta Logicæ sunt de his modis rationis, sunt enim hi modi objecta quædam præceptorum Logicæ, quid enim aliud sonant præcepta Logicæ, quàm tales debere esse modos definiendi, dividendi, argumentandi?

Objicies secundò. Directio operationum est realis: Ergo non fit per Entia & modos

Directio operationum realis sub modis rationis.

dos rationis. Antecedens probatur: quia directio est effectio rectarum operationum, non est autem dubium operationes realiter effici rectas. Respondeo, esse actum realem cognitionis, sed sub modis rationis. Porro hi modi rationis sicut cognosci realiter possunt, ita & realiter possunt dirigere per realem sui cognitionem, dirigendi enim vim realem habent ex cognitione reali, qua cognoscuntur.

Objicies tertiò. Logica nihil aliud considerat nisi modos directionis operationum. Ergo directivitas potius modorum dirigentium quàm dirigibilitas operationum directarum est objectum Logicæ. Antecedens patet, nihil enim est in Logica nisi modi, definiendi, dividendi, argumentandi, & regulæ quæ sunt in Logica, sunt de modis directivis, nulla verò regula est de dirigibilitate. Nam si dicas regulas esse de modis ut per eos diriguntur operationes, pari ratione dici poterit, esse de modis ut dirigentibus. Nam licèt ista duo se comitentur necessariò, dirigere & dirigi, directivum & dirigibile, tamen prius Logica considerat modos dirigentes, quàm operationes per eos directas, nam & regula priùs debet cognosci in se recta, quàm per eam cognoscatur aliquid rectum, & operationes dirigibiles, non nisi à modis directivis quibus substant, denominantur dirigibiles. Ergo consideratio directivitatis, cùm sit & prior & potior in Logica, priùs & potiùs pertinebit ad objectum formale Logicæ, quàm dirigibilitas, maximè quia directivitas est causa dirigibilitatis, & dirigibilitas est effectus ipsius ut dictum est. Vnde pertinebit ad objectum Logicæ, non per modum objecti, sed per modum effectus ipsum consequentis. Et sanè ut minimùm hoc sequitur, non minùs bene statui posse pro objecto directivitatem activam, quàm dirigibilitatem passivam, seu modos ut sunt dirigentes activè, non minùs quàm operationes, ut per modos passivè diriguntur.

Logica considerans modos directivos operationum considerat etiam operationes.

Respondeo, Logicam dum considerat modos directivos operationum, considerare etiam operationes, ut per illos modos dirigibiles: neque enim ista differunt, nisi ut activum & passivum, sicut eadem est via Thebis Athenas, & Athenis Thebas: objectum tamen potius passivè, quàm activè debet poni, quia ut sunt modi activè dirigentes, ordinantur ad operationes dirigibiles, tanquam medium ad finem, unde non sunt objectum ultimatum & principale; & licèt priùs & immediatius considerentur, tamen referuntur ad aliud principale, & ultimatum objectum, à quo Logica denominatur simpliciter. Neque obstat, quòd operationes dirigibiles sint effectus modorum dirigentium; nam & in omnibus practicis cognitionibus objectum est effectus cognitionis dirigentis, hoc enim spectat quælibet ars, ut efficiat & formet suum objectum, ut domum, navem, arcam. Ergo & Logica cùm sit dirigens, debet habere pro objecto suum effectum, quem dirigendo efficit, tantum abest, ut id obstet rationi objecti. Ex quo patet eadem in re scientiam esse de modis dirigendi, & de operationibus dirigibilibus, & consequenter eandem esse scientiam directivitatis & dirigibilitatis, solúmq; modo activo & passivo differunt, sed quia illa ad hanc refertur, hæc verò non refertur ad illam, idcirco hanc, non illam vocamus absolutè Logicæ objectum.

Objicies quartò. Omnes artes conficientes aliqua instrumenta, habent pro objecto instrumentum quod conficiunt, non rem, cui illud instrumentum servit: nam frænifactoria habet pro objecto frænum, non equum frænabilem; ars arma conficiendi habet pro objecto ipsa arma, non militem armabilem: ergo pari ratione Logica cùm tota sit in cõficiendis instrumẽtis sciendi, habebit pro objecto ipsa instrumenta sciendi, non operationes intellectus, quibus talia instrumenta deserviunt.

Respondeo,

Respondeo, illæ artes quæ nullum aliud opus efficiunt præter instrumenta, non habent aliud objectum præter instrumenta, quia objectum artis est opus & effectus artis: si igitur præter instrumenta nullum aliud opus efficiunt, nihil aliud habebunt pro objecto nisi instrumentum; tales sunt artes enumeratæ in objectione. Sunt verò aliæ artes quæ præter effectionem instrumentorum habent aliud opus, ad quod instrumenta illa referuntur, & tunc, pro objecto habebunt non instrumenta, sed opus aliud ultimatum, quod per illa instrumenta efficiunt: verbi gratia, ars fusoria conficit instumenta lutea vel terrea, ad fundendum, & illis instrumentis utitur ad fundendas statuas, campanas, & alia opera similia, objectum illius non est instrumentum illud terreum, sed statua, vel aliud tale opus, quod illo instrumento efficitur. Ex hoc genere etiam est Logica, quæ non solùm conficit instrumenta ad dirigendum, sed etiam efficit ipsas operationes rectas per talia instrumenta; ex cognitione enim Logicæ formaliter fiunt rectæ operationes à Physica & aliis scientiis. Quocirca operationes ipsæ ut dirigibiles, debent statui pro objecto Logicæ, non verò Entia rationis vel instrumenta dirigentia.

Instrumenta quarum artium objecta?

Ad fundamentum secundæ sententiæ Respondeo, operationes nostras dirigi explicatis modis & proprietatibus illarum, verùm hi modi qui ad directionem faciunt, sunt rationis; non reales, suntquè illi ipsi, qui in Logica traduntur. Quod verò attinet ad primam sententiam, uti ultro illi concedimus operationes intellectus dirigi per Entia rationis, ita negamus inde sequi Ens rationis directivum esse objectum formale Logicæ, est enim solùm causa effectiva objecti formalis, hoc est rectitudinis operationum, sub qua operationes Logica considerat: nam etiam Entia rationis in ordine ad hanc rectitudinem inducendam considerat.

QUÆSTIO IV.

An Logica sit speculativa, vel practica?

SUnt quatuor sententiæ. Aliqui censent Logicam esse speculativam, quæcunque enim speculativa scientia considerat de suo objecto, nempe ejus essentiam, proprietates, causas, eadem omnia Logica quoque de suo objecto considerat: verbi gratiâ, syllogismi essentiam considerat, cùm illam definit, & species ejus assignat, proprietates verò, cùm ostendit demonstrationem generare scientiam, quòd ex primis & necessariis principiis causisquè conclusionis procedat, syllogismum vero Topicum generare opinionem, quòd procedat ex probabilibus. Si igitur propter modum considerandi scientia speculativa est speculativa, Logica quoque dici debet pari ratione speculativa. Neque obstat, quòd referatur ad dirigendas operationes intellectus: nam illæ demonstrationes quæ fiunt Logicæ, non dirigunt operationes ullas, sed absolutè demonstrant proprietates de syllogismo, sine ullo respectu ad directionem, eo planè modo, sicut si syllogismus ad dirigendum non spectaret; non enim per demonstrationem ostenditur modus dirigendi, sed proprietates ejus instrumenti, quod ad dirigendum est institutum. Deinde in Logica non demonstrationes aliquarum proprietatum, sed regulæ seu dictamina Logica de bonitate syllogismorum & definitionum, dirigunt operationes intellectus; non ergo id obstat

Prima sententia affirmans Logicam esse speculativam.

quò minùs Logica dici possit in quis demonstrationibus speculativa. Hæc sententia est Scoti 4. prol. Soti & Toleti hîc, qui addunt directionem secundariò spectare ad Logicam, primariò verò speculationem.

2. Practicam. Alii censent Logicam esse practicam. Ita Gregor. q. 3. prolog. q. 1. Occam. q. 11. Prolog. Gabriel ibidem. Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 2. Ratio est. Quia scientia dirigens aliquas operationes, est practica: Atqui Logica tota est in hoc posita, ut tradat modos dirigendarum operationum intellectûs: Ergo est practica. Nam sicut scientia moralis est practica, quia dirigit operationes voluntatis, & artes omnes sunt practicæ, quia dirigunt operationes externas; ita & Logica quia dirigit operationes intellectus, erit practica. Neque obstat quòd considerat essentiam & proprietates sui objecti; tum quia hoc idem omnes aliæ scientiæ & artes practicæ faciunt, tum quia objectum practicum ad opus dirigitur, quare & omnis cognitio, quę de ipso habetur, dirigetur ad opus, & erit practica; tunc enim solùm cognitio alicujus objecti est speculativa, cùm objectum illud ad opus non refertur: neque etiam dici potest operationes intellectus non esse veras praxes; quia quæcunquè operationes rectè & male fieri possunt, sunt verè praxes.

3. Et speculativam & practicam. Alii verò dicunt, Logicam esse simul speculativam & practicam, speculativam quidem, quatenus objectum suum secundùm se considerat; practicam quatenus est directiva operationum: quæ sententia sicut ex duabus prioribus sententiis componitur, ita utriusquè rationibus comprobatur. Ita Ruvius hoc loco.

4. Nec speculativam nec practicam. Denique alii, neque speculativam neque practicam propriè esse censent, sed habitum instrumentarium, cujus est cognoscere modos, & instrumenta sciendi. Quæ sententia nobis verisimilior videtur, & magis doctrinæ Aristotelis & Peripteticorum conformis. Licet enim Logica sit quodam modo practica, quia ad aliud dirigendum refertur; tamen in hoc à ratione practicæ deficit, quòd non veras praxes dirigat, sed intellectiones. Nam sicut simitas non est quævis curvitas, sed nasi, ita praxis non est quævis actio directa ab intellectu, sed solùm opus rerum à cognitione distinctum.

Cognitio practica & cognitio speculativa distinguuntur ex fine. Pro resolutione Notandum est Primò, cognitionem practicam & speculativam ab Aristotele distingui ex fine: finis enim speculativæ est sola veritas, seu cognitio veri, practicæ verò finis est opus aliquod, ad quod dirigendum scientia illa refertur; si enim cognoscam mundum non esse æternum, sed in tempore factum, talis cognitio est speculativa, quia præter veritatem non habet alium finem, ad quem ex natura sua referatur. Dico, ex natura sua, nam ex intentione scientis potest ad aliquem finem referri, nempe ad lucrum, vel ad oblectationem; verùm talem finem non spectat ex natura sua scientia, diciturquè is finis non scientiæ, sed scientis, quia scientia non ex se ad illũ refertur, sed ex intentione scientis. Jam verò si cognoscam formam & rationem ædificandi, cantandi, saltandi, talis cognitio erit practica, quia ex natura sua refertur ad opus aliquod, quod per illam fieri debet. Unde patet, omnem cognitionem practicam esse directivam alicujus operis, patet etiam cognitionem practicam esse quidem immediatè cognitivam veri, sicut & speculativam, (per omnem enim cognitionem verum aliquod cognoscitur) tamen quia illud verum, quod cognoscitur, refertur ad opus, hoc est, ad aliquid per illam cognitionem agendum vel faciendum, idcirco cognitio illa est practica, nam speculativa sola veritate seu cognitione veri est contenta, neque ex illa cognitione ulteriùs tendit ad aliquod opus,

Notandum

Notandum est Secundò, quòd sicut agens est duplex, aliud naturale, aliud ex cognitione, illud agit per naturam, hoc per cognitionem; illud producit rem simpliciter ut existat, hoc verò solum dirigit, ut tali vel tali modo per rationem applicando fiat, ita & praxis seu operatio est duplex: Altera est naturalis, quæ respondet agenti naturali, & fit ex determinatione naturali, absquè ulla cognitione, quomodo actiones omnium agentium naturalium dicuntur praxes, similiter & potentiarum naturalium, tam vegetativarum, quàm sensitivarum. Altera est humana, quę respondet agenti ex cognitione, ut est illa, quæ ex cognitione efficitur; ut cùm quis ex prudentia rectè operatur, nempe justè, temperatè, fortiter, vel cùm ex arte opera artis efficit. Cognitio igitur practica est illa, quæ versatur circa praxes humanas dirigendas, id est circa eas actiones, quas ex directione cognitionis exercemus. Duplicem verò cognitionem practicam assignat Aristoteles 6. Ethic. alteram activam per quam agimus benè & malè, & in agendo dirigimur; alteram factivam, per quā facimus aliquid rectè vel secus opere aliquo externo; primam vocat prudentiam, quia dirigit actiones voluntatis nostræ, definitquè prudentiam esse habitum cum vera ratione activum; secundam vocat artem, quia dirigit actiones potentiarum externarum: nequè enim ullam artem agnovit Aristoteles, nisi eam quæ dirigit aliquam actionem externam, ut sunt artes mechanicæ. *Agens duplex.*

Notandum Tertiò. Praxim ut hìc sumitur, esse praxim respectu cognitionis, quia nimirum ipsius cognitionis est praxis, & executio quædam, quæ enim cognitione concipimus, opere postea implemus, & opus illud, quo cognitionem exequimur & implemus, dicitur praxis. Porro opus quo cognitionem implemus, quoad substantiam efficitur à suis immediatis potentiis, è cognitione verò solùm accipit modum & directionem, ut tali vel tali modo fiat, sic actus saltandi à potentia motiva efficitur quoad substantiam, à cognitione verò & arte habet, ut tali vel tali modo fiat. Itaquè id quod opus illud accipit à cognitione, est solùm modus ille rectus, & ratione hujus rectitudinis formaliter dicitur praxis cognitionis, quia rectitudo illa mente concepta imprimitur operi, & in eo elucet, & sic in praxim reducitur. Praxim autem Aristoteles dividit in actionem & factionem, ita ut omnis praxis apud Aristotelem sit vel actio vel factio: Tria enim in agente per cognitionem considerari possunt. Primò cognitio ipsa, quæ est principium, & ratio operandi; secundò actio; tertiò factio. *Praxis hoc loco est respectu cognitionis.*

Et quidem tunc cùm cognoscimus, non dicimur agere aut facere quicquam, sed cognoscere tantùm, ita ut quandiu intra limites cognitionis versamur, nihil propriè dicamur aut agere, aut facere: quamvis si cognitio illa præscribat quid agendum sit, sit activa; si verò præscribat quid faciendum sit, sit factiva. Ex cognitione vero cùm procedimus ad opus aliquod, exequendo illam cognitionem, dicimur vel agere vel facere; agere quidem, cùm vel solùm secundùm internam quandam rectitudinem operamur, quæ in exteriori aliquo opere non appareat, sicut cùm justè, prudenter, temperatè, fortiter agimus, tota illa rectitudo est in voluntate interna, & opera externa solùm denominatione extrinsecâ à voluntate rectâ dicuntur recta: vel etiam tunc agere dicimur, cùm agendo nihil operis externi relinquimus, quod post actionem maneat, quomodo pulsationem cytharæ actionem non factionem vocat Aristoteles. Facere verò tunc dicimur, cùm opus aliquod externum facimus, eiquè rectitudinem mente conceptam imprimimus, & illud post actionem relinquimus; verbi gratia, cùm mente concipimus domum, concipiendo, nihil

nihil cogitamus aut facimus, ſed tantùm cognoſcimus: cùm verò volumus ædificare, jam ex cognitione agimus, quia terminos cognitionis egredimur, ad volendum id quod cognoſcimus: volumus autem bene vel malè, cum propter bonum vel malum finem volumus. Deniquè cùm actu & opere externo ædificamus, dicimur facere, quia quod mente concepimus ad opus externum deducimus.

Factionis ratio postulat opus post ſe relinquere.

Requiritur autem ad factionem, ut post ſe opus relinquat, Ariſtoteles enim quoties factionem definit, requirit ad illam, ut opus post ſe relinquat, ita enim 1. magn. Moral. c. ultimo ait, cytharisationem eſſe actionem, non factionem, quia non relinquit post ſe opus, & 6 Ethic. c. 5. probat, prudentiam eſſe activam non factivam, quia, inquit, effectionis finis diverſum quid ab ea eſt, nempe opus quod post ſe relinquit, actionis verò finis non eſt ab ipſa actione diſtinctus. Non vult igitur aliquid dici factivum propriè, niſi quod opus post ſe relinquat. Hoc etiam ſenſu 6. Ethic. c. 4. dixit, artem omnem circa generationem verſari, per generationem enim ita fit res, ut aliquid post genenerationem maneat. Nequè unquam Ariſtoteles nomen factionis actioni oppoſuit, niſi accipiendo nomen factionis, pro ea quæ relinquit opus post ſe. Quod ſi dicas, artis nomen ad eas artes, quæ non relinquunt opus post ſe, extendiſſe Ariſtotelem; nam & Dialecticam & Rhetoricam vocat artes. 1 Rhet. c. 1. eò quòd ad perſuadendum referantur, Ergo etiam extendit nomen factionis ad eas, quæ non relinquunt opus post ſe; nam artem definivit 6. Ethic. c. 4. habitum cum vera ratione factivum. Reſpondeo Primò. Aliud eſt extendere nomen propter ſimilitudinem, aliud verò illo uti in propria & primaria ſignificatione: artis enim nomen in propria & primaria ſua ſignificatione de artibus factivis & relinquentibus opus dicitur, per extenſionem verò dicitur de activis etiam artibus: nam artes quas extenſo nomine vocat artes, nunquam vocavit factivas, ſed ſemper activas: earumquè actus actiones, non factiones.

Cognitio dupliciter practica ex effectu & ex objecto.

Notandum eſt quartò. Cognitionem dupliciter dici poſſe practicam. Primò ex effectu; quia aliquid efficitur, per illam, & illa deducitur ad effectum; ſecundò ex objecto quia eſt de effectione ipſa tanquam de objecto: primo modo cognitio dicitur practica extrinſecè ab effectu, ſecundo intrinſecè: primo modo cognitio etiam ſpeculativa dici poteſt practica, ut ſi quis ex ſpeculativa cognitione figurarum, quam habet ex Mathematica, illas depingat vel fabricet, ſecundo verò modo cognitio ſpeculativa non poteſt dici practica, quia non poteſt ſimul habere objectum ſpeculativum & practicum, ſimili modo dupliciter cognitio poteſt dici directiva. Primò quoad effectum, quia effectus ad illius exemplar & ſimilitudinem fit. Secundò ex objecto, quia eſt de directione tanquam de objecto. Primo modo etiam ſpeculativa cognitio poteſt dici directiva, ſecundo ſola practica. Hæc diſtinctio eſt valde notanda: multa enim explicat ad rationem cognitionis practicæ pertinentia.

Logica non eſt practica ex ſententiâ Ariſt.

Dico primò. Secundùm doctrinam & principia Ariſtoteles, Logicam nullo modo dici poſſe practicam. Dico ſecundùm doctrinam Ariſtotelis: nam ſi quis fingat ſibi novam doctrinam de practico & ſpeculativo, is poteſt quidem defendere Logicam eſſe practicam, ſed ſecundùm ſua, id eſt, à ſe conficta principia, non ſecundùm principia Ariſtoteis: non enim idem intelliget nomine cognitionis ſpeculativæ & practicæ, quod intellexit Ariſtoteles, & cum eo Peripatetici omnes. Noſtra igitur concluſio probatur tribus argumentis.

Primum argumentum eſt. De ratione ſcientiæ practicę eſt, ut habeat pro objecto verum

verum opus, seu praxim. Atqui Logica non habet pro objecto verum opus, seu veram praxim. Non ergo potest dici verè practica. Major est certa apud Aristotelem, qui semper pro fine & objecto assignat scientiæ quidem speculativæ veritatem, practicæ verò praxim. 2. Met. t. 3. 6. Met. t. 2. Minor probatur, quia Logica habet pro objecto cognitionem quam dirigit: cognitio autem non est verum opus, nec vera praxis, solumque actio à cognitione distincta dicitur vera praxis.

Respondent, cognitionem posse sumi dupliciter. Primò respectu objecti, ut est cognitio objecti, & sic potest esse speculatio, non praxis. Secundò respectu suæ causæ efficientis, seu ut fit rectè vel secus, & sic est operatio & vera praxis. Sed hæc responsio repugnat tam doctrinæ Aristotelis, quàm rationi. Nam secundùm doctrinam Aristotelis veritas & opus sunt duo contradistincta, ita ut unũ non sit aliud, siquidem ex ipsis sumitur distinctio cognitionis speculativę & practicæ. Cùm igitur omnis cognitio quâ cognitio sit veritas, sequitur, nullam cognitionem posse dici verum opus & praxim. Nam quod dicitur cognitionem, ut fit, inducere rationem operis, & veræ praxis, id expressè est contra Aristotelem 6. Ethic. c. 3. ubi ait, veritatem esse opus speculativi intellectus, non practici, quia fit ab intellectu speculativo. Ex quo dicto Aristotelis duo sequuntur; alterum est, veritatem etiam ut fit, non esse tale opus, quod sit finis & objectum intellectus practici, sed esse opus formaliter intellectus speculativi, dicique opus latè, non pressè, nec ut supponit pro vera praxi. Alterum est, praxim esse opus à veritate distinctum; nam si praxis est illud tantùm opus, quod est finis & objectum intellectus practici, veritas autem etiam ut fit est opus intellectus speculativi, & finis ac objectum ipsius, consequens est, ut opus verum & vera praxis, sit opus distinctum à veritate & cognitione. Repugnat etiam rationi, Quia finis cognitionis speculativę non est veritas in abstracto, sed veritas, ut fit ab intellectu, seu ipsa effectio veritatis in intellectu; hoc enim intendit speculativus, ut veritatem consequatur, & in se ipso producat: si ergo veritas ut facta, est finis cognitionis speculativæ, nullo modo dici potest praxis vera, nisi dicamus finem scientiæ speculativæ esse praxim, ut praxis est. Confirmatur. Conclusio demonstrativa ut infertur ex præmissis, est objectum scientię speculativæ: hęc enim non aliam scientiam intendit, nisi illatam ex præmissis, imò in hoc pręcipuè incumbit, ut conclusio inferatur ex præmissis. At inferre est facere, inferri est fieri, ergo conclusio etiam ut fit, non potest dici vera praxis. Vera enim praxis est illa, quę est finis, & objectum cognitionis practicę non speculativę, at conclusio ut est opus intellectus est finis cognitionis speculativę non practicę, ergo non est vera praxis, ita ut ad rationem veræ praxis requiratur, ut sit opus potentię ab intellectu distinctæ, uti praxim rectè definivit Scotus; nam si sit opus intellectus, non erit tale opus, quod sit finis & objectum cognitionis practicę. Adhæc cùm in cognitione speculativa alicujus gemmę efficitur in intellectu cognitio similium gemmarum, nemo negaverit utramque cognitionem esse speculativã, & non esse veram praxim etiamsi fiat, quia fit speculativè & eo modo, quo speculationem, ut speculatio est, necesse est fieri.

Cognitio etiã ut fit rectè vel secus non est praxis.

Dices, non omnem cognitionem esse praxim, sed eam solùm, quæ fit ab aliâ cognitione dictante sic vel sic esse operandum. Sed contrà, licèt de ratione praxis, de qua hîc loquimur, sit fieri ab aliâ cognitione, & secundũ præscriptum cognitionis, ut patet ex definitione praxis; tamen non est necesse, ut fiat à cognitione dictante sic vel sic operandum, quia sine tali dictamine praxis est verè praxis, ut cùm quis pingit imaginem ex intuitu alterius imaginis, sine alio dictamine intellectus, facit

Cognitio quæ fit ab alia cognitione non est praxis.

veram praxim; vel si quis ex speculativa consideratione bonitatis divinæ, excitetur ad amorem divinum, vel ex speculativa cognitione figurarum mathematicarum fabricet machinas mathematicas, aut ex inspectione modelli ædificet domum; hæc enim omnia nemo dubitabit esse vera opera, & veras paxes, etiamsi non procedant ab illo dictamine & judicio practico; nam etsi aliquando tale dictamen interveniat, tamen neque semper est necessarium, & cùm adhibetur non solùm respectu illius, sed etiam absolutè respectu cognitionis speculativæ, quatenus ab ea fit, habet illa operatio rationem veræ praxis. Deinde praxis non dicitur praxis ab illo dictamine, sed potius illud dictamen dicitur practicum à praxi, eò quòd circa eam versetur, unde supponit praxim ut ab ea denominetur, non verò facit illam esse praxim. Sed esto, requiratur tale dictamen ad praxim, tamen si illud dictamen sit de cognitione seu speculatione, non erit dictamen practicum: judicium enim dictans de inferenda tali vel tali cognitione ex præmissis, est judicium speculativum, & de essentia scientiæ demonstrativæ, ejus enim proximus actus est inferre tali vel tali modo conclusionem ex præmissis. Si verò sit de alia aliqua operatione à cognitione distincta, erit tale dictamen verè practicum, quia erit de vera praxi; ex quo patet secundùm doctrinam Aristotelis, cognitionem nullo modo esse praxim, neque ut cognitio est, neque ut fit ab intellectu, neque ut fit ex alia cognitione dirigente.

Cognitio practica non habet pro fine veritatem.

Secundum argumentum est. Nulla cognitio practica habet pro fine veritatem, At Logica pro fine ultimato habet veritatem. Ergo non est practica. Minor probatur. Quia idem est finis instrumenti & principalis causæ. Atqui Logica est instrumentum scientiarum, ergo pro fine suo habet finem scientiarum, qui cùm sit veritas non opus, Logicæ quoque finis erit veritas, non opus. Et quidem eundem esse finem Instrumenti & causæ principalis patet, tum inductione in omnibus instrumentis, idem enim est finis calami & scribentis, securis & secantis. Tum ratione, quia instrumentum concurrit cum causa principali ad eandem operationem & effectum, & sub eadem ratione operationis & effectus, Ergo eundum finem habent. Illa enim operatio & effectus, cùm fiat ab utroque, est finis utriusque, semperquè instrumentum assumitur ad finem principalis agentis consequendum. Esse verò Logicam instrumentum scientiarum ad findm scientiarum consequendum, qui est veritas rerum scibilium, patet; quia præcepta Logica ad hunc finem juvant, & assumuntur à scientiis, fitquè ut scientia actualis rerum efficiatur & ab habitu scientiarum principaliter, & quoad substantiam, & ab habitu Logicæ instrumentaliter, ac secundùm quid.

De ratione instrumenti est adhiberi ad actionem propriam causæ principalis & subordinari illi.

Dices, Logicam dirigere scientias, non per modum instrumenti, sed per modum causæ principalis, ad eum modum, quo auriga dirigit equos in curru; equi enim non sunt instrumenta aurigæ, etiamsi ab eo dirigantur, nec auriga est instrumentum equorum, etsi equi utantur directione aurigæ, sed utraq; est causa principalis, equi quidem cursus, auriga verò directionis. Respondeo, si directio fiat agendo in causam principalem, & movendo illam; non fiet per modum instrumenti, sed potius per modum causæ principalis, ut patet in equis ab auriga directis; at si fiat per aliquid subordinatum causæ principali, & quod applicatur & movetur à causa principali ad ipsius effectum, illud tale concurret ad directionem per modum instrumenti, Duo enim sunt de ratione veri instrumenti: alterum est, ut adhibeatur ad actionem propriam causæ principalis; alterum, ut sit subordinatum causæ principali, & ab

ea moveatur & determinetur ad agendum. Ratione primi ignis applicatus ad comburendam domum, non est instrumentum propriè, quia adhibetur ad sibi proprium & connaturalem effectum, non ad effectum causæ principalis, excedentem virtutem propriam instrumenti. Similiter equi non sunt instrumentum aurigæ, quia applicantur non ad actionem aurigæ, sed ad cursum proprium, qui fit ab equis tanquam à causa principali, non instrumentali; calamus vero ex hoc capite est instrumentum scribentis, quia applicatur ad actionem scribentis, quæ principaliter fit à scribent, & à virtute motiva scribentis, ad quam actionem calamus ex se non est sufficiens. Ratione secundi auriga non est instrumentum equorum in directione, quia non est causa directionis subordinata equis, nec ab illis applicatur ad opus, sed per seipsam concurrit, quod est concurrere per modum causæ, vel concausæ principalis. Logica igitur quia concurrit ad scientiam rerum, tanquam quid subordinatum habitui scientiæ, & ab ea applicatur ad finem, & effectum scientiæ consequendum; idcirco est verum instrumentum habitûs scientifici.

Logica veritatem rerum scibilium non attingit principaliter.

Sed objicies. Si Logica pro fine habet veritatem, erit speculativa, illa enim dicitur cognitio speculativa cujus finis est veritas. Respondeo primo. Si loquamur de veritate rerum scibilium, quam Logica attingit solùm instrumentaliter, habitus verò scientiarum principaliter; talis veritas pertinebit ad scientias principaliter, ad Logicam verò tantùm secundùm quid, tanquam ad instrumentum veritatis, quod non sufficit ad cognitionem speculativam simpliciter, unde ex hoc sequitur solùm, Logicam esse secundum quid speculativam, tanquam instrumentum speculationis, non verò tanquam causam principalem. Si verò loquamur de veritate modi sciendi, eam veritatem attingit quidem Logica principaliter, non instrumentaliter, verùm quia hæc veritas non est ultimatus finis Logicæ, sed relatus ad ultimatum, idcirco Logica ipsius respectu non dicetur simpliciter speculativa; quia scientia dicitur simpliciter speculativa ex eo, quòd pro fine ultimato habet veritatem, & intendit veritatem, non referendo illam ad aliud. Quod ita verum est, ut ne cognitio quidem practica, etsi pro fine immediato habet veritatem, & cognitionem rei factibilis, dicatur speculativa à tali veritate, quia nimirum istam veritatem dirigit ad effectionem & opus. An verò Logica dicenda sit magis speculativa, vel practica, dicetur infrà.

Cognitio nec actio est nec factio.

Tertium argumentum. Secundùm doctrinam Aristotelis praxis vel est actio, vel factio. At cognitio in qua dirigenda Logica versatur, neque est actio, neque factio. Ergo nullo modo est praxis: & ex consequenti Logica ipsius respectu, non erit verè practica. Major est certa ex sexto Ethicorum, & sexto Metaph. textu 1. & aliis locis, in quibus practica in activam & factivam dividitur. Minor probatur: quia cognitionem semper opponit Aristoteles actioni & factioni, veritatem operi, cùm illam pro fine speculativæ assignat, hanc verò pro fine practicæ.

Respondent Primò, Cognitionem, ut sit, esse veram actionem, neque enim solas actiones voluntatis Aristoteles vocat actiones, sed omnes eas, quæ non relinquunt post se opus. Nam 1. magn. Moral. cap. ultimo cytharizationem vocat actionem non factionem, ex eo quod non relinquat post se opus. In 6. verò Ethic cap. 5. prudentiam ait versari non circa omnes actiones, sed tantùm in certa materia, hoc est, circa ea quæ humana bona sunt, indicans esse alias actiones, quæ non versantur circa humana bona, hoc est, ea quæ hominem bonum efficiunt. Cùm igitur cognitio non relinquat post se opus, erit secundùm Aristotelem vera actio.

Sed

Arist. cognitionem nunquam vocat actionem aut factionem.

Sed contra. Inauditum est apud Aristotelem cognitionem dici actionem aut factionem, neque ullum hujus rei exemplum apud Aristotelem invenitur; neque solùm cognitionem non vocat actionem Aristoteles, sed eam semper opponit actioni, dum cognitionem seu veritatem pro fine speculativæ assignat, actionem autem & factionem ad practicam refert. Quod si cognitio esset actio, confunderentur fines scientiæ speculativæ & practicæ, verumque esset actionem esse quoque finem speculativæ, & cognitionem ac veritatem esse finem practicæ.

Nam quod dici solet, cognitionem, ut fit, esse finem practicæ, absolutè verò ut cognitio est esse finem speculativæ, eam distinctionem esse falsam ex eo apparet, quod etiam speculativa habet pro fine cognitionem ut fit, hoc enim est, quod intendit, ut faciat & producat in se cognitionem, & sic idem esset finis speculativæ & practicæ. Denique semper apud Aristotelem ista tria distinguuntur, cognoscere, agere, facere, ita ut cognitio ad intellectum spectet, actio ad omnem potentiam extra intellectum, quæ non relinquit opus post se, factio verò ad omnem potentiam, quæ opus post se relinquit. Quare Aristoteles, etsi præter voluntatis actiones, agnoscat etiam alias, nunquam tamen ullam pro vera actione agnovit, quæ non esset actio potentiæ distinctæ ab intellectu, nec actionem intellectus unquam vocavit verè & propriè actionem

Cognitio ut fit non est factio.

Respondent secundò, Cognitionem ut fit esse verè & propriè factionem. Sed contrà Primò, Aristoteles cognitionem nunquam vocavit factionem, sed eam semper factioni opposuit, aliudquè est apud Aristotelem facere, aliud cognoscere. Secundò, de ratione factionis secundùm Aristotelem est, ut relinquat opus post se, in hoc enim distinguit factionem ab actione 1. magn. Moral. ubi de distinctione actionis & factionis ex professo tractat, neque aliud quid potest assignari, quo factio ab actione distinguatur. Nam si dicas factionem esse actionem externam, id etiam in quibusdam actionibus invenitur, ut in cytharisatione: virtutum etiam actiones, non solùm internæ, sed & externæ sunt veræ actiones. Cùm igitur cognitio non relinquat post se opus, sequitur noo posse dici propriè factionem. Tertiò, idem patet ex communi modo loquendi, cujus in hac re magna est habenda ratio, id enim voces significant, quod & is qui loquitur, & is qui audit, intelligit, seu ut ait Arist. 1. peri herm. c. 2. quod constituit intellectum dicentis & audientis. Atqui communiter omnes dicunt, eum qui solùm mentis actionibus occupatur, & nihil sensibile, & quod permaneat molitur, nihil facere & otiosum esse. Ergo nomen factionis non est impositum mentis actionibus, seb externis duntaxat, & iis quæ relinquunt post se opus.

Sola cognitio dirigens opus à cognitione distinctum.

Hinc verò solvi possunt argumenta opposita; non enim omnis cognitio dirigens est practica, sed ea solùm quę dirigit opus à cognitione distinctum; solùm enim tale opus est vera praxis. At inquies, etiam cognitionem imperatam á voluntate ad aliquem finem honestum esse praxim, quia est actio virtutis, Ergo cognitioni non repugnat esse praxim, ut cùm volo speculari ad Dei gloriam. Respondeo, cognitioni ut cognitio est, & intra terminos cognitionis, repugnat esse praxim; ut verò conjungitur actui voluntatis, seu ut est volita, sic convenit illi esse praxim, sed ex accidenti & extrinsecè, non quatenus est actus cognitionis, sed quatenus est actus voluntatis imperatus Similiter non omnis cognitio efficiens aliquam actionem est verè practica, sed solùm ea, quæ efficit verum opus & praxim, seu opus à cognitione distinctum; nam efficere cognitionem est cognoscere, non facere, & est opus speculativi intellectus non practici.

Dico

Dico secundò. Logicam secundùm doctrinam Aristotelis non esse speculativam. Est sententia Aristotelis 1. Topic. cap. 9. ubi problemata Logica, quæ sunt aliorum sciendorum gratia, secernit à speculativis & practicis. Sunt autem problemata Logica cognitiones Logicæ. Vbi etiam rationem ejus indicat, quia de ratione scientiæ speculativæ est non referri aliò, sed sistere in ipsa cognitione, Ergo cùm Logica non sistat in cognitione, sed referatur ad dirigendum aliud, non potest dici speculativa, nos enim regulis Logicis utimur ad rectè discurrendum, definiendum, dividendum. *Logica non est speculativa secundùm Arist.*

Responderi potest, in Logica esse duplicem cognitionem, aliam practicam, quæ refertur ad alias cognitiones dirigendas, quales sunt regulæ Logicæ, & præcepta de modis syllogismorum; aliam speculativam, quæ non refertur ad aliquid dirigendum, talis est cognitio essentiæ & proprietatum rerum Logicarum, per hanc enim cognitionem nulla operatio dirigitur, ac ex consequenti talis cognitio aliò non refertur.

Sed contra: Primò hac ratione scientia moralis non esset practica, sed speculativa, contra communem Aristotelis & omnium sententiam: quia scientia moralis essentiam & proprietates rerum moralium investigat, & demonstrat per causas; quod etiam expressè docet Aristoteles 2. Metaphys. t. 3. cùm ait, practicam considerare etiam causas non per se, sed ad aliquid, hoc est, non causas rei convenientes secundùm naturam suam, sed ut est ad aliquid ordinata, & ideò non esse propriè scientiam. *Ethica essentias, & proprietates rerum moralium considerat.*

Aut igitur resolutio conclusionis in sua principia & causas non arguit scientiam speculativam, aut omnis scientia practica erit speculativa. Deinde 1. Metaphys. t 1. expressè ait Aristoteles artem in hoc distingui ab experientia. Primò, quod experientia sit singularium, ars universalium: secundò, quod scit solùm quod sit, non propter quid sit, ars verò scit & causam reddere: Ergo secundùm Aristotelem proprium est artis, & scientiæ practicæ, cognoscere operis causam, nec in hac cognitione causæ ars est speculativa sed practica, siquidem versatur circa factionem, ut infra mox magis declarabitur. Et 1. Rhet. c. 1. ait, omnes in hoc convenire, esse proprium artis causam reddere, & in eo positam esse rationem artis, quòd sciat faciendorum causam reddere, quod non facit experientia. Secundò, cognitio practica est non solùm illa, quæ dictat aliquid faciendum vel non faciendum, sed etiam omnis cognitio rei factibilis, quatenus factibilis est, quare & cognitio essentiæ rei factibilis, & proprietatum ejus secundùm Aristotelem est practica: quia cognitio sequitur suum objectum; si ergo objectum sit alterius gratia, & ad aliud relatum, etiam essentia & proprietates ejus, erunt alterius gratia, & ad aliud relata; quare cognoscere tales proprietates, est cognoscere alterius gratia. Quod intelligo de iis proprietatibus, quæ conveniunt rei factibili, ut factibilis est, seu ut substat nostræ operationi: quia quædam proprietates competunt rei secundùm suam essentiam absolutè, quædam ut factibilis est à nobis: illæ sunt proprietates naturales, & objectum speculativæ cognitionis, hæ sunt proprietates practicæ convenientes rei, ut fit à nobis, & has dico esse objectum cognitionis practicæ. Nam sicut scientiæ speculativæ est sui objecti essentiam, causas, & proprietates speculari, ita & scientiæ practicæ est sui objecti practici essentiam, causas, & proprietates considerare: eo ipso enim quod objecto practico conveniunt aliquæ proprietates, ad aliud referuntur unà cum objecto, sunt enim proprietates objecti ut refertur *Omnis cognitio rei factibilis est practica.*

ad aliud. Neque verò facio differentiam, quam nonnulli faciunt inter objectum factibile & factum, utrumque enim est objectum practicum, illud ut per nostram operationem fieri potest, hoc ut per nostram opinionem factum est.

Quod si objicias posse considerari actum virtutis, ut accidens & qualitas est, quæ consideratio est speculativa. Ergo res factibilis potest considerari speculativè. Respondeo, rei factibili quædam conveniunt ex natura rei, ut virtuti esse accidens, & esse qualitatem; hæc enim conveniunt virtuti antequam consideretur factibilis, aut saltem non propterea quòd factibilis, quædam verò conveniunt illi ut factibilis est, ut esse conformem vel difformem rationi, esse ad bonum vel malum finem, esse cum talibus circumstantiis, & hæc spectant ad cognitionem practicam, quia res factibilis cum suis omnibus proprietatibus, quæ illi ut talis est competunt, est factibilis, hoc est, subjacens factioni, & ratione factionis habet illas proprietates.

Logica duobus modis dirigit operationes.

Responderi potest secundò. Cognitionem Logicam non referri ad aliam cognitionem, nisi per accidens, eo modo, quo & cognitio speculativa referri potest ad aliud, ut in præcedenti conclusione docuimus. Nam cognitio Mathematica speculativa, quæ est de figuris vel de proportionibus quantitatum, vel de numeris, dirigere potest veram praxim mechanicam, & plurimùm eam adjuvare: simili ergo ratione Logica cognitio est merè speculativa de bonitate consequentiæ & syllogismorum, quia secundùm se consideratur, non in ordine ad aliquam aliam cognitionem dirigendam: priùs enim syllogismus & consequentia est in se bona, tum assumitur ad dirigendos, & regulandos alios discursus, sed per hoc non cessat esse speculativa, quia accidit illi referri ad aliud, sicut nec ulla scientia speculativa cùm assumitur ad dirigendam aliam actionem, desinit esse speculativa; & ita sentit Gregorius 4. & 5. prolog. artic. 1. cùm ait, Logicam non esse directivam per modum judicii practici, dictando, quid & quali modo sit operandum, sed solùm cognoscendo bonas consequentias & syllogismos, ad quorum similitudinem diriguntur alii discursus, quod est dirigere per modum similitudinis, aut per modum exemplaris.

Sed contra. Logica utroque modo dirigit, primò per modum judicii practici dictando hoc & illo modo esse definiendum, argumentandum, quæ judicia continentur in præceptis, & regulis Logicis, quæ sunt veluti dictamina quædam, & propositiones per se notæ in Logica: Secundò per modum exemplaris proponendo, formam & exemplar bonæ consequentiæ, & boni syllogismi: verùm hæc bonitas consequentiæ, si sit naturalis, & ex naturâ discursus proveniens, cognoscetur speculativè, sicut & quævis alia proprietas naturalis actus intellectus; pertinebitquè ad scientiam Physicam, cujus est omnes proprietates rerum Physicarum speculari; si verò sit bonitas artificiosa & Logica secundùm Logicas regulas, ex terminis habentibus Logicas proprietates, sic erit bonitas rei practicæ, seu rei ut factibilis; (est enim syllogismus opus quoddam Logicum arte factũ, ex terminis certo modo effectum) & cognoscetur cognitione practica, vel certè non speculativa: quare neutro modo cognitio Logica quatenus Logica erit speculativa. Ex quo patet, dari quidem in Logica cognitiones quasdam speculativas operationum intellectus, sed eæ sunt à Physica vel Metaphysica mutuatæ, ad explicandas melius operationes; ut principia illa: Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; Genus & differentia sunt de essentia rei. Posita causa, ponitur effectus.

Notandum

Notandum etiam est ad illud testimonium Aristotelis ex 1. Topic. c. 9. & 12. responderi posse, Aristotelem distinguere quidem ibi triplicia problemata, alia ad eligendum, alia ad sciendum tantùm, alia ad aliud quid cognoscendum, verùm non determinare, quæ sint practica, quæ speculativa. Nam c. 12. priora vocat moralia, secundi generis vocat naturalia, tertii generis rationalia & Logica, quocirca ex hoc testimonio Aristotelis non habetur, problemata tertii generis, nec esse speculativa, nec practica, sed solùm nec ad eligendum nec ad purè sciendum spectare. Et sanè hæc esset inter cæteras commodior responsio, nam aliæ, quæ solent afferri, vix quicquam probabilitatis habent. Verùm hæc etiam responsio refellitur. Nam secundùm communem expositionem Peripateticorum, problemata speculativa & practica, & neutra, intellexit eo loco Aristoteles, nam sub electione comprehendit omnia, tam agibilia, quàm factibilia (ex parte totum intelligendo) ac ex consequenti omnia practica quæ actione & factione comprehenduntur, alioqui non omnia practica problemata assignasset Aristoteles. Nam præter illa quæ ad eligendum conducunt, darentur alia quæ ad faciendum pertinent. Ne ergo id admittamus, dicendum est, omnia tam agibilia, quàm factibilia sub electione complexum esse, ex parte totum intelligendo, omnia verò speculativa sub secundo genere comprehendit ut patet: restat ergo ut in tertio nec practica nec speculativa comprehenderit. Quod si cognitionem ad actionem aut factionem pertinere putasset, proculdubio eam sub electione comprehendisset. Est & alterum ejus rei signum, quia cap. 12. problemata ad sciendum vocat naturalia, & tamen nemo dubitavit etiam Mathematica & Metaphysica problemata ad idem genus pertinere. Et ita explicat Alexander ibi, & Albertus, Nyphus, Academia Veneta, & alii expositores.

Ex dictis etiam patet responsio ad fundamentum primæ sententiæ, non enim ratio speculativæ cognitionis consistit in resolutione rei in suas proprietates & causas (id enim commune est utrique cognitioni, tam speculativæ, quàm practicæ) sed in eo, quòd cognitio illa sistat in objecto, nec ad aliud referatur, sive cognoscat causas objecti, sive non, ut patet in cognitione primorum principiorum, quæ cognoscuntur speculativè, etiamsi non resolvantur in causas, & immediatè cognoscuntur, in Logica verò hæc conditio deest; nam Logica versatur circa id, quod ad aliud refertur: modus enim sciendi refertur tum ad id cujus est modus dirigens, tum ad factionem nostram, siquidem est opus artificiosum ab intellectu effectum. *Ratio speculativæ cognitionis in quo consistit.*

Dico tertiò. Logica non est simul speculativa & practica. Patet ex duabus prioribus conclusionibus, non enim est speculativa, quia est gratia alterius, refertur enim tum ad effectionem artificialem instrumentorum sciendi, tum ad directionem operationum per illa instrumenta: sicut enim ulna prius efficitur instrumentum in se rectum, & mensuratum, per illam artificiosam dimensionem & distinctionem partium ulnæ, tum adhibetur ad alia mensuranda; ita Logica priùs conficit instrumenta sciendi, seu exemplaria quædam operationum, artificio Logicæ instructa, tum ea adhibet ad operationes dirigendas; & sicut instrumentum factum ad aliquod opus efficiendum, per se refertur ad illud opus, ut culter ad scindendum, malleus ad tundendum, ita & instrumenta Logica per se, non per accidens referuntur ad dirigendas operationes. Non est etiam Logica practica, quia refertur ad cognitionem non ad opus, & licèt conveniat cum practica in modo procedendi, differt tamen in materia, quia non est circa verum opus & praxim. *Logica non est simul speculativa & practica.*

Deinde

Deinde dupliciter potest dici: Logica simul est speculativa & practica: Primò quod sit conflata ex variis habitibus, quorum alii sunt speculativi, & alii practici, & hoc jam ex dictis refutatum est. Secundò, quòd sit unus specie habitus virtute continens speculativum & practicum; sicut enim lumen solis virtute continet calorem, quia potest illum producere, etsi ipsum non sit actu calidum, ita & Logicæ unus & idem habitus potest producere aliquos actus speculativos, aliquos practicos. Et hoc modo quidam recentiores defendunt Logicam esse simul speculativam & practicam, sed non bene, quia licèt id possit concedi in habitibus infusis, qui non generantur ex actibus, sed sunt universales ad multos actus per modum potentiarum, tamen in habitibus acquisitis id concedi non debet: hi enim sequuntur naturam, & limitationem actuum ex quibus generantur, nequè actus potest conferre majorem inclinationem, aut ad alia plura objecta, quàm ipse habeat, ut infrà in disputatione de scientia ostendemus.

Dico quartò. Si alterutrum de Logica affirmandum esset, dicendum potiùs esset Logicam esse practicam, quàm speculativam, quia practica solùm in ratione quasi materiali differt, in formali autem convenit ut dictum est; á speculativâ verò in formali differt, cùm ratio formalis cognitionis speculativæ in eo sita est, quòd non referatur ad aliud, sed in ipsâ objecti veritate sistat. Quod si practica statuenda sit, inter activas potiùs, quàm inter factivas referenda est, quia circa actiones, non circa factiones versatur, actio enim secundùm Aristotelem est non relinquens opus, factio verò opus post se relinquit.

Logica qualis habitus?

Dico quintò. Logica propriè est habitus organicus seu instrumentarius, quia instrumenta & modos sciendi omnibus suppeditat, hocque ipsius est proprium objectum. Estquè hæc sententia Aristotelis 1. Top. cap. 9. ubi Logicam neque practicam, neque speculativam, sed adminiculantem, & aliarum scientiarum consequendarum gratiâ institutam esse docet; quia enim est gratiâ alterius, non est speculativa; quia verò illud cujus gratiâ est Logica, non est verè & propriè praxis, idcirco non est propriè practica; quia vero modos & instrumenta sciendi omnibus scientiis suppeditat, est propriè instrumentaria. Est etiam hæc sententia omnium ferè antiquorum Peripateticorum, qui Logicam partim organum & instrumentum Philosophiæ ac scientiarum, partim artem, & scientiam scientiarum, appellabant, eamquè multi recentiores sequuntur. De quo in sequenti quæstione plura.

QUÆSTIO V.

An Logica sit propriè scientia, vel ars, vel facultas?

PRima sententia affirmat Logicam esse propriè scientiam propter duas rationes. Primò, quia habet veras & proprias demonstrationes, ubi autem sunt demonstrationes, ibi est & scientia, cùm scientia sit effectus demonstrationis; multa verò sunt quæ demonstrantur in Logica, ut quod Topicus syllogismus generet opinionem, quia procedit ex probabilibus: quod demonstratio generet scientiam

quia;

quia procedit ex veris & primis principiis causisque conclusionis. Secundò, quia nisi Logica sit scientia, nullæ aliæ scientiæ erunt scientiæ, quia omnes aliæ scientiæ pendent à Logica quoad rationem concludendi: duo enim requiruntur ad scientiam, certitudo principiorum, ex quibus inferenda est conclusio, & certitudo consequentiæ: illam habent scientiæ ex natura suorum principiorum, hanc verò habent à Logica: Logica enim tradit modos bonæ consequentiæ: si igitur Logica non sit scientia, sed opinio de bonitate consequentiæ, non habebitur de bonitate consequentiæ certitudo scientiæ, sed probabilitas opinionis, & sic ruerent omnes demonstrationes scientiarum, quia in opinione probabili, tanquam in debili fundamento, non potest fundari demonstratio. Hanc sententiam defendunt Scotus, Toletus, & alii recentiores.

Secunda sententia est. Logicam esse artem. Quia omnis doctrina conficiendorum instrumentorum est ars, ut patet inductione in omnibus artibus conficientibus instrumenta. Logica verò docet conficere instrumenta sciendi. Ergo est ars. Neque potest reddi ratio, cur aliæ artes conficientes instrumenta sint propriè artes, Logica verò non sit ars. Nam si negatur esse ars, eò quod nullum opus post se relinquat, hac ratione, neq; ars cytharam pulsandi, vel canendi esset ars, quia nullum opus post se relinquit. Si verò ars dicatur solùm respicere actiones externas, id etiam sustineri non potest, nam etiam in actionibus internis, quemadmodum & in externis, artificium habet locum. Denique, sicut Grammatica est ars congruè loquendi, Rhetorica est ars ornatè loquendi, ita Dialectica est ars disserendi, quam ob causam inter septem artes liberales numeratur.

Tertia sententia est quorundam recentiorum, Logicam simul esse scientiam & artem; nam quatenus demonstrat proprietates de rebus Logicis est scientia, quatenus efficit syllogismos est ars: artis enim est facere opera. Ita Ruvius hìc q. 3. secutus Suarium: vult autem eandem Logicam, ut in universali docet modum, & præcepta faciendi syllogismos, esse scientiam, quia suam conclusionem deducit ex veris principiis & causis: ut verò hæc eadem doctrina efficit particulares syllogismos conformiter illi doctrinæ, esse artem.

Quarta sententia est, Logicam esse facultatem. Est autem facultas apud Aristotelem habitus, quo possumus uti in utramq; partem: quam ob causam 1. Rhet. c. 2. Rhetoricam & Dialecticam facultates vocat, quia utriusque præceptis in utramque partem uti possumus. Neque verò solum id verum est de Topica, in qua ex locis communibus possumus in utramq; partem disputare, sed etiam de alia Logicæ parte, quæ de formis syllogismorum tractat: talibus enim formis uti possumus in utramque partem.

Quinta sententia est, nec esse scientiam propriè, nec artem, nec facultatem, sed habitum instrumentarium ab his omnibus distinctum. Ita Themistius, & Græci, & Zabarella lib. 1. de natura Logicæ.

Dico igitur primò, Logicam non esse propriè scientiam. Ita communiter Peripatetici veteres, ut testatur Zimara in Tabula, verbo, Absurdum est simul, ubi ait secundùm Alexandrum, & antiquos Peripateticos, Logicam non esse scientiam, sed modum sciendi, quod idem docet D. Thomas Opusc. 70. q. de divisione scientiæ speculativæ, art. 1. ad 2. ubi idem confirmat auctoritate Boetii in Porphyrium dicentis, Logicam non tam esse scientiam, quàm instrumentum scientiæ. Quare cùm alibi S. Thomas Logicam vocat scientiam, latè accipit nomen scientiæ, quia

Logica non est scientia.

quia scilicet habet modum quendam scientiæ, non verò quòd sit essentialiter scientia.

Probatur primò, authoritate & ratione Aristotelis in 2. metaph. t. 3. ubi ex eo probat metaphysicam esse scientiam veritatis contemplatricem, quia practici, inquit, non considerant causam per se, sed ad aliquid, & pro nunc, seu pro hoc tempore. Cùm igitur de ratione scientiæ sit considerare causam per se passionis, necesse est Metaphysicam esse speculativam, non practicam, alioquin non esset vera scientia. Quo argumento expressè Aristoteles excludit practicas à ratione veræ scientiæ, siquidem scientia debet esse ex causis per se, quales causas non habet practica. Illa enim dicitur causa per se passionis, quæ est causa passionis formaliter ut talis est, ac proinde semper & ubiquè; ut patet in rationali, quod quia est causa per se risibilitatis, ut risibilitas est, semper & ubiq; causat risibilitatem, non in aliquo tantùm tempore, nec aliquo tantùm respectu, sed quandocunq; & ubicunq; fuerit risibilitas, causa ejus est rationalitas. Porro talem causam per se non habent practici, non enim demonstrant passionem absolutè de subjecto, sed tantùm in ordine ad talem vel talem finem, nec afferunt causam passionis, quæ sit causa ipsius absolutè, sed solùm in ordine ad talem finem, quod est afferre causam non semper, & ubique, sed tantùm ad aliquid & pro nunc, ac proinde non est afferre causam per se, verbi gratia, probat practicus domum habere tales proprietates, ex fine habitationis, ad quem ordinatur: habitatio non est causa istarum proprietatum per se, quia non ut tales sunt, nec semper, nec ubique, sed solùm in ordine ad talem finem, & eo tempore quo talis finis intenditur: supposito enim tali fine, rectè infertur tales debere esse proprietates domus: at verò tales proprietates non demonstrantur absolutè de subjecto per talem causam, quia nec semper nec ubique, nam vel non sunt in subjecto sublato fine, vel si sunt, ex aliis causis, non ex illo fine conveniunt subjecto, ac proinde non conveniunt per se ratione talis finis. Hæc igitur ratio Aristotelis concludit Logicam non esse vere scientiam, quia licèt non sit verè practica, cùm non sit de praxi, est tamen similis practicis, & eundem cum illis modum procedendi habet.

Practici non considerant causam per se.

Secundò probatur. De ratione scientiæ est, ut sit de iis quæ sunt talia secundùm naturam, non ex nobis, seu quæ in seipsis, & in sua natura, non in nobis habent principium ut sint talia, Atqui Logica est de operationibus intellectus dirigibilibus, quæ non sunt tales ex natura rei, sed ex nobis, neque in se ipsis habent principium, ut sint tales, sed in nobis, hoc est, in nostra directione, quæ fit per intellectum, Ergo Logica non est vera scientia. Major est doctrina Aristotelis in 6. Eth. cap. 4. ubi ex hoc probat artem non esse scientiam, quod ars sit de iis, quæ non secundùm naturam, sed ex nobis sunt talia, neque habent principium in seipsis, sed in nostra directione, ut sint talia. Ubi requirit ad scientiam, ut sit de iis quæ secundùm naturam sunt talia, & quæ in natura non in nobis habeant principium, ita ut proprium sit scientiæ demonstrare rem esse talem ex natura sua, verbi gratiâ, domus non habet in seipsa, nec in natura sua principium ut sit talis, hoc enim natura rei non postulat, sed nos per intellectum invenimus varios modos ædificandi domum prout varios fines intendimus, propter quos domum ædificamus, & quibus ædificium accommodamus. Quod si dicas, etiam res naturales habere principium in efficiente, à quo procedunt. Respondeo, habere quidem principium in efficiente, sed extrinsecum, in natura autem sua habere principium intrinsecum, opera verò

Scientia est de illis quæ in natura sua habent principium.

Res naturales habent in sua natura principium intrinsecum.

verò practica, sive sint artificialia, sive moralia, non habent ullum principium intrinsecum in natura, sed tantùm extrinsecum in efficiente, seu in intellectu dirigente. Quare si operationes practicæ habeant aliquas proprietates ex natura rei sibi convenientes, illa non ad practicam, sed ad speculativam scientiam spectabunt, nempe ad Physicam, cujus est naturam operationum, & proprietatum ex natura consequentium investigare. Ad practicam verò solùm pertinet, tales proprietates ut fiunt ex directione extrinseca, & regulis intellectus considerare.

Porro rationem hujus doctrinæ eam adfert ibidem Aristoteles; quia quæ sunt secundùm naturam, talia sunt necessaria simpliciter, hoc est, semper & ubique, quod requiritur ad scientiam, quæ verò non ex natura, sed ex nobis sunt talia, non sunt simpliciter necessaria, quia non semper & ubique, sed aliquando, & non nisi supposito tali fine; unde absolutè, & simpliciter sunt contingentia, quia non semper & ubique necessaria, sed solùm sunt necessaria secundùm quid ex suppositione talis finis, ut ex sequenti ratione magis patebit. Ex quo infero scientiam esse solùm de Ente naturali, non verò de Ente artificiali aut morali, quia solùm Ens naturale fundat necessitatem simpliciter, Ens verò artificiale & morale fundant necessitatem secundùm quid tantùm.

Scientia est de necessariis simpliciter.

Tertiò. De ratione scientiæ est, ut sit de iis quæ sunt necessaria simpliciter, non tantùm secundùm quid. Atqui Logica, cùm sit de iis, quæ principium habent non in natura, sed in nobis, est solùm de necessariis secundùm quid, non simpliciter. Ergo non est vera scientia. Major est doctrina Aristotelis in 1. posteriorum, & in 5. Ethic. cap. 3. & 4. Ubi in hoc distinguit artem à scientiis, quòd scientia sit de necessariis, & æternis, & quæ aliter se habere nunquam possunt, Ars verò est de contingentibus simpliciter, & quæ simpliciter habere se aliter possunt, & solùm secundum quid, ex certa suppositione finis sunt necessaria. Neque enim ad rationem scientiæ satis est probare rem per causam, hoc enim modo omnes artes essent scientiæ, nulla enim ars est, quę non afferat causam suorum operum, ut ait Arist. 1. Met. cap. 1. ubi docet, artificis proprium esse non solùm scire facere opus, sed & reddere causam operis, quos etiam non artifices tantùm, sed sapientes artifices vocari ait. Et ibidem in hoc distinguit artem ab experientia, quod illa reddit causam operis, hæc non item. Sed requiritur ad scientiam præterea, ut talem causam afferat, quæ demonstret rem illam, nullo modo, nullo tempore, nulla suppositione, posse se aliter habere; sed semper & ubique esse talem, quod est demonstrare necessitatem simpliciter.

Primus modus necessitatem simpliciter explicandi.

Porro pro majori explicatione, dupliciter declarari potest hæc necessitas simpliciter ad scientiam requisita. Primò si dicatur necessarium simpliciter esse illud, quod semper & ubique est necessarium, quomodo hominem esse rationalem & risibilem est necessarium simpliciter, quia semper & ubique, ita ut nunquam sit homo sine rationalitate & risibilitate, nec potest esse ulla talis suppositio, propter quam homini non conveniat esse risibilem & rationalem. Necessarium autem secundùm quid illud dicitur, quod non semper & ubique, est necessarium, sed solùm in certa suppositione; sic hominem moveri est necessarium non semper & ubique, sed ex suppositione si currat, extra quam suppositionem non est necessarium hominem moveri, sed contingens. Ad scientiam igitur requiri necessitatem simpliciter dicto modo, hoc est, semper & ubique, patet ex eo: Nam & artes demonstrant id quod est necessarium aliquando ex suppositione finis, scientiæ

entiæ verò proprium est, demonstrare necessarium semper simpliciter, alioquin scientia ab arte non distingueretur essentialiter in ratione demonstrandi. Unde & Aristoteles 1. posterior t. 8. requirit ad demonstrationem prædicatum de omni, illúdque definit, quod omni subjecto, & omni tempore convenit, tale autem prædicatum est necessarium simpliciter. Secundò, quia talis necessitas requiritur ad scientiam, quæ non stet simul cum contingentia simpliciter; at necessitas ex suppositione stat cum contingentia simpliciter; sublata enim suppositione, continget prædicatum non inesse subjecto: Ergo ad scientiam non sufficit necessitas ex suppositione, sed requiritur necessitas simpliciter.

Suppositio duplex.

Quod si objicias, demonstrari in Physica eclypsim de luna, quæ tamen non est necessaria, nisi ex suppositione interpositionis terræ inter solem & lunam. Respondeo, suppositionem aliam esse contingentem, quæ contingenter & liberè ponitur, ut si velim currere, necessarium est, ut movear, necessarium inquam ex suppositione libera cursus. Alteram non contingentem, sed necessariam, quæ ex natura rei & necessariò ponitur, talis est interpositio terræ inter solem & lunam, quia tali & tali tempore necessarium est eam poni secundùm ordinem & cursum naturalem. Prior ergo suppositio non sufficit ad scientiam, quia stat cum contingentia simpliciter, cùm ipsamet suppositio sit contingens. Posterior verò suppositio sufficit ad scientiam, quia excludit contingentiam. Dices, Eclypsim non esse semper necessariam. Respondeo, esse semper necessariam, non quidem pro semper, sed pro tali tempore, quia tali tempore necessarium est, tam suppositionem poni, quàm posita suppositione sequi effectum, unde semper & ab æterno verum est eclypsim futuram ex interpositione terræ. Quod si instes, eodem modo id quod est ex suppositione contingenti, esse necessarium semper pro tali tempore. Respondeo, non esse simpliciter necessarium pro tali tempore, quia nec ipsam suppositionem esse est necessarium simpliciter in tali tempore, sed potius est simpliciter contingens, & secundum quid necessarium, posito enim quod est, necessariò est. At id quod ex suppositione necessaria simpliciter pro tali tempore, est necessarium simpliciter pro illo tempore, est necessarium, quia suppositio illa non potest non poni pro illo tempore. Fateor tamen demonstrationem de necessario simpliciter pro certo tempore, esse quidem veram & essentialiter scientiam, non tamen esse perfectissimam; intra latitudinem enim scientiæ datur una perfectior altera, sicut & necessitas simpliciter pro omni tempore, est major & perfectior necessitas, quàm illa quæ est pro aliquo tempore tantùm.

Secundus modus.

Secundò potest explicari necessitas simpliciter ex parte causæ. Scientia enim est necessaria, quia est per causam necessariam: Si igitur causa sit necessaria omnimodè, tam ex parte subjecti, quàm ex parte passionis, erit necessaria simpliciter, & faciet scientiam esse necessariam simpliciter, quia omnimodè: nam & in Majori causa conjungetur necessariò cum passione, & in Minori eadem causa conjungetur necessariò cum subjecto, ex qua conjunctione sequetur conclusio necessaria simpliciter, conclusio enim sequitur ex connexione medii cum extremis, ita ut qualis connexio fuerit medii cum extremis in præmissis, talis sit connexio extremorum inter se in conclusione: si illa fuerit necessaria simpliciter, hæc quoque erit simili modo necessaria; si verò connexio medii cum extremis sit necessaria ex parte passionis, non ex parte subjecti, connexio quoque extremorum in conclusione erit necessaria secundùm quid, & contingens

ſimpliciter, ut ſi dicam, omne currens movetur, Petrus currit, Ergo Petrus movetur. Major eſt neceſſaria ſimpliciter, minor eſt ſimpliciter contingens, & ſolùm ex ſuppoſitione neceſſaria, concluſio ſequitur ſimpliciter contingens, & ſolùm ſecundùm quid neceſſaria. Ut enim rectè Logici docent, concluſio ſemper ſequitur debiliorem partem, & ex majori neceſſaria, minori contingente, ſequi concluſionem contingentem ſimpliciter, & ſolùm ex ſuppoſitione neceſſariam. Ex quo patet, requiri ad ſcientiam neceſſitatem ſimpliciter, quia hæc ſolùm excludit contingentiam ſimpliciter, alia verò non excludit.

Jam verò, quod in practicis, ſive ſint artificialia, ſive moralia, non ſit neceſſitas ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid, & ex ſuppoſitione contingenti, patet: quia neceſſitas rerum practicarum eſt neceſſitas ex fine liberè & contingenter intento; quod enim eſt principium in ſpeculativis, hoc eſt in practicis, fine enim conſtituto, omnia diriguntur ad finem, & ex fine demonſtrantur eſſe talia, vel talia, ut ex fine habitationis, demonſtratur domum debere eſſe talem, ex tecto, parietibus, & fundamento conſtantem, tali modo, ut ſit apta ad habitandum. Quæ proprietates cùm ex ſuppoſitione contingenti conveniant illi ædificio, non poſſunt dici ſimpliciter neceſſariæ, neque enim in contingenti ſequitur neceſſarium.

Eſſentia ſubjecti practici eſt contingens ſimpliciter.

Neque verò ſolùm proprietates practicæ ſunt contingentes ſimpliciter, ſed & eſſentia ipſa ſubjecti practici, ipſa enim eſſentia rerum practicarum pendet & conſtituitur à nobis per ordinem ad aliquem finem à nobis intentum. In artificiatis quidem fit ſecundùm regulam artis, in moralibus vero ſecundùm regulam prudentiæ. Ex quo patet, cùm omnes demonſtrationes practicæ, innitantur eſſentiæ practicæ, quæ eſſentialiter eſt contingens, non poſſe eſſe neceſſarias ſimpliciter; quod enim innititur fundamento contingenti, non poteſt eſſe neceſſarium ſimpliciter, & ſemper neceſſe eſt fieri reſolutionem in eſſentiam ſubjecti contingentem. Hæc eſt enim differentia inter cognitionem ſpeculativam & practicam, quòd illa non facit ſuum objectum, ſed ſupponit factum, & ſolùm illud contemplatur; hæc verò facit ſuum objectum; verbi gratiâ, ſcientia de homine, non facit hominem eſſe rationalem & riſibilem, ſed tantùm cognoſcit, ſcientia verò de domo facit domum eſſe domum.

Neceſſitas concluſionis practicæ non eſt omnimoda.

Adhæc, neceſſitas concluſionis practicæ non eſt omnimoda neceſſitas, provenit enim ex una neceſſaria & altera contingenti, medium enim in majori conjungitur neceſſario cum paſſione, in minori verò conjungitur contingenter cum ſubjecto, quæ contingentia impedit abſolutam neceſſitatem concluſionis, ut paulò ante deduximus. Quod etiam confirmatur exemplo Logico. Nam ſit hæc demonſtratio. Omnis ſyllogiſmus talem habens diſpoſitionem terminorum & propoſitionum rectè concludit. Syllogiſmus in Barbara habet talem diſpoſitionem. Ergo rectè concludit: hic manifeſtum eſt medium neceſſariò conjungi cum paſſione in Majori, in minori vèrò contingenter cum ſubjecto; nam quod ſyllogiſmus ille ſit in Barbara, & quòd habeat talem diſpoſitionem, id provenit non ex natura rei, ſed ex intellectu noſtro, talem ſtructuram ſyllogiſmi conficiente, ad finem recti diſcurſus: unde ſequitur concluſionem illatam, non eſſe neceſſariam ſimpliciter, ſed ex ſuppoſitione; ſuppoſito enim quod intellectus fecerit talem ſtructuram ſyllogiſmi, cum tali diſpoſitione, ſequitur concluſionem ex eo illatam eſſe legitimum,

Ex quo infero contra quosdam recentiores, artes ut demonstrant proprietates per causam de suis objectis, non esse verè scientias. De ratione enim scientiæ est, demonstrare proprietates, ut sunt necessariæ simpliciter, quæ necessitas non invenitur in artibus. Unde Aristoteles artes dicit esse de contingentibus, scientiam de necessariis. 6. Ethic. c. 3. & 4. Licèt enim ars possit esse de necessariis ex suppositione, tamen necessaria ex suppositione, sunt contingentia simpliciter, scientia autem quia non est de contingentibus simpliciter, ideò dicitur esse absolutè de necessariis, nempe talibus necessariis, quæ contingentiam excludunt.

Logica non habet ullas veras demonstrationes.

Quartò probatur Logicam non esse scientiam, quia nullas habet veras demonstrationes, nam vel demonstrat proprietates ex natura operationum provenientes, & hæ demonstrationes sunt veræ, sed sunt Physicæ, non Logicæ: ad Physicam enim spectat considerare naturam operationum physicarum, & proprietates ex natura consequentes, talis est demonstratio, quod syllogismus Topicus generet opinionem, quia procedit ex probabilibus, demonstrativus verò generet scientiam, quia procedit ex necessariis. Vel secundò demonstrat proprietates per conformitatem cum regulis Logicis, ut quod aliquis syllogismus rectè concludat, quia est in Barbara, vel quia est in forma: hæ demonstrationes sunt quidem Logicæ, sed non sunt demonstrationes simpliciter, quia non sunt de necessariis simpliciter, sed solùm ex suppositione; neque ex necessariis simpliciter concludunt, sed ex altera necessaria, altera contingenti simpliciter, & solùm secundùm quid necessaria, quod Logicæ commune est cum omnibus demonstrationibus practicis. Huc verò spectat illa ratio Aristotelis, qua probat practicas non demonstrare per causas per se, sed ad aliquid, & pro nunc.

Ex quibus patet ad rationes primæ sententiæ. Ad primam dico requiri essentialiter ad rationem scientiæ, ut sit de re necessaria simpliciter, non contingenti; hoc enim est formale objectum, quod demonstratur in scientia, nempe passionem convenire necessariò simpliciter subjecto, qualem necessitatem non demonstrat Logica de suo objecto.

Certitudo de bonitate consequentiæ non necessariò habetur per scientiam.

Ad secundam respondeo, requiri quidem ad scientiam certitudinem de bonitate consequentiæ, verùm ea certitudo non est necesse, ut habeatur per demonstrationem & scientiam, sed satis est ut habeatur per inductionem & experientiam, quo modo etiam primorum principiorum certitudo habetur, quare ex hoc capite Logicam non est necesse esse scientiam. Facit enim nos certos de bonitate consequentiæ, per regulas bonæ consequentiæ, quæ sunt certæ per inductionem, & experientiam, ex qua originem sumpserunt.

Non negaverim tamen Logicam dici posse scientiam secundùm quid, quia procedit modo debito scientiæ, resolvendo effectum in causam: non tamen est scientia simpliciter, quia non est de re simpliciter necessaria, sed tantum ex suppositione.

Logica non est ars propriè.

Dico secundò. Logicam non esse propriè artem: ars enim propriè versatur circa eas actiones, quæ relinquunt post se opus, hoc est, circa factiones: Ars enim est habitus cum vera ratione factivus; & factionem verè Aristotelis definit, eam quæ opus post se relinquit 1. magnor. Moral. cap. ultimo, & 6. Ethic. cap. 5. Atqui Logica non versatur circa ullas factiones, & opera externa, sed circa internas operationes intellectus quas dirigit. Non igitur dici potest propriè ars: licèt enim modum quendam artis videatur habere Logica, quod ita versetur circa suum objectum si-

cut

cuit ars circa suum, tamen non habet materiam propriam artis, quæ est opus aliquod externum. Quod si nomen artis libeat transferre ad opera interna & spiritualia, jam non sumetur nomen artis propriè, sed metaphoricè, sicut cum nomina rerum corporearum transferuntur ad res spirituales, propter aliquam similitudinem.

Quod si dicas. Saltem eo modo Logica potest dici ars, quo ars cantandi, saltandi, cytharizandi, quæ sunt artes activæ, non factivæ. Respondeo. Majori ratione istæ dicuntur artes, quia versantur circa veram actionem & praxim; ars autem est quid practicum: At Logica versatur circa solam cognitionem, quæ sicut non est vera praxis, ita & habitus qui circa eam versatur, non erit practicus, & consequenter ars: ars enim est habitus practicus. Quare ad fundamentum secundæ sententiæ Respondeo, non omnem doctrinam conficientem instrumenta esse artem, sed tantum illam, quæ versatur circa opera externa. Porro qui Dialecticam inter septem artes liberales posuerunt, spectarunt Dialecticam in voce, & artem rectè disputandi & differendi de rebus, quo modo licet dici possit ars latè sumpto vocabulo artis; ea tamen est prima Dialecticæ consideratio, cùm ea primò ad actus inter nos dirigendos pertineat, non ad disputationem externum. *Nota discrimen inter artem cytharizandi ac similes & Logicam.*

Dico tertiò. Logicam non esse artem & scientiam simul modo explicato in tertia sententia. Dicunt enim hi, præcepta Logica ut deducuntur demonstrativè ex suis principiis, esse scientiam, ut verò efficiunt opera sibi conformia, esse artem. Hæc doctrina in multis deficit. *Logica non est simul ars & scientia.*

Primò, quia ostendimus secundùm doctrinam Aristotelis de re factibili à nobis, non posse esse verè scientiam, etiamsi per causas de ea universaliter demonstrantur passiones; talis est Logica. Ergo neque in universali, neque in particulari habet rationem scientiæ. Secundò, quia ostendimus secundùm Aristotelem artis rationem propriam & essentialem esse, scire causam operis: in hoc enim differt essentialiter ab experientia, quòd experientia scit quod sit, non propter quid sit, ars verò scit propter quid sit; Ergo cum Logica præcepta sua deducit ex suis causis & principiis, exercet in hoc propriè rationem artis, non scientiæ. Tertiò, quia falsum est, artem non versari, nisi circa singularia, cùm Aristoteles hæc duo requirat ad rationem artis, ut sit de opere in universali, & ut sit per causam, in iisque duobus distinguit artem ab experientia, quia experientia sit circa singularia, & non sciat causam. Quartò, isti videntur artem distinguere à scientia solùm ex effectu: nam cum dicunt præcepta solùm ut efficiunt opus sibi conforme, esse artem: peto num velint ab effectu & opere artem denominari artem, an verò arti assignent peculiarem actum cognitionis? Primum dici non potest, quia proprius actus artis est cognitio, est enim habitus intellectus cognoscitivus, & actus ejus proprius est cognitio: omnis enim habitus intellectus inclinat ad cognitionem. Si dicatur secundum: ergo præter opus externum & effectionem assignari debet proprius actus artis, qui non potest alius esse, quàm cognitio rei faciendæ, & sic cognitio rei faciendæ, quàm isti dicunt esse scientiam, erit proprius & essentialis actus artis, non enim solùm ut efficit opus, sed ut dictat de faciendo, est ars: quod dictamen non solùm in particulari, sed etiam in universali ad artem spectat, quia idem judicium specie est in universali, & in particulari, extensione solùm differens, non ratione formali judicii, sicut idem specie homo est in particulari, & in universali. Quintò: isti non videntur distinguere inter artem, docentem, & utentem; hoc est inter eam, quæ *Ars docens & utens.*

docet esse hoc vel illo modo faciendum, & eam quæ ex tali doctrina facit: ejusdem enim artis est docere faciendum, & doctrina illa uti ad faciendum, hoc enim est ex arte facere, ex doctrina artis facere. Cùm ergo isti doctrinam tribuunt scientiæ, usum arti, annon manifestè tollunt doctrinam artis, & artem docentem? & sic ex arte facere, erit non ex arte, sed ex scientia facere, quia non ex doctrina & directione artis, sed ex doctrina & directione scientiæ. Sicut enim manualis, qui ex directione artificis operatur, verè non dicitur facere ex arte, licèt efficiat opus artis, quia non habet in se artem, & notitiam artis; artifex verò quia scit, & ob quam causam faciendum sit, dicitur ex arte facere: ita si ars, ut ars nullam habeat propriam notitiam rei faciendæ, sed utatur scientia, opus illud quod efficit, erit opus non artis, sed scientiæ, quia ex scientiæ non artis directione procedit. Ex quo patet notitiam illam, ex qua ars efficit opus, esse artis non scientiæ notitiam. Quare hi authores si consequenter loqui velint, unum ex duobus dicere debent, aut utramque Logicam, tam docentem, quàm efficientem esse scientiam, ita ut si docens est scientia, utens etiam sit scientia; quia eadem est notitia docens & utens, & ex scientia docente utens efficit opus, aut certè si Logicam utentem volunt esse artem, consequenter Logicam docentem debent dicere artem, quia eadem notitia est docens & utens. Dicere verò Logicam docentem esse scientiam, utentem verò artem, non est dicere convenientia, nam scientia & ars essentialiter differunt in genere cognitionis. Non potest igitur eadem cognitio esse ars & scientia, sed debent esse duæ cognitiones essentialiter distinctæ. Quare cùm hæc doctrina horum authorum, tam multis nominibus repugnet doctrinæ Aristotelis & rationi, non videtur esse probabilis.

Logica tantum secundum unam sui partem facultas.

Dico quartò. Logicam universè loquendo non esse facultatem, sed solùm unam ejus partem, quæ Topica dicitur. Pro quo notandum est, Logicam servire omnibus scientiis duplici ratione. Primò tradendo modos & formas generales definiendi, dividendi, argumentandi. Secundò, suppeditando generalia media ad disputandum, & discurrendum de rebus omnibus, hoc est, indicando locos communes, sedes argumentorum, ex quibus argumenta ad quamcunque rem probandam erui possunt. Primum illud spectat ad formam argumentandi, secundum verò ad materiam; Quamvis enim singulæ scientiæ habeant singularia media ad suas conclusiones probandas, tamen Logica præbet omnibus scientiis generalia quædam media ex locis communibus desumpta, ut ex loco à genere, à specie, à definitione, à causa, de quibus omnibus certas regulas Logica tradit, in ea sui parte quæ Topica dicitur. Ex quo patet Topicam servire cæteris scientiis, quoad materiam, præbendo generalem materiam argumentandi de qualibet re; alteram verò Logicæ partem servire quoad formam; quare etiam de syllogismi Topici forma agere non spectat ad Topicam, sed ad aliam Logicæ partem, quæ in communi de forma syllogistica tractat: eadem enim est forma syllogismi Topici, quæ aliorum omnium syllogismorum, solùm verò Topica præbet materiam generalem, & media generalia ad conficiendos syllogismos Topicos.

Notandum est secundò: quòd Aristoteles duas facultates recenset 1. Rhet. cap. 2. Rhetoricam & Dialecticam, quia per eas possumus in utramque partem affirmantem & negantem dicere & disputare, suadendo & dissuadendo, probando & refellendo, quod manifestum est non convenire toti Logicæ, sed solum uni parti, quæ Topica dicitur. Nam mediis desumptis ex locis Topicis in utramque partem probabiliter

probabiliter uti possumus, & de utraque parte, tam affirmante, quàm negante probabiliter disputare. Topica enim media, vel sunt solùm probabilia, vel si aliqua sunt necessaria, Topica illis utitur non ut necessariis, sed ut probabilibus. Ex quo responsio patet ad fundamentum tertiæ sententiæ, forma enim syllogismi non est medium ad probandum in utramque partem.

Logica est habitus instrumentarius.

Dico quintò. Logicam esse habitum instrumentarium. Ita Ammonius præfatione in Prædicamenta. Alexander 1. Top. c. 4. & Met. t. 15. Simplicius præfatione in prædicamenta. Averroës præfatione in Epitom. Metaph. S. Thomas opusc. 70. q. 5. a. 1. ad. 2. Albertus tract. 1. in libr. poster. initio, Ægidius initio posteriorum. Zimara in tabula: verbo, Absurdum. Zabarella de natura Logicæ, c. 10. Et probatur 1. ex Aristotele, qui Logicam idcirco inscripsit organum, ut refert Laërtius: & 2. Met. t. 15. appellat eam modum sciendi, quo scientiæ utuntur ad finem scientiæ consequendum. Denique 1. top. c. 9. ait, ea quæ quæruntur in Logica, quæri non propter aliquid quod sit proprium Logicæ, sed tantùm ut adjuvet ad aliud: ex quo loco infert Alexander ibi, Logicam esse instrumentum. Secundò, quia finis ultimatus & essentialis Logicæ sunt scientiæ seu operationes scientiarum rectæ; ad hunc autem finem Logica concurrit instrumentaliter suo artificio, nam principaliter actus scientiarum fiunt ab habitu scientiarum. Ergo Logica est habitus instrumentarius, distinctus essentialiter ab omnibus aliis habitibus, nam alii habitus consequuntur suum finem per suam actionem principalem, sola Logica consequitur finem suum per actionem verè & propriè instrumentariam. Pro cujus declaratione duo sunt explicanda. Alterum est, An Logica sit verè & propriè instrumentum scientiarum? Alterum an hæc sit prima & adæquata ratio, propter quam Logica dicitur habitus instrumentarius?

Quæ sit ratio propria instrumenti.

Quantum ad primum dico, De ratione veri instrumenti esse duo: Primò, ut sit subordinatum causæ principali, & ab ea moveatur, vel applicetur ad agendum. Secundò, ut applicetur ad operationem principalis agentis, non suam propriam. Ratione primi, multæ causæ non sunt instrumenta, quæ vel non subordinantur causæ principali, sed æquè principaliter agunt, tanquam concausæ, ut cùm duo trahunt navim; vel subordinantur, sed per accidens, quia nimirum vis activa illarum causarum talem subordinationem non requirit ex natura sua: sic ignis applicatus ad comburendum, non est verè & propriè instrumentum ad combustionem, quia illa applicatio convenit illi per accidens, cùm non ex vi talis applicationis, sed ex vi sua principali & naturali comburat. Vis enim instrumentaria talis est, ut ex se non prorumpat in actum, nisi moveatur ab agente principali, ut patet in securi, calamo, & aliis. Ratione secundi ea non dicuntur instrumenta, quæ applicantur quidem ab agente, sed ad suum proprium, non ad agentis principalis effectum, cujus signum est, quando effectus ille non excedit virtutem propriam causæ applicatæ: effectus enim principalis agentis debet excedere propriam virtutem instrumenti, alioquin non instrumentaliter, sed principaliter fieret ab ipso. De ratione enim instrumenti est, ut agat virtute principalis causæ, non egeret autem principali causa, si ex se haberet virtutem sufficientem ad effectum: sic equi non sunt instrumenta aurigæ, quia applicantur quidem ab auriga, sed ad actionem propriam ipsorum, nempe ad cursum, qui principaliter & sufficienter fit ab ipsis. Sic in Physica docetur accidentia ad producenda similia accidentia non esse instrumenta substantiæ, ad producendam verò substantiam

esse

esse instrumenta, quia nimirum hic effectus, excedit virtutem propriam: illorum, hic non excedit.

Logica est instrumentum Scientiarum.

Logica igitur cùm utramque conditionem instrumenti habeat, erit verè instrumentum scientiarum; nam & ad effectum scientiarum producendum adhibetur, nempe ad efficiendam scientiam actualem, quæ principaliter fit ab ipsis scientiis habitualibus, à Logica verò instrumentaliter tantùm; & quoad directionem, & prætetea virtus illa directiva Logicæ est per se subordinata habitui scientiæ, quia non potest prodire in actum scientiæ per se, nisi adhibita, & applicata scientiæ habitus.

Dices, hoc modo omnes artes essent instrumenta ad efficienda opera artis, tradendo modum efficiendi illa opera, & sic omnes artes essent instrumentariæ. Respondeo. Negando sequelam: nam artes nulli habitui subordinantur tanquam ejus instrumenta, ad ipsius actum producendum, sed soli intellectui: nam potentiis exequutivis non subordinantur, sed illas potiùs ordinant & applicant ad finem. At Logica mediante cognitione modi sciendi, est subordinata habitui scientiæ, ipsique inservit ad finem, & actum ipsius principalem, unde proprium Logicæ est esse instrumentum aliorum habituum.

An & quomodo Logica concurrat ad actum scientiæ?

Quod si quæras, an Logica concurrat instrumentaliter ad actum scientiæ, mediante suo actu, hoc est, mediante cognitione præceptorum & modorum sciendi; an verò immediatè per ipsum habitum, disponendo & determinando habitualiter scientiam, ad rectum actum scientiæ, nulla interveniente cognitione actuali præceptorum Logicæ. Quidam enim hoc secundum affirmant, idque ex eo probant, quòd habitus potest esse principium rectitudinis actuum, quos dirigit, nulla mediante cognitione, si enim quis contrahat habitum cantandi, saltandi, pulsandi cytharam, ex habitu ipso determinatur ad rectè cantandum, saltandum, pulsandum, etiamsi actu nullam præceptorum artis considerationem habeat. Poterit ego eodem modo & habitus Logicæ determinare & dirigere habitum scientiæ, nulla mediante cognitione præceptorum Logicæ. Verùm nos in quæstione sexta infrà id refellimus: alioquin contingeret, ut quis oblitus artis, & præceptorum omnium, posset tam benè operari ex habitu artis, sicut alter operatur ex cognitione artis, per oblivionem enim non tollitur habitus artis, sed solùm actus impeditur, ut vel ex eo patet, quod per solam recordationem redit homo ad priorem facilitatem habitualem. Dicendum ergo est habitum Logicæ esse quidem instrumentum scientiarum, sed mediante suo actu & cognitione, semper enim cùm ex habitu artis operamur, vel præceptorum artis recordamur aliquo modo, vel certè operum artis ante factorum, & ex memoria talium operum facilè, & promptè operamur, unde impedita memoria, impeditur & operatio.

Logica instrumentaliter causat actus scientiarium.

Quantum ad secundum, Dicendum est Logicam esse instrumentariam, non solùm quia conficit instrumenta sciendi, ut plerique sentiunt, sed præcipuè, quia ipsa seipsa, seu suis regulis ac præceptis est instrumentum scientiarum, causans instrumentaliter actus scientiarum. Nam quod ad instrumentorum confectionem attinet, si hæc instrumenta intelligantur regulæ syllogismorum, definitionum, & aliorum modorum sciendi, has Logica non conficit, sunt enim confectæ unà cum ipsa Logica à primis inventoribus Logicæ, solùm verò eas ut factas contemplatur earúmque proprietates ostendit, in quo habet se modo speculativo; speculatio enim non facit objectum, sed factum intuetur: practica verò cognitio pro

objecto habet factionem sui objecti, verbi gratia, ars ædificandi facit domum, & eam factionem pro objecto habet. Si verò per instrumenta sciendi intelligantur simulacra quædam syllogismorum, definitionum, &c. qualia sæpè fiunt in terminis nil significantibus, ut in literis Alphabeti, Omne A est B. Omne C est A, Ergo omne C est B. talia simulacra & conficiuntur à Logica, & sunt instrumenta sciendi, sicut & in aliis artibus, conficiuntur primò simulacra quædam operum, ex luto aut alia simili materia, ad quorum similitudinem deinde efficiuntur vera opera artis; Sic ars fusoria luteas formas adhibet ad fundendas campanas: sic ars ædificandi utitur modellis pictis vel fictis, ad quorum similitudinem accommodat ædificium: ita & in Logica simulacra quædam & ideæ syllogismorum conficiuntur, ut ad eorum similitudinem fiant veri syllogismi. Quamvis autem id verum sit, tamen hic usus talium simulacrorum non est necessarius ad scientias, & sine illo periti faciunt veros syllogismos, per conformationem ad solas regulas & præcepta Logicæ; unde non tam respectu Instrumentorum à se confectorum, quàm (& quidem præcipuè) quia ipsa seipsa & suis præceptis, est instrumentum scientiarum, vocatur Logica habitus instrumentarius. Ex quo apparet discrimen inter Logicam & alias artes, quoad rationem instrumentariam; nam aliæ artes principaliter conficiunt aliqua opera, quæ postea assumuntur ut instrumenta ab aliis artibus, vt ars frænifactoria pro fine principali habet conficere fræna, eaque conficit non instrumentoriè, sed principaliter, quia in illis conficiendis nullius artis est instrumentum, frænis verò confectis utitur postea ars equestris tanquam instrumentis. Logica verò pro fine principali habet efficere actum scientiæ, ad cujus effectionem habitus scientiæ concurrit principaliter, & quoad substantiam; Logica verò solùm instrumentaliter, & quoad modum. Efficit quidem Logica aliqua simulacra verarum operationum, verùm hæc effectio non est finis vltimatus Logicæ, sed tantùm immediatus, & subordinatus fini principali & vltimato, à quo solo denominatur Logica simpliciter. *Discrimen Logicæ & aliarum artium.*

Dico sextò. Logica non est vllus ex illis quinque habitibus enumeratis ab Aristotele 6. Ethic. Patet id tum inductione, tum ratione, quia eo loco Aristoteles non intendit enumerare omnes habitus, qui sunt in intellectu, sed tantum eos qui semper verum dicunt: vnde ex hoc capite excluditur habitus opinionis, inertiæ, erroris, his enim potest subesse falsum. Secundò solùm ibi numerat habitus, qui in suo genere sunt principales, nō verò qui sunt instrumenta aliorū habituū, qualis est Logica. *Logica non est ullus ex 5. habitus 6. Eth. Ratio.*

Dico septimò. Logicam non esse virtutem intellectualem. Virtus enim est dispositio ad perfectum actum & optimum. Ad hoc autem in habitu intellectuali duo requiruntur; tum ut semper dicat verum (verum enim est objectum intellectus) tum ut in hoc habeat se per modum causæ principalis, non instrumenti; circa verum enim optima operatio non est, quæ vel non dicit verum ex sua ratione formali, ut est error, vel si dicat verum, non dicit absolutè, sed vel probabiliter tantùm ut opinio, vel cum suspicione, ut habitus suspicionis, vel aliis modis imperfectis, inter quos est modus instrumentarius dicendi verum. *Logica non est virtus intellectus.*

Dices Logicam dicere principaliter verum Logicum de modo sic vel sic sciendi. Respondeo, hoc verum esse finem, sed non ultimatum Logicæ, habet enim pro fine ultimato & objecto verum scientiarum, ad quod ipsa concurrit solum instrumentaliter, ut dictum est, nam scientiæ concurrunt principaliter; idcirco hujus veri respectu instrumentaliter solum dicit verum, & imperfectè, & sic solùm

erit instrumentum virtutis, non virtus. At dices: etiam aliæ artes cum dicunt hoc vel illo modo faciendum opus, dicunt absolutè verum. Ergo & Logica. Respondeo, Esse disparem rationem, nam aliæ artes non habent aliud verum quod dicant, nisi illud de modo sic vel sic faciendi operis, quia non ordinantur ad aliam cognitionem, & veritatem assequendam. At Logica præter veritatem de modis sciendi habet pro fine ultimato & principali veritatem scientiarum, ad quàm ordinatur, & à qua tanquam à fine ultimato præcipuè denominatur, cùm igitur ad hanc veritatem concurrat solùm instrumentaliter, & imperfectè ex parte sua, non poterit ea ratione dici virtus: Virtus enim est dispositio intellectus ad perfectam & optimam operationem circa verum. At saltem, inquies, posse Logicam dici virtutem ratione prioris veri de modo sciendi. Respondeo, si hoc verum haberet pro principali & ultimato fine, posset dici virtus intellectualis, sicut & aliæ artes; at quia non habet illud pro ultimato fine, sed alium, ideò ratione ipsius non potest dici virtus.

QUÆSTIO IV.

An Logica Docens & Utens sunt duæ Logicæ specie distinctæ?

Quid sit Logica docens?

PRimò explicandum est, quid sit Logica docens & utens: est enim recepta ea Logicæ distinctio, eámque habet S. Thomas 4. Met. lect. 4. & Opusc. 7. Scotus & alii communiter. Est igitur Logica docens, quæ tradit præcepta, quibus docetur quid, quomodo faciendum: utens verò est, quæ ex præceptis efficit opera ipsis conformia, sicut cùm artifex ex præceptis artis efficit opera artis. Quocirca actus proprius Logicæ docentis, est doctrina ipsa, & præcepta de faciendo; utentis verò actus non est doctrina & cognitio in abstracto, sed usus doctrinæ, seu doctrina & præcepta applicata alicui materiæ, ut cùm syllogismus physicus efficitur secundùm præcepta & doctrinam Logicam. itaque dupliciter possumus definire Logicam utentem: Primò si dicamus esse doctrinam, ut ex ea efficitur aliquid, facta denominatione extrinseca ab hoc quod per eam efficitur. Secundò si dicamus esse opus ipsum prout efficitur ex doctrina, & substat doctrinæ. Utraque definitio in idem recidit.

An ex Habitu Artis, sine ulla cognitione efficiantur opera Artis?

Ex quo infero Primò ad actum Logicæ utentis concurrere, & doctrinam seu præcepta, & operis effectionem, ità ut ex utroque constituatur essentialiter actus Logicæ utentis. Nam sola præcepta per se non sunt usus, sola etiam effectio operis sine præceptis, non est usus præceptorum: quare si efficeret opus artis non ex præceptis artis, sed vel casu, vel ex experientia, vel ex alio principio, quam ex arte, si in illo opere efficiendo non uteretur arte, nec opus illud factum esset ex arte: sic nidus ab hirundine factus non est opus artificiale, sed naturale, quia ex natura, non ex arte procedit: sic ministri artificum, non faciunt ex arte opera artis, sed ex experientia, nec habent formaliter usum artis. Quod dico propter quosdam, qui dicunt habitũ Logicę utentis sine ulla cognitione actuali, efficere sua opera ex habitu quasi per modũ naturę. Verùm isti errant, nam habitus Logicæ, est habitus intel-

lectus,

lectus, omnis autem habitus intellectus est cognoscitivus, & perficiens intellectum ad cognoscendum, & in ordine ad objectum ipsius intellectus proprium, & ex consequenti actum habet cognitionem: Ergo si aliquid aliud efficit, non nisi ex cognitione efficit, & mediante cognitione, quia enim per cognitionem dirigit illum actum, idcirco dicitur illum efficere.

At inquies. Qui habet habitum alicujus rei faciendæ, etiam non cogitans facit rem illam; Ergo immediatè & absque ulla cognitione. Respondeo, illum qui contraxit habitum non egere quidem magna reflexione, semper tamen egere aliqua, etiamsi aliquando insensibili, vel saltem memoriâ operum ex arte factorum. Quod patet primò ex experientia, si enim casu tantisper obliviscimur artis, operari non possumus, & tamen mox cùm deinde recordamur, eadem qua prius facilitate operamur, ut patet in cantu, in pulsatione cytharæ, & similibus; Ergo signum est, quòd ex cognitione actuali ex habitu operamur. Secundò, patet idem ex ratione: quia ille habitus contractus, non est habitus absolutè faciendi, sed ex cognitione faciendi, nam ex talibus actibus est genitus, qui ex cognitione processerunt: ergo non potest inclinare ad operandum, nisi ex cognitione; alioqui posset quis oblitus artis, & præceptorum Logices uti Logica. Dico igitur eum qui habitum contraxit, non egere quidem magna reflexione ad regulas artis, egere tamen ut minimùm memoria operum artis, & ex ea memoria operum à se factorum operari.

Infero secundò. Ad actum Logicæ utentis non sufficere habitum Logicæ, sed requiri alium habitum efficientem aliquod opus, quod opus ab illo quidem habitu fit, quoad substantiam & entitatem, à Logica verò fit quoad directionem, seu quoad conformationem cùm præceptis Logicæ: v.g. Physicus demonstrat de homine, quòd sit risibilis, quia rationalis; hic discursus quoad substantiam procedit ab habitu Physico, quoad directionem ab habitu Logicæ, fit enim conformis præceptis Logicæ de demonstratione: quocirca solus habitus Logicæ non potest dici utens, nisi quatenus conjunctus cum aliquo alio habitu, in cujus actu utitur præceptis Logicis.

Ad actum Logicæ utentis non sufficit habitus Logicæ.

Dices. Ergo habitus Logicæ utentis est compositus ex duobus habitibus. Respondeo, negando: non enim componitur ex utroque, sed connotat alterum habitum, sine cujus concursu non potest habere usum suorum præceptorum: ex se enim habet habitus Logicæ applicare sua præcepta, ad actum alterius habitus, supposito quòd alter habitus producat suum actum.

His igitur suppositis, quæstio est, an hæ duæ Logicæ, docens & utens sint essentialiter distinctæ? Est autem ratio dubitandi duplex: altera ex parte actuum, altera ex parte habituum. Nam ubi sunt actus specie distincti, ibi generantur habitus specie distincti, actus enim sibi similem generant habitum. Atqui actus Logicæ docentis & utentis sunt specie distincti, Ergo & habitus. Minor patet ex dictis. Actus enim Logicæ docentis sunt præcepta, utentis verò opus præceptis conforme. De habitibus verò probatur in hunc modum. Nam ubi sunt diversæ difficultates superandæ, ibi constituendi sunt distincti habitus, siquidem habitus constituuntur ad difficultates superandas, & facilitatem ac promptitudinem potentiæ in operando tribuendam: Atqui in exequendis præceptis Logicæ, est nova difficultas, quàm sit in discendis. Ergo & habitus exequendi præcepta Logicæ, est alius ab habitu docente. Minor probatur, tum quia potest quis scire artem conficiendi syllogismos, & esse iners, & inexercitatus in praxi, tum

quia

quia potest quis sine arte syllogismos facere ex solo usu: Ergo alia est ars syllogistica, alius usus, tum quia idem cernitur in aliis habitibus, quòd dirigentes habitus ab exequentibus distinguuntur. Nam prudentia est habitus dirigens omnes virtutes, non est autem dubium prudentiam, cùm sit in intellectu, distingui ab habitibus virtutum, qui sunt in voluntate. Propter quas rationes plerique sentiunt hos duos habitus, ac ex consequenti Logicas esse specie distinctas.

Logica docens est idem habitus cum Logica utente.

Alii verò ut verius existimant non esse istos habitus specie distinctos, sed habitum docentis Logicæ applicatum rebus esse logicam utentem, eundem verò habitum avulsum à rebus esse Logicam docentem: certum autem est, eundem specie habitum esse avulsum à rebus & applicatum. Probatur hæc sententia. Quia distincti habitus constituuntur propter distinctas difficultates: Atqui in applicatione & usu præceptorum Logicorum nulla est difficultas ad Logicam spectans, nisi ea, quæ oritur ex ipso artificio præceptorum: Ergo habitus Logicæ utentis non est distinctus ab habitu Logicæ docentis.

In actu Logicæ utentis tria consideranda.

Pro qua re notandum est in actu Logicæ utentis tria considerari posse: Primò doctrinam & artificium Logicum; v. g. formam illam Syllogisticam. Secundò, materiam cui applicatur illud artificium, quæ potest esse Physica aut Metaphysica. Tertiò conjunctionem artificii cum materia. Unde triplex quoque cogitari potest difficultas in usu Logicæ. Prima quæ provenit ex imperfecta cognitione artis & præceptorum Logicæ, & hæc ad Logicam docentem pertinet: altera quæ provenit ex imperfecta cognitione materiæ Physicæ: v.g. vel Metaphysicæ, & hæc pertinet ad scientias, quæ circa illas materias versantur: ut enim ars sculpendi aliam habet difficultatem in ligno, aliam in lapide, aliam in marmore, quòd istæ materiæ diversas quoque secum ferant difficultates, ita Logica aliam habet difficultatem in materia Physica, aliam in Metaphysica. Tertia difficultas provenit ex materia exequente, idque tunc, quando executio pertinet ad diversam potentiam, habentem diversum actum, & ex consequenti diversam in actu difficultatem: ut si quis didicerit artem pingendi, vel cantandi, habuit proculdubio habebit difficultatem in usu, & executione artis, etiamsi illam optimè norit, quia executio debet fieri per potentiam, distinctam ab ea potentia, in qua est ars; distincta autem potentia sicut distinctum habet actum, ita & distinctam facilitatem in actu. Nam ad pingendum: v.g. in manu requiritur quidam habitus materialis, similiter & in vocis instrumentis ad cantandum. Si verò potentia executiva non sit distincta à directiva, sed ipsa potentia dirigens sit etiã exequens, tunc non erit distincta difficultas in exequendo, magis quàm sit in dirigendo, vel cognoscendo, aut si quæ sit difficultas, illa referenda erit in materiam; ut cùm intellectus artem Logicam applicat materiæ Physicæ. Quare si nulla sit difficultas, neque ex parte artis Logicæ, neque ex parte materiæ, nulla quoque erit difficultas in conjunctione artis cum materia, cùm eadem sit potentia dirigens & exequens. Si quis enim apprehendat evidenter hominem esse risibilem, ex eo, quia rationalis, & benè memor sit artis syllogisticæ, nullam habebit difficultatem in conficiendo Syllogismo Physico, propter evidentiam tam formæ, quàm materiæ; ad hunc enim modum & in Physicis, si materia sit benè disposita ad formam recipiendam, & agens habeat perfectam virtutem producendi formam, nulla difficultas erit in conjungenda forma cum materia.

Difficultas in arte nota in quid referenda.

Ex quo patet, quòd in arte, quam quis novit, bene exequenda, si sit aliqua difficultas, illa vel in materiam, vel in potentiam exequentem, quæ sit distincta à dirigente,

gente, referenda est. Hinc autem respondetur ad fundamentum primæ sententiæ: illa enim difficultas, quæ in usu præceptorum Logicorum cernitur, potest esse, vel ex imperfecta notitia præceptorum, & hæc ad docentem Logicam spectat; vel ex materia cui applicantur præcepta, & hæc spectat ad alias scientias, quæ circa illas materias versantur, si verò neutra sit ex dictis difficultatibus, nulla erit difficultas in usu præceptorum Logicæ.

Unde ad primam probationem in ratione dubitandi positam, Respondeo, posse quem scire artem conficiendi Syllogismos, & propter inexperientiam pati difficultatem in praxi, sed illa difficultas provenit ex materia, & pertinebit ad habitum scientiæ, quæ circa illam materiam versatur.

Habitus artis & experientiæ distinguuntur.

Ad secundam. Is qui sine arte didicit facere Syllogismos ex usu, non habet habitum Logicæ, nec docentis, quia artem non didicit, nec utentis, quia arte non utitur, sed habet habitum experientiæ, hoc est experientia acquisitum, qui est distinctus ab habitu Logicæ docentis & utentis: sicut si quis discat linguam Latinam ex usu, non ex arte, is habebit habitum loquendi Latinè non ex arte Grammatices, sed ex experientia & observatione practicâ, qui habitus est diversus ab habitu Grammatices. Nam qui ex arte loquitur Latinè scit regulas & causas loquendi, qui verò ex usu loquitur, solùm observationem & experientiam loquendi habet, nec regulas novit, nec causam, cur ita sit loquendum, potest reddere.

Ad tertiam. Si executio fiat per distinctam potentiam á dirigente, tunc etiam est distincta difficultas ex parte potentiæ exequentis: at si eadem sit potentia exequens quæ dirigens, tunc nulla erit difficutas ex parte potentiæ exequentis, sed solùm vel ex parte dirigentis, vel ex parte materiæ.

At objicies. In eadem quoque potentia posse esse distinctum specie habitum dirigentem & exequentem, v. g. in materia opinionis, & fidei humanæ præscribit prudentia, quando & quid credendum vel opinandum sit, Ergo universè non est verum, quando eadem est potentia dirigens & exequens, habitum dirigentem ab exequente non distingui specie. Respondeo, dictos habitus versari in distinctis materiis, & distinctas habere facultates, sed ex materiis producentes, in eadem verò materia, & in eadem potentia habitus dirigens & exequens non distinguuntur specie, ita ut ex hoc solo capite, quòd est habitus exequens, non sit necesse illum distingui specie ab habitu dirigente.

Actus Logicæ Docentis, & actus Logicæ Utentis materialiter, non formaliter sunt distincti.

Ad illud verò argumentum, quod in ratione dubitandi ex distinctione specifica actuum infertur distinctio habituum. Respondeo primò. Actum Logicæ utentis materialiter, & propter identitatem cum actu scientiæ, esse specie distinctum ab actu Logicæ docentis, formaliter vero & per se esse ejusdem speciei: sicut forma arcæ in abstracto, differt ab arca marmorea, lignea, aurea, quòd illa non involvit materiam, hæc involvit; ita Logica docens est abstracta ab omni materia, utens verò est conjuncta materiæ, hoc est, dicit præcepta in materia physica, vel metaphysica, ac proinde conjuncta cum actu scientiæ, forma tamen & artificium Logicum est idem in doctrina & usu. Quare Syllogismus, verbi gratiâ, physicus, quatenus est physicus, differt specie à Logica docente modum syllogismi faciendi; quatenus verò continet in se artificium Logicum, sic non differt specie ab actu Logicæ docentis, sic enim est conformis præceptis Logicæ; conformia autem quatenus conformia, sunt similia & ejusdem rationis. Ex quo patet, quod actus Logicæ utentis sit specie distinctus ab actu logicæ docentis, id ex eo accidere,

quod

quòd ad actum Logicæ utentis concurrit alius habitus specie distinctus, & conjungat ac identificet actum suum cum actu Logicæ utentis, ita ut ratione illius alterius habitus sit ille actus specie distinctus, non verò ut procedit ab habitu Logicæ utentis.

Unus habitus sub diversis rationibus potest esse physicus & Logicus.

Quod si objicias. Vel ex actu Logicæ utentis generatur habitus unus vel duo. Si unus, is erit specie distinctus habitu Logicæ docentis, quia & actus est specie distinctus. Si duo, id est prorsus inauditum, ex uno specie actu generari duos habitus, cùm habitus semper sequatur naturam actuum, ex quibus generatur. Respondeo. Sicut actus Logicæ utentis est simpliciter & quoad substantiam physicus, & solùm secundùm quid Logicus, hoc est secundùm illam dispositionem, & formam Logicam, ita & habitus qui ex tali actu generatur, simpliciter & quoad substantiam erit physicus, secundùm quid autem erit Logicus, & ita unus & idem habitus sub diversa ratione erit Physicus & Logicus. Dices hunc habitum distingui specie ab habitu Logicæ docentis. Respondeo, quatenus Physicus est, distingui specie, non quatenus Logicus, siquidem inclinat ad actum sub eadem omnino ratione, sub qua & habitus Logicæ docentis, nempe secundùm illam dispositionem, & formam Logicam. Quod si instes, fore duplicem habitum Logicæ utentis, alterum qui est idem cum Logica docente, alterum qui distinguitur realiter à Logica docente, cùm sit idem cum habitu sciente. Respondeo, in eo nullum esse inconveniens, siquidem usus Logicæ potest provenire aliquando ex mera doctrina Logica, aliquando ab habitu ex ipso usu artis contracto, maximè cùm ad usum non solus habitus Logicus concurrat, sed & physicus; in talibus enim actibus, ad quos concurrunt plures habitus, necesse est id contingere.

Cognitio practica dupliciter.

Quod si quæras, An Logica utens possit dici practica: nam de docente suprà negavimus id dici posse. Respondeo, Cognitio dupliciter dici potest practica, Primò ex effectu, quia ex ea & juxta eam efficitur aliquid: Secundò ex objecto, quia dictat & præscribit quid quomodo faciendum: potest verò cognitio esse speculativa ex objecto, & practica ex effectu: ut si ex cognitione speculativa figurarum Mathematicarum, efficiam, vel fabricem opus mechanicum; potest etiam esse cognitio practica ex objecto, & non esse practica ex effectu, ut si cognoscam in abstracto ita vel ita esse faciendum, neque tamen de facto faciam: Porrò utraque cognitio dicitur verè & propriè practica in suo genere, si referatur ad veram & propriam praxim, quæ est actus à cognitione distinctus, & secundùm cognitionem effectus. Si verò referatur ad actum, qui non sit vera praxis, ex eo quod non est actus à cognitione distinctus, tunc cognitio illa dicetur latè practica, & propriè dicitur cognitio ad usum, non ad praxim relata. Propter hanc igitur causam, neque Logica docens est propriè practica ex objecto, quia non dictat de faciendo opere à cognitione distincto: neque Logica utens, quia licet efficiat opus, illud tamen non est à cognitione distinctum; utraque tamen latè dici potest practica, & quidem activa potiùs quàm factiva, quia non versatur circa opera manentia post actionem, quod ad factionem propriam requirit Aristoteles.

Quòd verò hîc Ruvius ait, Logicam docentem esse scientiam, utentem verò artem, satis suprà refutatum est.

QUÆST.

QUÆSTIO VII.

An Logica sit necessaria simpliciter ad scientias acquirendas?

EST quæstio de Logica artificiali, quæ ex observatione, & experientia multiplici est collecta, & in præcepta, atque artem redacta. Præterea quæstio est de necessitate simpliciter, hoc est, an Logica ita sit necessaria, ut sine illa scientiæ nullo modo acquiri possint: nam de necessitate secundùm quid, seu ad benè esse, nemo dubitat, siquidem manifestum est, Logicam multum ad scientias acquirendas conducere.

Prima igitur scientia est, Logicam omnino necessariam esse ad scientias acquirendas. Fundamentum est: quia ad scientiam habendam duo requiruntur: Primo principia aliqua certa, ex quibus deducenda est conclusio. Secundò, certitudo de bono modo illationis: ille enim propriè scit, qui scit se scire, & certus est de bona consequentia, seu de bono modo inferendi conclusionem ex præmissis. Atqui modus bonæ consequentiæ, & illationis non potest haberi sine Logica, cùm hi modi non sint cuivis obvii, & non nisi longâ observatione collecti, & in artem redacti, ipsáque experientia docet eos qui non callent artem Logicam, sæpissimè in modo inferendi impingere, & malas consequentias pro bonis reputare. Ergo. *1. Scientia.*

Verùm qui hanc sententiam defendunt, sunt in duplici differentia. Nam aliqui hanc necessitatem ita amplificant, ut ne minimam quidem scientiam particularem velint obtineri posse sine Logica, quia omnis scientia, inquiunt, est effectus demonstrationis: Atqui demonstrationis leges & præcepta tradit Logica. Non potest igitur sine Logica ulla scientia haberi: neque enim satis est demonstrasse, sed etiam opus est scire, seu bene demonstrando processisse, secundùm regulas & leges demonstrationis, quod est Logicæ.

Alii verò volunt, posse aliquas scientias particulares & demonstrationes sine Logica haberi, si sint valde evidentes, & faciles cognitu, quales sunt illæ, quæ ex primis principiis lumine naturali notis proximè deducuntur; alias verò conclusiones magis remotas à primis principiis, & quæ non nisi per multas consequentias ex primis principiis deducuntur, sciri non posse sine Logica; quare dicunt, nullam scientiam totalem obtineri posse sine Logica; quia in scientia totali sunt plurimæ conclusiones remotæ à primis principiis lumine naturali notis. Quæ scientia est Ruvii, Soti, Toleti.

Altera sententia est opposita, Logicam neque ad particulares scientias, neque ad totales esse simpliciter necessariam, sed solùm ad benè esse, hoc est, ad perfectè & facilius acquirendas. Ita Javellus, & multi recentiores. *2. Sententia.*

Nostra sententia est, ad eas scientias, quarum perfectam evidentiam habemus, assequendas, Logicam simpliciter non esse necessariam; ad eas verò scientias quarum perfectam evidentiam non habemus, esse necessariam simpliciter. Ratio utriusq; est: Quia in quibus scientiis est perfecta evidentia, ex ipsa evidentia principiorũ & conclusionis, fit perfectum judicium de connexione necessaria conclusionis cum principiis, ac ex consequenti de bonitate consequentiæ; in quibus verò ea evidentia *Autoris sententia.*

imperfecta est, non potest tale judicium fieri ex re ipsa, sed ex præceptis Logicæ peti debet.

Judicium ad scientiam necessarium non pendet necessariò ex præceptis Logicæ.

Pro quo notandum est. Quod etsi ad scientiam necessarium sit judicium de bono modo inferendi, tamen hoc judicium non pendet necessariò à præceptis Logicæ, sed haberi potest ex evidentia ipsa objecti; patet id manifestè in demonstrationibus Mathematicis, quæ ita sensibiles sunt, ut manibus palpari possint, & propter suam evidentiam, nullo modo indigent ad suum assensum præceptis Logicæ, sed ex evidenti connexione terminorum & propositionum, faciunt simul certitudinem de modo inferendi. Cujus rei signum est, quòd nullus unquam propter defectum Logicæ de illarum certitudine dubitavit, aut dubitare potest. Neque verò refert quod Mathematicæ non censeantur perfectæ scientiæ, cùm non procedant ex veris causis essendi, sed ex causis cognoscendi, nam etiamsi ex hoc capite in illis aliquid desideretur, tamen quoad evidentiam & certitudinem superant omnes scientias, & quod ad rem nostram spectat, satis est, quòd earum evidentia sit tanta, ut non habeant opus ad certitudinem suarum conclusionum formis & præceptis Logicæ, sed ex evidentia ipsa rei manifestè patet connexio necessariæ conclusionis cum præmissis. Idem dicendum est de aliis quoque demonstrationibus aliarum scientiarum, Nam si sint demonstrationes ita evidentes, ut Mathematicæ, quales fortè sunt, quæ ex primis principiis lumine naturali notis deducuntur, eæ non indigebunt præceptis Logicæ, sed ex evidentia rei, certitudinem consequentiæ habebunt. Porrò ad eas scientias, quas non cum perfecta evidentia acquirimus, Logicam simpliciter esse necessariam manifestum est. Quia cùm ad scientiam certum judicium requiratur de bonitate consequentiæ, hoc verò non possit in talibus scientiis haberi ex evidentia objecti, quæ imperfecta est, necesse est ut dicamus petendum esse omnino à Logica; Quire Logica erit simpliciter necessaria ad tales scientias, tum ad hoc, ut illæ scientiæ habeant rationem scientiæ (sine certitudine enim de bonitate consequentiæ, scientia perfecta haberi non potest) tum ad hoc, ut sine errore assequamur: nisi enim formâ syllogisticâ utamur, sæpissimè falsa pro veris amplectemur, uti falsa sæpenumero probabiliora sunt veris; in rebus enim per se obscuris impossibile est, quin sæpè labamur, ut qui in tenebris ambular, necesse est ut sæpè impingat. Quanquam cùm dicimus Logicam simpliciter esse necessariam ad hoc ne erretur in scientiis acquirendis, id non ita intelligi volumus, ut si forma Logica non fuerit adhibita erretur omnino, sed quod vel erretur, vel sit errandi periculum non adhibitâ regulâ veritatis, vel ut minimùm certò constare non potest, discursum illum sine errore non esse, si ad normam Logicam probatus non fuerit, ita ut per accidens sit, quod quis incidat in discursum bonum, non adhibitâ formâ Logicâ, cùm ex modo illo discurrendi constare non possit discursum esse bonum.

Sed objicitur. Si Logica esset simpliciter necessaria ad alias scientias, esset quoque necessaria ad seipsam: nam si Logica sine Logica acquiri potuit, poterunt etiam aliæ scientiæ absque Logica acquiri, cùm eadem sit necessitas Logicæ ad seipsam, quæ ad alias scientias acquirendas. Ratio enim cur necessaria sit Logica, est, quia sine modis discurrendi, definiendi, dividendi, boni discursus haberi non possunt; hoc autem æquè servit Logicæ, ac aliis scientiis; cùm igitur absurdum sit dicere, Logicam ad seipsam esse necessariam, pari ratione asserendum non est esse necessariam ad alias scientias. Probatur autem id absurdum esse, tum quia suppeneretur

neretur Logica ante Logicam, & prius esset Logica, antequam esset inventa, tum quia vel eadem Logica est ad seipsam necessaria, vel diversa: si eadem, idem esset ante seipsum; si diversa, dabitur processus in infinitum, nam ad istam diversam Logicam, erit alia diversa Logica necessaria in infinitum.

Logica secundum diversas partes necessaria ad seipsam.

Responderi solet, Logicam secundùm diversas partes esse necessariam ad seipsam, verbi gratia, præcepta definitionum Logicarum sunt necessaria ad definitiones, syllogismos, demonstrationes, &c. modi etiam argumentandi sunt necessarii ad alias argumentationes Logicas. Sed contra. Non est quæstio de usu modorum jam inventorum, hi enim modi postquam sunt inventi, possunt servire aliis Logicæ partibus; sed quæstio est de primâ inventione Logicæ, & modorum, an hi modi inventi sint sine Logica vel ex Logica? Sumo enim primum modum inventum, & peto an hic modus sit inventus ex discursu, vel sine discursu? Si ex discursu; ergo non indigebat formâ bene discurrendi, seu formâ syllogisticâ, quòd si non indigebat, alii quoque discursus pari ratione non indigebunt. Si sine discursu; hoc dici non potest, quia modi Logici non sunt per se lumine naturali noti, sed ex longa observatione & usu collecti, quod sine discursu fieri non potuit. Verùm ad hanc instantiam respondendum est, quod quemadmodum in scientiis aliqui sunt discursus, ita ex se evidentes, ut non egeant probatione, aut directione Logicâ, sed directione sola luminis naturalis, alii verò qui non sunt ita evidentes, indigent tum probatione, tum directione Logicâ, ita & in ipsa Logica accidit; quidam enim Logici discursus sunt lumine naturali noti, & hi Logicâ non indigent, sed per eos potiùs est inventa Logica. Sic regulæ & formæ syllogisticæ inventæ sunt per principia illa evidentia. Dici de omni, dici de nullo, adjunctâ observatione & experientiâ in discursibus evidentibus. Quocirca regulæ Logicæ de syllogismo, quia sunt ex evidentibus principiis collectæ, non egent alia Logica, alii verò discursus Logici minùs evidentes egent regula syllogistica, Et sic Logica non est inventa per aliam Logicam, neque est necessaria ad seipsam.



DISPVTATIO III.

De prima operatione intellectus.

Prima intellectus nostri operatio dicitur simplex apprehensio, quâ intellectus apprehendendo objectum simplici ratione, illud in se exprimit, & repræsentat per modum simplicis intuitus absque ulla affirmatione & negatione.

QUÆSTIO PRIMA.

An omne Ens possit à nobis apprehendi?



VIdentur enim multa Entia à nobis apprehendi non posse, ut sunt Entia spiritualia, rerum internæ essentiæ, & multa accidentia ac virtutes occultæ herbarum, lapidum & cætera quæ sensibus non patent. Ex alterâ verò parte non videtur quidquam esse quod non possit sub aliquâ saltem similitudine rerum quas cognoscimus apprehendi: Nam & spiritualia ex materialibus cognoscimus; & essentias ex accidentibus, & causas etiam occultas ex effectibus.

Pro cujus explicatione supponendum est, duobus modis posse à nobis aliquid apprehendi, vel conceptu proprio, & secundum suam propriam rationem, ut in se est; vel conceptu alieno, hoc est ex aliis rebus desumpto.

Solum Ens sensibile à nobis potest apprehendi secundum propriam rationem.

Dico igitur, Primò non omne Ens secundùm propriam suam rationem potest à nobis apprehendi, sed solùm Ens sensibile. Patet id primò in Ente spirituali, cujus proprium conceptum formare non possumus: Neque enim cadere in mentem nostram potest quid sit Angelus, qualis Dei essentia, cujus rei ea ratio est quòd nostra intellectio dependeat à sensibus, ut nihil sit in intellectu quod non prius fuerit in sensu: Oportet enim, inquit Aristoteles, intelligentem phantasmata speculari: quare si quid per se non cadat sub sensum, intellectus quoque de eo proprium conceptum formare non potest. Secundò idem patet in Ente materiali, quod non est secundum se sensibile; ut sunt essentię rerum & accidentia insensibilia: Neque enim cùm hominem

hominem videmus essentiam hominis immediatè videmus, sed tantum accidentia & mediis accidentibus essentiam tanquam quid sub accidentibus latens. Ex quo infero solùm accidentia sensibilia à nobis immediatè, & proprio conceptu apprehendi, quia omnis nostra cognitio fit mediante sensu. Quare cùm sola accidentia sensibus immediatè percipiantur, sola etiam immediatè & proprio conceptu apprehendi possunt.

Dico secundò omne Ens aliqua ratione apprehendi à nobis potest, sive conceptu proprio sive alieno. Probatur primo. Quia de omni ente possumus formare conceptum, vel per connotationem effectus, quomodo formamus conceptum de causa, quod sit principium effectus; vel per connotationem accidentium, quomodo formamus conceptum de substantia quòd sit quid substans accidentibus; vel per similitudinem aliarum rerum cognitarum, quomodo formamus conceptum de Angelo per similitudinem adolescentis volantis, intelligendo ex his similitudinibus sensibilibus proprietates ejus spirituales; sic etiam Deum cogitamus lucem immensam. Secundò probatur. Quia intellectus noster potest apprehendere Ens quatenus Ens, ergo poterit apprehendere omne Ens; quia in omni Ente invenitur ratio formalis Entis, quæ sit objectum intellectus. Quæ ratio concludit aliquá saltem ratione posse quodlibet Ens ab intellectu apprehendi. Sunt autem quædam Entia, quæ non possunt secundum propriam rationem apprehendi; vel quia excedunt naturalem nostrum modum intelligendi, qui est cum dependentia à sensibus ut sunt omnia insensibilia; vel quia simpliciter exedunt facultatem & proportionem intellectus nostri, ut sunt supernaturalia; ad hæc enim intellectus noster non habet lumen naturale sufficiens etiamsi non dependeret à sensibus. Sic divinam essentiam nullus intellectus naturaliter videre potest; tam humanus quàm Angelicus, & alia accidentia supernaturalia, ut gratiam & virtutes infusas de quibus Theologi. Ex quibus patet nos de rebus insensibilibus solùm connotativum conceptum habere vel per accidentia, vel per effectus, vel per alias similitudines sensibiles, qui tamen modus concipiendi sufficit ad hoc ut dicamur verè res cognoscere. Nam verè hominem videmus etsi accidentia sola immediatè videamus, quia illa accidentia naturaliter hominis essentiam afficiunt; & ei verè sunt conjuncta, ita ut sub illis hominem verè videamus propter naturalem connexionem ipsorum cum substantia.

Omne Ens à nobis apprehendi potest.

Quod si dicas, in hostia consecratâ idem planè videmus post & ante consecrationem, cùm visio nullo modo per consecrationem mutetur, non videmus autem panis substantiam pòst consecrationem: ergo nec ante. Respondeo immediatè idem videmus ante & post consecrationem, mediate autem non idem: Nam mediatum objectum est illud quod afficiunt & cui inhærent accidentia, quod antè erat substantia panis, post verò non. Porrò mediatum objectum non attingit sensus, secundùm seipsum, nisi mediantibus accidentibus: unde stantibus accidentibus discernere non potest absentiam vel præsentiam subjecti mediati. Si igitur de facto subjectum afficitur illis accidentibus, (uti naturaliter accidit) de facto etiam videtur visis accidentibus: si verò supernaturaliter nullum subjectum afficiatur illis accidentibus, uti in Eucharistia accidit nullum, etiam subjectum mediantibus illis accidentibus videtur, sed sensus decipitur.

QUÆSTIO II.

An non Ens apprehendi possit?

Non Ens à nullo intellectu secundùm se potest apprehendi.

VIdetur ex una parte apprehendi posse, cum multos de non ente discursus faciamus quod fieri sine apprehensione non potest: Ex altera vero parte non videtur. Quidquid enim apprehenditur, sub aliqua Entis ratione apprehenditur: non ens autem cum sit nihil, nullam Entis rationem habet; ergo non habet unde possit apprehendi.

Dico primo. Non Ens secundum se à nullo intellectu sive creato sive increato apprehendi potest. Est communis & certa S. Thomæ 1. p. q. 14. art. 10. Capr. in 2. dist. 34 q. 1. art. 3. Egid. in 1. dist. 36. q. 2. Soc. 10. Metap. q. 15. Niphi. 4. Metap. dispu. 1. Iavel. 10 Metap. q. 10. Ferrar. 1. contra Gentes cap. 71. Quia omne quod apprehenditur sub aliqua Entis ratione repræsentatur & apprehéditur: at non Ens nullam habet rationem Entis sub qua repræsentari possit: ergo non potest secundum se apprehendi. Major patet tam inductione in omnibus potentiis cognoscentibus quę omnes feruntur in aliquod Ens, & nulla potest ferri in nō ens: tum ratione: quia non Ens nihil in se habet unde cognosci possit, cū sit ipsum nihil.

Dices non Ens cognosci per non cognitionem Entis. sed contra primo, Aliud est non cognoscere Ens, aliud cognoscere non Ens: Nam non cognoscere Ens, est nullum actum cognitionis habere; cognoscere autem non Ens, est habere actum cognitionis qui versatur circa non Ens, nos autem quærimus de cognitione positiva non Entis. Secundò cognoscere non Ens est habere actum cognitionis de non Ente; ergo non cognoscitur non Ens per non cognitionem, sed per cognitionem. Tertiò alioqui sequeretur quod dum intellectus nihil cogitat de aliquo Ente, diceretur cognoscere non Ens, quod est falsum. Cùm enim nihil cogitamus, nihil cognoscimus.

Modi non Ens cognoscendi.

Dico secundò. Non Ens potest duobus modis apprehendi, Primo sub ficta ratione & similitudine Entis, potest enim intellectus noster unum sub similitudine alterius concipere; ergò & non Ens sub similitudine Entis cujusdam negativi: sicut tenebras concipit per modum nigredinis cujusdam, & privationem per modum formæ cujusdam afficientis subjectum. Verum hæc apprehensio cùm sit ficta, non cadit nisi in intellectum imperfectum; neque est propria non Entis apprehensio, quia est apprehensio per modum Entis. Secundo potest non Ens apprehendi per accidens ex apprehensione Entis. Ita D. Thomas 1. p. q. 14. art. 10. ubi ait, Deum cognoscere negationes per adæquatam cognitionem rerum realium. Ex eo enim (inquit) quod Deus adæquatè cognoscit quicquid est in homine, & terminum ipsius perfectionis, cognoscit ipsum non esse alia Entia realia quæ extra illum sunt. Quod ita explico: Non Ens non potest cognosci ratione sui præcisè, sed ex accidenti ratione Entium causantium ipsum, ita ut sicut positis omnibus requisitis ad non Ens, dicitur esse non Ens; ita cognitis iisdem dicitur non Ens cognosci. Concurrunt autem ad non Ens, primò Ens ipsum quod negatur, secundò res aliqua cui dicitur inesse illud non Ens. Quare & ad apprehensionem non Entis primo debet apprehendi Ens quod negatur. Secundo res aliqua cui debet

inesse

inesse illa negatio, tum verò Ens sic apprehensum si comparetur ad rem, in cujus adæquata cognitione non continetur, per accidens cognoscitur non Ens: sic Deus cognoscit hominem non esse lapidem, cognoscendo totam perfectionem hominis adæquatè, & in eo non videndo lapidem: sic & intellectus noster cognoscit tenebras, cognoscendo aërem & lucem, & non videndo in aëre lucem.

Dices hoc est cognoscere non-Ens causaliter, non autem formaliter, quia est solùm cognoscere causas non-Entis, non verò ipsum non-Ens formaliter. Respondeo non aliter cognosci posse non-Ens, nisi causaliter dicto modo, nam ratione sui formaliter non est cognoscibile.

QUÆSTIO III.

An in prima operatione sit veritas incomplexa?

Veritas est duplex, alia rerum, alia cognitionis; dicimus enim & res esse veras, & cognitionem quæ habetur de rebus esse veram. Rerum veritas quæ etiam Entitativa dicitur secundùm D. Thomam, consistit in conformitate rei cum sua idea à qua pendet, cùm enim talis est res qualem requirit idea ipsius, res dicitur vera, cùm verò difformis est ideæ, dicitur falsa. Et sic res omnes dicuntur veræ, quia sunt conformes ideæ divinæ per quam factæ sunt: res etiam artificiatæ sunt veræ, quia sunt conformes ideæ artificis. Veritas cognitionis (quia cognitio dicitur vera) consistit in conformitate cognitionis cum re ipsa, estque duplex; alia simplex & incomplexa, absque ulla affirmatione & judicio, alia complexa, hoc est cum affirmatione vel illatione, quia fit per compositionem prædicati cum subjecto, vel consequentis cum antecedente. Prior veritas est conformitas cognitionis cum objecto per modum repræsentationis, ad eum modum quo imago est conformis rei quam repræsentat: Posterior verò veritas est conformitas cognitionis cum objecto, non purè per modum repræsentationis, sed per modum dictionis, nempe dicendo aliquid ita esse ut est in re.

Veritas cognitionis, Veritas rerum.

Veritas cognitionis alia simplex, alia complexa.

Certum est igitur in prima operatione intellectus non dari veritatem complexam; quia in prima operatione solum est simplex apprehensio, quæ fit absque omni judicio, & assensu vel discursu intellectus, ac proinde absque omni compositione unius cum altero. Fit enim apprehensio per puram repræsentationem objecti: repræsentamus autem tam ea quibus assentimur, quàm ea quibus non assentimur, ut cùm repræsentamus aliqua falsa & incredibilia sine ullo assensu ea repræsentamus; non enim dicimus rem ita esse vel non esse.

Quod si objicias. Posse intellectum apprehendere rem ita esse vel non esse: Ergo in tali apprehensione erit veritas complexa. Respondeo, in tali apprehensione esse veritatem complexam per modum objecti cogniti, non vero per modum actus componentis unum cum altero, & dicentis ita esse vel non esse: Quare compositio tota est in objecto, in actu verò est nuda & simplex apprehensio talis compositionis absque ulla compositione & affirmatione. Intellectus enim composita incompositè apprehendit. Et sicut aliud est apprehendere compositionem, aliud componere & facere compositionem: ita aliud est apprehendere veritatem complexam aliud

In intellectu composita apprehendente solum est compositio objectiva.

aliud dicere & facere. Fit enim veritas complexa in cognitione, cùm dicitur res ita esse vel non esse. Et sicut possumus apprehendere affirmationem absq; affirmatione, hoc est, non affirmando ita esse; ita possumus apprehendere veritatem complexam, non dicendo illam, nec judicando ita esse vel non esse: Porrò veritas complexa de qua loquimur, debet esse in ipso actu cognitionis, non solùm in objecto; quamvis autem in apprehensione sit veritas complexa objecti per modum simplicis repræsentationis, (est enim apprehensio repręsentatio in mente illius veritatis complexæ) non tamen est in apprehensione modo complexo, sed incomplexo; quia apprehendimus complexa non componendo illa, sed repræsentando, ut in se composita.

Simplex judicium non est in prima operatione. Dices simplex judicium spectare ad primam operationem, quale est judicium Angelicum: at in simplici judicio est veritas complexa. Ergo in prima operatione est veritas complexa. Respondeo negando simplex judicium pertinere ad primam operationem intellectus nostri: Nam prima operatio nostra consistit in nuda rei apprehensione absque omni judicio. Neque intellectus noster potest formare ullum simplex judicium de re, sed solùm compositum. Nam Angelus ideò format simplex judicium, quia sicut unam speciem habet repræsentantem prædicatum & subjectum, ita unum actum simplicem format de convenientiâ prædicati cum subjecto proportionatum speciei; at noster intellectus per diversas species concipit prædicatum & subjectum, & idcircò necesse est ut compositionem faciat prædicati cùm subjecto. Ex quo sequitur ad nullam ex tribus operationibus intellectus nostri pertinere simplex judicium; neque ad primam, quia hæc est sine judicio: neque ad secundam vel tertiam; quia hæ continent judicium, sed compositum non simplex. Neque verò necesse est operationes intellectus nostri comprehendere operationes intellectus Angelici, sed tantùm humani.

Cum igitur certum sit veritatem complexam non esse in prima operatione, tota difficultas est de veritate simplici & incomplexa, an ea sit tribuenda primæ operationi? Et quidem non est quæstio de prima operatione, ut Entitas quædam est; sic enim certum est competere illi veritatem Entitativam simplicem, quæ omnibus rebus, quæ Entia sunt, competit, & consistit in conformitate cum sua idea; sic enim apprehensio quælibet est vera, ex eo quod est conformis in sua Entitate, ideæ quæ est in mente Dei talis Entitatis. Est igitur quæstio de veritate non Entitativa, sed cognitionis quæ convenit cognitioni in ordine ad objectum, ratione cujus cognitio dicitur vera vel falsa cognitio objecti. De qua re sunt duæ sententiæ.

Pro 1. sententia negante. Prima sententia negat veritatem incomplexam propriè loquendo esse in prima operatione, eo quod veritas cognitionis propriè in compositione & divisione reperiatur. Ita tenet Vasquez 1. p. disput. 75. cum Cajet. 1. p. q. 16. ad. 2. Hervæo quodlibeto 3. ad 2. Durando in 1. disp. 19. q. 15.

Argumentum primum. Probatur primò, quia Aristoteles expressè negat in prima operatione esse veritatem propter hanc solam rationem, quòd veritas & falsitas non sit extra compositionem & divisionem: In prima autem operatione, nec est compositio, nec divisio: non igitur veritas. Hanc rationem affert Arist. 1. Periher. c. 1. & 6. Metaph. tex. 8. propè finem, ubi dicit verum vel falsum circa compositionem & divisionem esse & circa partitionem contradictionis.

Ex quo duo infert. Primò, quod verum & falsum non sit in rebus sed in mente, quia compositio & divisio, in qua consistit veritas, non est in rebus, sed in mente. Et bonum quidē, & malum ait esse in rebus, verū autē & falsum esse solum in mente.

Nam

Nam res dicitur vera ordine ad cognitionem, quia de ea esse potest judicium verum; bona autem dicitur esse in seipsa, non per ordinem ad cognitionem. Secundò infert, cognitionem simplicem, quæ est circa simplicia, & circa ea quæ quid sunt, hoc est circa essentiam rerum, non esse in mente, ac ex consequenti non esse veram vel falsum. Ubi per mentem intelligit διάνοιαν, ut in Græco habetur, quæ vox apud Aristotelem opinionem, & judicium significat. Hoc igitur posito, aut Aristotelis discursus, & ratio nihil valet, aut verum esse debet veritatem cognitionis extra compositionem non esse: Nam si extra compositionem esse posset, non rectè inferret Arist. in simplici cognitione veritatem non esse, quia non est in ea compositio.

Secundò probatur ratione. Voces cùm sint loco conceptuum, eodem modo veritas & falsitas convenit vocibus, sicut & conceptibus: at voces simplices non significant verum vel falsum: ergo nec conceptus simplices qui respondent vocibus simplicibus dicunt verum vel falsum. Minor patet. Nam cum dico homo, non dixi verum vel falsum donec adjungam aliquid esse, vel non esse, v. g. quod homo sit albus, vel bipes, & hæc ratio est Aristot. 1. Periher. cap. 1. *Argum. 2.*

Tertiò in prima operatione non est falsitas incomplexa: ergo nec veritas incomplexa. Consequentia patet; quia contraria versantur circa idem subjectum, & idem est subjectum capax utriusque contrarii. Antecedens asseritur ab Aristotele 9. Metaph. tex. ult. ubi concedit aliquo modo veritatem simplicem in simplici apprehensione, nullo verò modo concedit falsitatem simplicem, sed loco falsitatis esse ignorantiam objecti, & non assecutionem objecti. *Argum. 3.*

Dicunt autem hi autores in prima operatione inveniri impropriam quandam veritatem: nam propriè veritas in compositione vel divisione consistit, quæ non est in prima operatione. Quare apprehensionem esse veram solùm est attingere objectum, non attingere autem non est esse falsam, sed ignorare. Idque aiunt esse ex mente Aristotelis 9. Metaph. tex. ult. qui in hunc modum id explicat. Nam clarum est quod attingere non est dicere verum propriè, sed quodammodo impropriè.

Secunda sententia concedit in prima operatione veritatem incomplexam esse verè & propriè. Ita Capreol. in 1. disputat. 19. quæst. 3. Ægidius. Quodlib. 49. 7. Soncin. 6. Metaphys. quæst. 17. Ferrar. 1. contra Gentes, cap. 59. Conimb. 1. Periher. Et revera est S. Thomæ 1. part. quæst. 16. artic. 2. & quæst. 17. art. 3. ubi docet cognitionem simplicem esse veram vel falsam, respectu objecti propter conformitatem cum illo, licet intellectus non cognoscat, nec dicat illam conformitatem & veritatem affirmando, ita esse vel non esse; hoc enim sine compositione fieri non potest *2. Sententia.*

Ut autem quid differat inter primam & secundam sententiam appareat, sciendum est neutram sententiam negare cognitionem simplicem posse esse conformem suo objecto; id enim clarissimum est: sed negat prima sententia hanc conformitatem cognitionis cum objecto esse propriè veritatem ex eo quia non est cognita; Nam licet cognitio sit conformis objecto, tamen ipsa conformitas non cognoscitur, nec formatur in mente ejus conceptus per apprehensionem. Unde non est propria cognitionis veritas, illa enim propria est cognitionis veritas quæ cognoscitur & formatur per cognitionem; talis enim veritas cognitioni, ut cognitio est, competit; nam conformitas non cognita competit æque cognitioni ac alii cuique rei repræsentanti aliam, dicimus enim imaginem esse conformem rei, cujus est imago, neque tamen talis conformitas est veritas cognitionis, *Nota.*

nitionis. Conformitas verò cognita est propria cognitionis, & extra cognitionem non invenitur. Non cognoscitur autem veritas, nisi cùm cognoscitur rem ita esse vel non esse, quod non potest fieri sine judicio & compositione. Secunda verò sententia affirmat conformitatem illam cognitionis cum objecto esse veritatem propriè etiamsi non cognoscatur. Nam veritas Entitativa est propriè veritas etiamsi non cognoscatur; non igitur ad veritatem propriè conceptam requiritur, ut cognoscatur, sed satis est ut conveniat cognitioni, quæ refertur ad objectum. Nam si dicas non requiri quidem ad veritatem in genere ut cognoscatur, requiri tamen ad veritatem cognitionis. Respondetur. Etiam ad veritatem cognitionis sufficit, ut cognitioni sua veritas competat respectu objecti, eo modo quo veritas Entitativa competit omnibus Entibus etiamsi non cognoscatur: Non solùm enim veritas cognitionis est illa quæ cognoscitur, sed etiam illa quæ cognitioni in ordine ad objectum competit licèt non cognoscatur. Talis enim conformitas cum objecto non est veritas Entitativa; hæc enim sumitur ex conformitate cum idea, neque etiam est alterius generis veritas. Ergo necessariò est referenda ad veritatem cognitionis. Et hæc sententia nobis quoque probatur.

Datur in 1. operatione veritas simplex eaque propriè dicta.

Dicendum igitur est dari in prima operatione veritatem incomplexam, eamque esse propriè veritatem. Probatur primo ex Aristot. 3. de Anim. tex. 26. ubi comparans affirmationem cum simplici intellectione ait, affirmationem posse esse aliquando veram, aliquando falsam, at simplicem intellectionem (qualem dicit esse intellectionem ipsius quid est seu essentiæ) esse semper veram, etiamsi (inquit) non dicat quidpiam de quopiam; quod etiam confirmat exemplo visus qui respectu proprii objecti semper est verus; semper enim visus attingit proprium objectum lumen, vel colorem, nec in eo decipitur; si verò sit intellectio cum compositione non semper erit vera. Cùm igitur Aristoteles expressè doceat intellectionem simplicem, etiamsi non dicat quidpiam de quopiam, esse veram, dubium non est Aristotelem non requisivisse ad veritatem cognitionis compositionem alicujus cum aliquo, sed tantum conformitatem cognitionis cum objecto.

Respondet Vasquez, Aristotelem non dicere intellectionem simplicem esse veram veritate propria, sed solùm habere se instar veri, quod ait se colligere ex ipso Aristotele 9. Metaph. tex. ult. ubi postquam proposuit quæstionem quomodo in simplicibus inveniatur verum & falsum esse & non esse; cùm enim inquit in simplicibus non sit compositio & divisio, nec verum aut falsum similiter illis inerit. Respondet igitur ad quæstionem. An quemadmodum neque verum est idem in his, ita neque ipsum esse, hoc est in simplicibus, sicut non est eadem ratio veritatis quæ est in compositis, ita neque esse eodem modo convenit simplicibus quo compositis. Nam in simplici cognitione attingere, & dicere objectum est verum, non attingere verò est ignorare non decipi, & sicut inquit non est idem dicere quod affirmare, (nam etiam sine affirmatione dicimus) ita non eadem est veritas affirmationis & simplicis dictionis.

Responsio Vasquez refellitur.

Sed contrà. Aristoteles 9. Metaph. solùm dicit esse aliam rationem veritatis in simplicibus, quàm in compositis non verò esse impropriam, sunt enim hæc valdè diversa, nec unum sequitur ex alio. Non enim quia alia est ratio veritatis, ideò est impropria; potest enim esse utrobique propria, sicut alia est species animalis in homine, & in bruto, & tamen in utroque propria, quia utrumque est species animalis: pari ergo ratione alia est ratio specifica veritatis in affirmatione, alia in simplici

plici cognitione, attamen quia conveniunt in una ratione generica veritatis, hoc est in conformitate cum objecto, ita ut sint duæ species veritatis, veritas simplex, & veritas composita, idcircò vtraque veritas est propriè veritas. Neque Aristoteles oppositum vel leviter insinuat, sed tantum docet non esse ejusdem rationis veritatem in utroque.

Quod etiam ex eo confirmo, quia ibidem Aristoteles, falsitatem non esse propriè in simplici cognitione; nisi secundum accidens: Veritatem autem simpliciter concedit esse, non secundum accidens: Ergo propriè vult esse veritatem in simplici cognitione; ideo autem falsitatem non concedit, quia falsitas est in cognitione, non in non cognitione; non attingere autem est non cognoscere, non est igitur falso cognoscere.

Secundo probatur ratione. Veritas cognitionis est conformitas cognitionis cum re: atqui conformitas cognitionis cum objecto potest esse simplex absque omni affirmatione & negatione: Ergo & veritas erit simplex. Minor probatur. Quia aliæ veritates sunt conformitates simplices & incomplexæ: ergo & conformitas cognitionis potest esse simplex & incomplexa. Patet id primo in veritate Entitativa: est enim res unaquæque conformis suæ ideæ, absque ulla affirmatione intellectus; remota enim omni operatione intellectus res sunt veræ Entitativè; aurum verum aurum, homo verus homo. Secundo in signis tam naturalibus, quàm ex impositione, quæ conformantur rebus quas significant, absque ulla affirmatione vel negatione. Fumus enim verè significat ignem, ut effectus causam, nomen cujusque rei est verum nomen illius rei, & verè rem illam significat: imago est vere imago ejus quem repræsentat. Ergo etiam similiter conceptus simplex erit verus conceptus rei, cui est conformis, seipso non per aliquam affirmationem vel negationem. Cùm enim possit cognitio dupliciter conformari rei. Primo per repræsentationem, quia cognitio talis est in repræsentando, qualis est res in essendo. Secundo, per affirmationem, quia affirmatur esse conformis, non sequitur si non est conformis per affirmationem quod non possit esse conformis per repræsentationem.

Veritas cognitionis quid?

Respondet Vasquez, Nullam rem dici veram sive Entativè, sive significativè, sive repræsentativè nisi in ordine ad compositionem vel divisionem veram, sive in ordine ad affirmationem vel negationem veram, quod ille vocat veritatem quoad effectum quia efficit judicium verum: sicut enim medicina dicitur sana, quia efficit sanitatem; ita & res dicitur vera, quia efficit & fundat judicium verum: quare & veritatem Entitativam quæ est veritas in essendo, & significativam quæ est veritas in significando, & repræsentativam quæ est veritas in repræsentando, eatenus ait esse veritatem, quia fundat veritatem intellectus: hoc est quia cum veritate potest de illa affirmari, quod sit, vel quod significet, vel quod repræsentet.

Responsio Vasquez 1.

Sed contra, res non solùm sunt veræ in essendo & in repræsentando, propter conformitatem quam habent ex intellectu dicente illas esse conformes: Sed etiam propter conformitatem fundatam in naturali earum similitudine cum illis ad quæ referuntur: & sicut in similitudine non pendent ab intellectu, ita nec in conformitate, ac ex consequenti neque in veritate simplici, habent ergo suam veritatem simplicem absque ordine ad intellectum. Respondet, secundo, esse quidem veritatem in simplici cognitione sed impropriè. Contra cui convenit propriè conformitas, convenit etiam propriè veritas; at cognitioni simplici propriè convenit conformitas

mitas cum objecto: ergo convenit etiam propriè veritas.

Arist. intelligendus de veritate formatâ seu complexâ.

Ad primum primæ sententiæ Respondeo. Aristotelem loqui de veritate formata, & dicta ab intellectu, quia hæc veritas est peculiaris & propria intellectus, & in compositione & divisione consistit: nam veritas simplex, non est propria intellectus, sed communis intellectui cum sensu, imò & aliquo modo cum omni imagine repræsentante; veritas verò complexa est propria intellectus, quia solus intellectus format, asserit, dicit; veritatem judicando ita esse vel non esse. Vult igitur Aristoteles veritatem propriam intellectus esse illam quam format & dicit intellectus, non potest autem formare & dicere veritatem, nisi componendo vel dividendo, affirmando, vel negando. Unde talem veritatem ait extra compositionem non esse, hoc autem non obstante, aliam veritatem concedit simplici cognitioni, qualis etiam in sensu invenitur; sed hanc ait esse alterius rationis ab ea quam format, & facit intellectus dicendo ita esse vel non esse. Quare rectè probat Aristoteles in simplici apprehensione non esse veritatem, quia non est compositio & divisio; si enim loqueretur indifferenter de veritate quacunque, non rectè probaret, cùm extra compositionem detur veritas: at quia loquitur de veritate facta & dicta ab intellectu rectè infert, quia talis veritas extra cognitionem non invenitur.

Vox dupliciter dicitur vera.

Ad secundum, sicut conceptus dupliciter dici potest verus, vel quia dicit verum vel quia est conformis rei, etsi hanc conformitatem non dicat, nec asserat; ita & vox duplici ratione potest dici vera, vel quia dicit veritatem, vel quia est conformis in significando, rei quam significat: sic hoc nomen homo dicimus esse veram vocem, & verum nomen hominis, quæ veritas illi ex institutione competit. Vox igitur simplex non est vera ex hoc capite, quod dicat verum vel falsum, quia hoc nec conceptui simplici competit, sed dicitur vera significativè quia verè significat id ad quod significandum est imposita.

Intellectus apprehendendo veritatem non asserit verum.

Ad tertium respondet Ægyd. Quodlib. 4. q. 7. veritatem simplicis apprehensionis non habere contrarium propter specialem rationem, & naturam simplicis apprehensionis, quæ si attingat objectum dicitur vera; si non attingat, non dicitur falsa, sed non cognoscens objectum: falsitas enim consistit, in cognitione non in non cognitione objecti. Sed hæc ex sequenti quæstione patebunt. Solùm restat objectio Cajetani solvenda qui ait etiam in simplici apprehensione veritatem posse esse apprehensam, ut cùm veritatem alicujus propositionis apprehendit intellectus, Ergo tunc veritas apprehensa æquè erit in apprehensione, sicut veritas judicata in judicio. Respondeo, veritatem apprehensam, non esse veritatem assertam ab intellectu: Nam apprehendendo veritatem neque verum asserit, neque negat, nec dicit verum nec falsum, neque hanc veritatem facit, sed tantum cognoscit & intuetur in objecto quasi factam. Denique exprimit illam in se per modum repræsentationis, non per modum assertionis. Illud est veritatem cognoscere quodammodo materialiter, tanquam rem sibi propositam non tanquam assertam; hoc verò est cognoscere formaliter tanquam à se assertam; primo modo veritas cognoscitur imperfectè non per modum veritatis quia non asseritur ita esse, secundo modo perfectè & per modum veritatis.

QUÆST.

QUÆSTIO IV.

An in prima operatione detur falsitas incomplexa?

CErtum est non esse in prima operatione falsitatem complexam, sicut neque est veritas complexa. Sed difficultas est, an quemadmodum datur veritas incomplexa in prima operatione, ita detur eodem modo falsitas incomplexa? videtur enim dari debere: nam falsitas cognitionis consistit in difformitate cognitionis cum objecto: at prima operatio potest esse difformis objecto. Ergo potest esse falsa. Neque dici potest fore tunc falsum non per se, sed per accidens: quia sicut cognitio est vera per se, non per accidens, quando est conformis objecto, ita etiam est per se, non per accidens falsa, quando est difformis objecto. Et sicut affirmatio est falsa propter difformitatem cum objecto, ita & simplex apprehensio.

Ex altera verò parte multi graves authores, inter quos sunt nostri Conimb. in cap. 1. Periher. negant falsitatem esse in simplici apprehensione, nisi per accidens. Fundamentum ipsorum est doctrina Aristotelis 9. Metaph. tex. 22. ubi in simplici cognitione concedit veritatem incomplexam; negat autem falsitatem deceptionemque, in simplici enim cognitione ait propriè esse ignorantiam non falsitatem. Ubi etiam hanc ejus rei assignat rationem. Nam cùm intellectus simpliciter, & sine affirmatione cognoscit rem aliquam; vel illam attingit, vel non: si attingit, est conformis objecto, ac proinde verus; si non attingit, ignorat objectum, & non illud sed aliud cognoscit, ut si cognoscit hominem animal irrationale, non hominem sed brutum pro homine cognoscit, neque hominem falsò cognoscit, sed ignorat. Neque potest exponi Aristoteles quod loquatur de falsitate complexa: Nam sicut loquitur de veritate incomplexa simplicis cognitionis, ita & de falsitate incomplexa. Dicunt igitur hi autores cum Aristotele in simplici cognitione inveniri falsitatem solùm per accidens, non per se. Quæ res quia difficilis est, variè à variis explicatur.

Primò igitur quidam aiunt falsitatem non esse in prima operatione, quia in ea non dicit intellectus rem esse vel non esse, quod ad falsitatem requiritur. Sed isti solùm probant falsitatem complexam non esse in prima operatione, non verò incomplexam. Nam sicut veritas incomplexa invenitur in prima operatione propter solam conformitatem cognitionis cum objecto, etiamsi intellectus non dicat rem esse vel non esse; ita potest inveniri & falsitas incomplexa, propter solam difformitatem cognitionis cum objecto, etiamsi intellectus non dicat rem esse vel non esse. *Primus modus explicandi falsitatem in prima operatione.*

Secundò igitur aiunt Conimbricens. simplicem apprehensionem respectu objecti repræsentati semper esse veram; respectu verò objecti non repræsentati posse esse falsam: quocirca non per se, sed per accidens esse falsam; quia non est falsa respectu objecti repræsentati, sed respectu objecti non repræsentati: Pro cujus explicatione sciendum est, primam operationem referri ad suum objectum per modum repræsentationis: consistit enim appræhensio in sola repræsentatione objecti absque ullo judicio: quare & conformitas ipsius vel difformitas cum objecto est per

modum

modum repræsentationis. Repræsentatio autem si referatur ad id objectum quod repræsentatur, & quoad ea quæ repræsentantur, semper est vera & conformis objecto repræsentato; repræsentans enim & repræsentatum sibi respondent. Quod si est dissimilitudo aliqua & difformitas inter ista, ea solum erit in iis quæ non repræsentantur: Verbi gratiâ, imago Cæsaris repræsentat Cæsarem in coloribus & formâ exteriori, non in essentiâ, quocirca est conformis Cæsari in forma exteriori, difformis in essentia. Et universè loquendo. Imago in eo in quo est imago, est conformis ei cujus est imago, repræsentare enim, & repræsentari sunt correlativa, & sibi respondentia. Cùm igitur conceptus & apprehensio sit imago repræsentans objectum, erit objecto conformis, in illis omnibus quæ in eo repræsentantur, & sic nunquam erit objecto difformis, nisi sub ea ratione quâ objectum illud non est repræsentatum. Verbi gratiâ, cum concipio aurichalcum esse aurum, objectum hujus conceptus repræsentatum est aurum, quia aurum concipitur, & huic objecto est conformis ille conceptus, ut verò refertur ad aurichalcum, quod est objectum non repræsentatum per conceptum auri, sic conceptus ille auri non est conformis aurichalco, sed id est per accidens, quia aurichalcum per hunc conceptum non repræsentatur: si enim repræsentaretur, esset ei conformis.

Verùm hic modus explicandi, etsi ingeniosus sit non videtur tamen sufficiens. Primò; Quia apprehensio non solùm respectu objecti non repræsentati potest esse difformis, sed etiam respectu objecti repræsentati. Nam quando unum objectum apprehenditur pro alio, tunc est difformitas conceptus respectu objecti non repræsentati, quatenus objectum repræsentatum conjungitur objecto non repræsentato, cui non convenit, sicut cum auri conceptus terminatur ad aurichalchum; Quando verò objecta difformia simul apprehenduntur & conjunguntur, tum conceptus erit difformis objecto apprehenso, & repræsentato, ut si concipiam hominem esse quadrupedem, vel irrationalem: Non igitur hic modus est sufficiens ad negandam universaliter falsitatem in prima operatione. Secundò, Veritas repræsentationis per se sumitur ex conformitate cum objecto, ut est in reipsa: si enim aliter sit in reipsa quàm repræsentatur, repræsentatio erit simpliciter falsa: sic repræsentatio asini volantis est falsa, quia licet conceptus asini volantis sit conformis asino volanti, qui est objectum immediatum: quia tamen non est conformis asino à parte rei qui est objectum ultimatum, idcircò talis conceptus simpliciter non est conformis rei: objectum enim immediatum refertur per conceptum ad objectum ultimatum, & idcircò debet illi esse conforme. Quia igitur simplex apprehensio per se, & ratione repræsentationis potest esse difformis objecto ultimato, ideò per se non per accidens convenit illi difformitas, & ex consequenti falsitas. Quod etiam à simili explicatur in secunda operatione. Nam cum affirmo hominem esse quadrupedem, talis affirmatio est quidem conformis objecto immediato, nempe homini quadrupedi affirmato, quia tamen non est conformis homini à parte rei simpliciter, & per se non verò per accidens est falsa. Nam quod respondent veritatem apprehensionis sumi ex conformitate cognitionis cum objecto ut repræsentato. Veritatem verò judicii ex conformitate cognitionis cum reipsa ut existente, hoc non satisfacit. Nam etiam in repræsentando debet esse cognitio conformis ei objecto ad quod terminatur: at objectum ad quod terminatur repræsentatio, non solum est immediatum sed & ultimatum, illud ut Quo, hoc ut Quod: Ergo & conformitas ejus sumenda est per ordinem, tam ad immediatum, quàm ad ultimatum objectum, cum alterum sine

sine altero non sit adæquatum objectum repræsentationis, alioqui non erit perfecta conformitas, si solùm respectu unius sumatur. Ex quo patet utramque conformitatem respectu utriusque objecti convenire per se, non per accidens repræsentationi, cùm ad utramque per se & necessariò terminetur, & ex utroque constituatur unum adæquatum objectum repræsentationis, unum ut Quo, aliud ut Quod.

Tertius modus dicendi est apprehensionem prout apprehensio est, semper esse veram & conformem rei, & nunquam falsam nisi per accidens. Pro quo sciendum est apprehensionem cùm sit repræsentatio quædam objecti in intellectu, terminari ad objectum ut repræsentabile est, repræsentari autem possunt non solùm vera, sed etiam falsa; non minus enim repræsentatur intellectui asinus volans, quàm asinus quadrupes. *Tertius.*

Quod si dicas, hanc apprehensionem asini volantis esse falsam quia non est conformis asino à parte rei. Respondeo in ordine quidem ad judicium & affirmationem, esse falsam & deformem, quia non potest de tali objecto ea ratione repræsentato fieri judicium verum, sed falsum, tamen in ordine ad repræsentationem, est verum, & conforme rei. Nam etiam falsum verissimè repræsentatur ut falsum, licet non possit cum veritate affirmari, imò falsum non potest verius repræsentari, quàm si repræsentetur ut falsum, nam si ut verum repræsentaretur non repræsentaretur ut falsum. Quod etiam explicari non aliter potest: nam objectum quo modo concipi potest, potest & repræsentari, conceptus enim est repræsentatio objecti; atqui objectum est conceptibile, non solum secundùm ea quæ illi à parte rei insunt, sed etiam secundùm ea quæ illi insunt per ordinem ad intellectum concipientem. E. etiam secundùm utrumque potest repræsentari; & quidem verè quia utrumq; suo modo illi convenit, prius quidem absolutè, & ex natura rei, hoc verò respectivè respectu intellectus concipientis. Et licet hæc repræsentatio si referatur ad naturam rei secundum se, sit falsa, quia difformis naturæ rei; si tamen referatur ad objectum ut est conceptibile ab intellectu, sic est conformis objecto ut fingitur ab intellectu.

Sed & hic modus habet difficultatem. Primò, Quia hoc modo etiam in secunda operatione non esset per se falsitas, sed tantùm per accidens: quia sicut objectum est per se repræsentabile repræsentatione illa ficta, ita est affirmabile affirmatione ficta: si ergo repræsentatio illa rei falsæ & fictæ sufficit ad veritatem repræsentationis, etiam affirmatio ficta sufficeret ad veritatem affirmationis, & solùm diceretur per accidens falsa respectu rei secundùm se acceptæ, sicut & repræsentatio rei est secundùm se difformis. Cùm igitur non possit dici omnem affirmationem esse veram, sequitur non posse etiam dici omnem apprehensionem esse veram.

Secundò aliud est apprehensionem esse conformem illi objecto ficto sub ea ratione qua fictum est, aliud esse conformem absolutè, ut est à parte rei. Nam priori modo apprehensio est conformis objecto ficto: quia fictum quatenus fictum est verè fictum, quare & apprehensio rei fictæ, est verè, non fictè conformis rei fictæ: absolutè verò apprehensio rei fictæ non est conformis objecto ut est in re, quia sub ea ratione apprehenditur quæ naturæ objecti repugnat: quare apprehensio rei falsæ, per se non per accidens est falsa.

Tertiò ad veritatem repræsentationis requiritur, conformitas cum objecto, non solùm sub ea ratione, sub qua repræsentatur, sed etiam ut tali modo repræsentatur, ut ratio sub qua repræsentatur, conveniat objecto à parte rei: Nam si repræsentetur secundùm ea quæ illi non conveniunt à parte rei, poterit quidem repræsentari,

ſentari, ſed non verè: Sicut enim falſum poteſt quidem affirmari ab intellectu, verè tamen affirmari non poteſt; quia id quod affirmatur, verè non competit rei: ita ſi falſum repræſentetur, poterit quidem repræſentari, ſed falſò, non verè, quia id quod repræſentatur, rei non competit. Quocirca ut concedamus objecto convenire ut repræſentari poſſit, negandum tamen eſt eidem convenire, ut verè repræſentari poſſit, ſub illa ratione falſa; ſicut convenit quidem rei falſæ ut affirmari poſſit (alioqui non poſſit illam intellectus affirmare ſi non eſſet affirmabilis) non tamen ut verè affirmari poſſit, quia intellectus non poteſt illam cum veritate affirmare, propter difformitatem cum re.

Quartò. Quicquid eſt verè repræſentabile, eſt etiam verè affirmabile: Nam repræſentatio illa conformis rei reſolvi poteſt in affirmationem: atqui non omne objectum eſt verè affirmabile. Ergo neque verè repræſentabile.

Quartus modus dicendi eſt, in re purè ſimplicis apprehenſione non eſſe per ſe falſitatem; quia ſi apprehenſio illa non eſt conformis alicui rei, ideo non eſt conformis, quia non eſt illius rei, ſed alterius apprehenſio: & quia per accidens eſt apprehenſioni quod alicui alteri tribuatur, ideò per accidens eſt falſitas in tali apprehenſione. Si verò apprehenſio ſit rei compoſitæ, poteſt in ea eſſe falſitas per ſe; quia ratione illius compoſitionis objecti poteſt apprehenſio eſſe difformis objecto. Inſinuat id Cajetanus 1. p. q. 58. art. 5. Pro quo notandum eſt ex Ariſtotele 9. Metaph. cap. ult. veritatem fundari in eſſe, falſum in non eſſe, ſicut ergo eſse eſt duplex, aliud per compoſitionem quando eſſe eſt componi, & componi eſt eſſe; ſic eſſe albi eſt eſſe in ſubjecto. Aliud eſt eſſe ſimplex citra ullam compoſitionem, quomodo ſimplicia dicuntur eſſe, eorum enim eſſe non eſt componi, ſed ſimpliciter eſſe. Ita & verum eſt duplex, unum eſt verum compoſitum conſiſtens in compoſitione rerum quæ ſunt inter ſe compoſitæ, illique oppoſitum falſum eſt diviſio eorum quæ ſunt compoſita. Aliud eſt verum ſimplex quod ſit citra ullam compoſitionem tam objecti, quàm actus componentis, & tunc veritas cognitionis eſt attingere ipſum eſſe, falſitas autem non attingere ſeu ignorare.

Quæ quidem veritas ſimplex eſt propriè veritas: quia per cognitionem attingitur res uti eſt, falſitas autem ſimplex illi oppoſita non eſt propriè falſitas, ſed ignorantia. Falſitas enim cognitionis propriè ſumitur reſpectu objecti cogniti, neque enim tunc res falſò cognoſcitur, quando non cognoſcitur: ſed quando cognoſcitur aliter quàm ſit; quare non cognoſcere rem non eſt falſò cognoſcere, ſed nullo modo cognoſcere, nec verè nec falſè.

Unde patet diſcrimen inter veritatem ſimplicem, & falſitatem ſimplicem. Nam veritas ſimplex, quia ſumitur reſpectu objecti apprehenſi, quod attingitur uti eſt, ideò dicitur propriè veritas. Falſitas verò ſimplex non ſumitur reſpectu objecti apprehenſi, ſed non apprehenſi; & ideo non eſt propriè falſitas uti dictum eſt.

Porrò licet ſimplex apprehenſio per ſe non ſit propriè falſa, per accidens tamen poteſt eſſe falſa, quando illa ſimplex apprehenſio tribuitur alteri, cujus non eſt apprehenſio; ut ſi apprehenſio auri tribuatur aurichalco, ſicut enim per accidens eſt illam tribui alteri objecto, ita etiam per accidens eſt eſſe illi objecto difformem, & ejus reſpectu falſam. Porrò verum compoſitum poteſt dici compoſitum, vel ex parte actus componentis per affirmationem vel negationem unum cum altero, vel ex parte objecti tantum, quando objectum compoſitum apprehenditur,

licet

licet per actum non fiat compositio affirmativa vel negativa; sed tantùm fit simplex apprehensio compositionis, vel rei compositæ. Secundùm hanc doctrinam Aristotelis

Dico igitur primò, Si apprehensio sit rei simplicis sine ulla compositione plurium ex parte objecti, non potest in tali apprehensione esse per se & propriè falsitas, sed veritas tantùm. Et hoc solùm voluit Aristoteles 9. Metaph. Ratio est; quia veritas cognitionis est conformitas ejus cum re. Res autem simplex est id quod est citra omnem compositionem: ergo & veritas simplex cognitionis erit, quando citra omnem compositionem res ita attingitur, uti est. Si igitur attingitur per cognitionem uti est, cognitio illa erit per se vera & conformis rei: quia erit apprehensiva rei uti est, si verò non attingatur secundum suum esse, non erit per se cognitio falsa; quia cognitio non dicitur falsa propriè, nisi respectu objecti apprehensi, nempe cùm aliquid cognoscit, sed aliter quam sit. Hîc verò cognitio comparatur cum objecto non apprehenso; ergo non potest ejus respectu dici propriè falsa; non attingere enim non est falso cognoscere, sed nullo modo cognoscere, nec verè nec falsè.

In apprehensione rei simplicis nunquam falsitas est per se.

Dico secundo, apprehensio rei simplicis potest esse per accidens falsa, quatenus refertur ad objectum, ab ipsa non apprehensum. Ita Aristoteles loco citato; & Ratio est, quia in compositione potest inveniri falsitas; at hæc relatio apprehensionis ad aliud objectum non apprehensum per ipsam, est compositio quædam apprehensionis, & rei apprehensæ cum objecto non apprehenso. Ergo in ea relatione potest esse falsitas. Verùm quia per accidens est apprehensioni referri ad objectum non apprehensum: per se enim & ex ratione formali apprehensionis refertur ad objectum apprehensum, idcircò & falsitas secuta ex tali relatione per accidens conveniet apprehensioni simplici.

In apprehensione rei simplicis potest esse falsitas per accidens.

Dico tertio, si apprehensio sit rei compositæ vel compositionis ipsius, potest in in ea esse per se falsitas: quia objectum ratione compositionis illius potest non esse conforme rei ut est in se: Ergo & apprehensio illius compositionis non erit conformis rei ut est in se, ac proinde erit falsa. Dices talem apprehensionem non esse illius rei cui falsò tribuitur, ac proinde ejus respectu non potest dici falsa. Resp. compositum potest apprehendi secundùm unam partem verè, secundum alteram falsò, ut cùm apprehendo hominem volantem, verè hominem apprehendo, sed ut volantem, falsò; unde negari non potest hanc apprehensionem esse illius objecti apprehensionem, at requiritur ad hoc ut ejus respectu apprehensio dicatur falsa: semper enim in objecto falso unum verè apprehenditur, aliud non confirmatur; quod cognitioni convenit ex ratione formali ipsius, convenit illi per se, sed talis falsitas convenit huic cognitioni ex ratione formali talis cognitionis: Ergo convenit illi per se.

In apprehensione rei compositæ potest esse falsitas per se.

Ex dictis patet quomodo verum sit quod ait Aristoteles supra, in conceptu definitivo non dari falsitatem per se, quia est conceptus rei simplicis, hoc est, essentiæ. Videtur enim definitio esse quid compositum ex genere & differentia, duplicemque falsitatem posse includere, alteram cum partes definitionis falso inter se connectuntur, ut animal insensitivum; alteram cùm definitio tribuitur alteri definito cui non convenit, ut si dicam, equum esse animal rationale. Respondet Fonseca in locum citatum, definitionem objectivam esse simplicem; quia duobus conceptibus adæquatis concipitur una res simplex. Verùm si loquatur

de simplicitate opposita compositioni rationis, sic essentia in se quidem simplex est, in ordine tamen ad conceptum est multiplex, & compositè ab intellectu concipitur, quæ compositio sufficit ad falsitatem. Dici tamen potest essentiam ut essentiam consistere in indivisibili, unde secundum illam indivisibilem rationem si attingitur conceptu definitivo, verè concipitur; si non attingitur, non illa sed aliud quiddam concipitur, ipsa verò ignoratur, sicut & quodvis aliud simplex: Potest tamen per accidens inesse falsitas definitioni, sicut & cuivis apprehensioni simplici.

QUÆSTIO V.

An prima operatio sit dirigibilis?

Prima operatio per se dirigibilis est.

QUidam negant esse dirigibilem, quia non est capax erroris & falsitatis. Alii concedunt esse dirigibilem, quia est capax multorum defectuum, non tamen falsitatis. Nos utraque ratione dicimus dirigibilem. Primò. Quia subjacet multis defectibus, ut confusioni, & aliis modis indebitis apprehendendi, quibus defectibus occurritur per varias definitiones, & explicatiónes terminorum. Secundò: Quia licèt non sit capax falsitatis complexæ, est tamen capax incomplexæ, quam diximus per se inesse in prima operatione. Et quidem cum hæc falsitas ex apprehensione objecti compositi oriatur, Logica tradit debitos modos, unum sub alio, vel unum cum alio aptè apprehendendi, nempe si alterum alteri non repugnet sed conveniat, ad quod faciunt regulæ oppositionum; faciunt etiam regulæ de terminis pertinentibus, quorum unus alterum infert, vel tollit, & aliæ regulæ Logicæ de subordinatione terminorum. Sic in definitione apprehenditur genus cum differentia vel proprio, idquè per regulas generis & differentiæ: Non rectè verò apprehenditur animal non sensitivum, quia unum repugnat alteri. Et quamvis hæc repugnantia possit ostendi Physicè, tamen in Logica ostenditur Logicè per regulas Logicas. Quare qui negant primam operationem directione egere ob falsitatem, exponendi sunt quod ista non sit sola causa propter quam operatio directione indigeat, sunt enim alii etiam defectus: at si negant unam ex causis esse falsitatem, quæ vitari possit, vel debeat in apprehensione per regulas Logicas, non sunt admittendi: Magnum enim vitium apprehensionis est, falsò & difformiter res apprehendere, quod vitium Logica tollit, ut dictum est, dicendo qui termini, & quomodo secum jungi possint, qui non: Ex qua doctrina non solùm secunda operatio dirigitur in affirmatione & negatione, sed etiam prima in debita, & conformi rebus apprehensione.

QUÆST.

QUÆSTIO VI.

An in prima operatione sit compositio?

PRima operatio dicitur simplex apprehensio ad excludendam compositionem. Quæ autem sit compositio quam excludit prima operatio explicandum est. Duplex igitur compositio considerari potest; altera ex parte actus quæ fit per affirmationem vel negationem: affirmatio enim est compositio rei cum re, facta ab intellectu, negatio est divisio rei à re, ita ut idcircò Aristoteles secundam operationem, in qua est affirmatio & negatio, vocaverit compositionem & divisionem, Altera est ex parte objecti, cùm objectum compositum ex multis cognoscitur: ut cùm plura simul cognoscuntur tanquam conjuncta, sive unum sub alio, sive in alio, sive cum alio, ut subjectum cum accidente, vel etiam cum ipsa conjunctio apprehenditur.

Dico igitur primò. Compositio ex parte actus, quæ fit per affirmationem vel negationem, non est in prima operatione intellectus. Ratio est; Quia prima operatio est nuda apprehensio, apprehensio autem nihil affirmat aut negat, ita ut etiam ipsam affirmationem & negationem possit apprehendere intellectus sine ulla affirmatione & negatione: Ergo in prima operatione non est compositio per affirmationem & negationem. Deinde affirmatio & negatio est essentia secundæ operationis: cum ergo prima operatio distinguatur essentialiter à secunda, sequitur non habere ullam in se affirmationem aut negationem. *Compositio ex parte actus non est in 1. oper.*

Quod si objicies: non omnem apprehensionem esse simplicem ex parte actus; nam cùm plura simul apprehendimus, concurrunt ad eam apprehensionem plures conceptus uniti, sicut cum plures res videmus simul per plures species distinctas, habemus unam visionem conflatam ex multis quasi partialibus visionibus. Respondeo, apprehensionem dici actum simplicem, quia non fit modo compositivo, neque enim apprehendere est componere unum cum alio, sed solúm rem percipere sive ea sit simplex, sive composita: aggregatio verò plurium conceptuum in unum, non facit compositionem substantialem, neque unum actum quoad substantiam, sed tantum dicit existentiam plurium actuum simul.

Dico secundò. Compositio ex parte objecti potest inveniri in prima operatione. Ratio est: Quia non solùm res simplices apprehendimus, sed & compositas: Nam & ipsam compositionem per modum objecti apprehendere possumus, & propositionem integram, atquè etiam integrum syllogismum repræsentando illum menti per modum simplicis intuitus. Idcirco autem res compositas simplici ratione apprehendere dicimur, quia nihil de illis affirmamus aut negamus: compositio enim intellectualis fit affirmatione aut negatione. Porro objectum dupliciter dici potest compositum, primò realiter cum ex rebus diversis constat: secundo in ordine ad intellectum, cùm una res substat pluribus conceptibus. Nam rem alioquin simplicem & in se indivisam possumus pluribus conceptibus inadæquatis apprehendere. Vt cùm hominem apprehendimus per conceptum animalis, & rationalis conjunctos, quod ex imperfecto modo nostro concipiendi provenit; quia si rem *Compositio objectiva potest esse in 1. oper.*

plicem pleno & adæquato conceptu conciperemus, unum tantum de illa forma remus conceptum: at quia rem unam inadæquatè concipimus, hinc est ut plures debeamus formare conceptus, ut eam planè & adæquatè cognoscamus, resquè illa ut substat pluribus conceptibus plurium rationem habet, estquè quodammodo virtute multiplex, quia multa in se continet quæ plurium conceptuum materia esse possunt.

Dices talem apprehensionem esse falsam, quia non est conformis rei; res enim in se non est composita, & tamen compositè ab intellectu apprehenditur. Respondeo non esse falsam, quia etsi res in se sit simplex, in ordine tamen ad intellectum, hoc est, ut substat conceptibus intellectus, est composita; quia est apta pluribus inadæquatis conceptibus concipi: quare hoc modo apprehensio erit conformis rei, non ut res est, sed ut conceptibilis est diversis conceptibus cum fundamento in re. Sed objicies. Intellectus apprehendendo compositionem in objecto, format in se compositionem illam: Ergo componit: Nam facere compositionem quid aliud est quàm componere? Respondeo intellectum apprehendendo formare in se solùm idolum quoddam & imaginem illius compositionis objectivæ, hoc autem solùm est facere compositionem in actu signato, non in actu exercito: Nam facere formam, & repræsentationem compositionis, non est componere in actu exercito, quia non est tribuere unum alteri; deinde apprehendere compositionem est solùm percipere compositionem quasi factam, non autem facere, sicut apprehendere affirmationem non est facere.

Intellectus uno conceptu an pluribus apprehendat composita?

Quod si quæras, an cùm composita ab intellectu apprehenduntur, apprehendantur uno simplici conceptu, vel pluribus simul conjunctis? Respondeo, non uno sed pluribus; quia quæ per diversas species apprehenduntur, diversis quoque conceptibus apprehenduntur, species enim sunt principia effectiva conceptuum, & diversæ species diversos efficient conceptus: atqui cùm plura simul apprehenduntur, singula habent suas proprias & distinctas species in intellectu: Ergo necesse est ut plures conceptus apprehendantur.

QUÆSTIO VII.

An abstractio sit actus primæ operationis intellectus?

Abstractio est actus primæ operationis.

ABstractio est separatio quædam unius ab altero, quæ cum mente fit, dicitur abstractio intellectualis: Porrò nihil abstrahitur ab altero, nisi quod fuit antè illi conjunctum; non enim ea separantur à se quæ nunquam fuerunt conjuncta: hinc Petrus non dicitur abstrahi à Paulo licèt consideretur sine Paulo, quia non fuit unquam conjunctus Paulo. Fit autem abstractio per cognitionem, qua cognoscitur unum non cognito alio. Ex quo patet abstractionem formaliter esse actum primæ operationis intellectus. Ratio est, quia fit simplici apprehensione, sine ulla affirmatione & negatione: nam cùm consideratur unum non considerato alio, dicitur abstrahi ab illo: considerari autem unum sine alio potest per simplicem apprehensionem unius sine alio, absquè ulla affirmatione & negatione. Unde est illud

lud axioma receptum apud Philosophos, abstrahentium non est mendacium: Vbi enim nulla est affirmatio & negatio, ibi nullum est mendacium. Ex quo patet abstractionem distingui à negatione quæ fit in secunda operatione intellectus: Nam sicut aliud est non includere, aliud excludere, ita aliud abstrahere, aliud negare: abstrahendo enim solùm non includimus aliud, negando verò excludimus positivè.

At inquies. Abstractionem non esse conformem rei: res enim inter se conjunctæ à parte rei per abstractionem sejunguntur. Respondeo, ea quæ sunt in re conjuncta, possunt in conceptibus non esse conjuncta, si unum non includatur in conceptu alterius, & unum concipiatur non concepto altero: sic in re animal & rationale sunt unum & idem, una realis essentia, in conceptibus tamen sunt distincta; quare abstractio est conformis rei non secundùm modum quo existit à parte rei, sed secundùm modum quo se habet intellectum. Adhæc negatio quæ est in abstractione est non consideratio, seu negatio considerationis: illa verò quæ est in secunda operatione est negatio rei.

Quod si quæras, an id quod abstrahitur ab alio possit de illo cum veritate negari? talis enim negatio videtur nullo modo esse conformis rei, quia dicere ea quæ sunt in re conjuncta non esse conjuncta, est dicere falsum. Nihilominus dico dupliciter aliquid posse negari de re, vel ut res illa existit à parte rei, vel ut substat tali conceptui intellectus. Primo modo negare de re quod est in re est falsum, secundo verò modo potest esse verum: quia licèt illud in re existat non tamen existit in re ut sic vel sic concepta: Nam eadem res ut est concepta uno conceptu, non est illa ipsa ut concipitur alio conceptu. Sic in Deo intellectus & voluntas sunt idem, & si conciperemus ista adæquatè, ut sunt in Deo, non possemus negare intellectum de voluntate, sed conciperemus intellectum esse voluntatem; at quia inadæquatè ista concipimus, nempè intellectum tantùm sub ratione intellectus, & voluntatem sub ratione voluntatis, ideò negamus intellectum sic conceptum à nobis esse voluntatem, cùm in conceptu intellectùs, non includatur conceptus voluntatis. Idem dicendum est de conceptu animalis, & rationalis, qui secundùm rem sunt idem, mente tantùm distinguuntur. Vnde & secundùm rem verum est, animal esse idem quod rationale: & secundùm conceptum negari potest esse idem, quia alius est conceptus animalis, alius hominis, & unus conceptus in alio non includitur.

Abstractio an & quomodo conformis rei?

Ex quo patet, fundamentum abstractionis partim esse in re, partim in intellectu: In re est distinctio duorum conjunctorum vel actualis vel virtualis; Actualis ut cùm accidens abstrahimus à subjecto, à quo reipsa distinguitur; virtualis, ut cum animalitatem in homine abstrahimus à rationalitate, quæ licèt in homine sint unum & idem actu, virtualiter tamen & in potentia distinguuntur, cujus signum est, quod in aliis rebus unum invenitur sine alio; animalitas enim in bove invenitur sine rationalitate: In intellectu autem fundamentum abstractionis est inadæquata rei conceptio; quia intellectus ob suam imperfectionem, non format statim plenum & adæquatum conceptum de re; formando autem conceptum inadæquatum, cognoscit rem sub una tantum ratione, non sub altera, & sic dicitur unam rem abstrahere ab altera. Porrò sicut sunt variæ conjunctiones rerum, ita & modi abstractionum varii: aliquid enim abstrahitur ab altero, vel ut accidens à subjecto ut cùm albedo abstrahitur à pariete, & secundum se consideratur non considerato pariete; vel ut forma ab eo cujus est forma; vel ut universale à singulari; vel ut accidens ab alio accidente cui est conjunctum, ut albedo in pomo abstrahitur

Fundamentum Abstractionis partim in re partim in intellectu.

hitur à sapore; vel ut id quo est ab eo quod est, sic humanitas abstrahitur ab homine, albedo ab albo, homo enim est humanitate, album albedine. Ad hoc autem ut aliquid ab altero abstrahi possit, sufficit distinctio illorum secundum conceptum confusum aut distinctum, quomodo & definitum à definitione explicitè concepta, & res à sua differentia explicitè concepta abstrahi potest. Quot enim res concipimus, quarum differentiam explicatam ignoramus?

QUÆSTIO VIII.

An possit aliquid abstrahere à contradictoriis?

Nihil potest in re abstrahere à contradictoriis.

DIco primo in re nihil potest abstrahere à contradictoriis; quia in re non potest esse nisi conjunctum alteri contradictoriorum; de qualibet enim re necesse est alterum contradictoriorum affirmari vel negari. Estquè hoc primum principium lumine naturali notum, quod si negetur, tollentur omnes scientiæ, quia omnium scientiarum principia per hoc principium probantur. Quodlibet est vel non est, ita ut tam impossibile sit rem esse simul & non esse, quàm impossibile est ut neque sit neque non sit, sed necesse est ut vel sit vel non sit.

In cognitione potest.

Dico secundo. Intellectus in sua cognitione potest abstrahere ab utroque contradictoriorum. Ratio est: Quia potest intellectus cognoscere aliquod objectum, neutrum contradictoriorum in illo formaliter & expressè considerando, licèt verè in re alterum contradictorium illi conveniat. Ergo in tali consideratione abstrahet formaliter ab utroquè contradictorio quia neutrum considerabit: Ut cùm considerat hominem precisè ut homo est, non considerat illum ut album, neque ut non album, licèt in re homo ille consideratus necessariò sit albus, vel non albus.

Lex Contradictoriorum.

Dices ergo de eadem cognitione negabuntur duo contradictoria, quod est contra legem contradictoriorum. Respondeo legem contradictoriorum esse, ut quoad existentiam non possint contradictoria de eodem simul affirmari & negari, non verò quoad considerationem, quod non possint simul considerari, aut simul non considerari: Manifestum enim est posse simul ab intellectu considerari duo contradictoria, & posse simul non considerari, licèt quoad rem & existentiam necesse est in id quod consideratur ab intellectu alterum contradictoriorum cadere. Verbi gratia, hominem consideratum ab intellectu necesse est vel esse album vel non album licèt neutrum ab intellectu in homine consideretur. Quod etiam ex eo patet, quod & si esse album & non esse album sint contradictoria, tamen considerari ut album, & considerari non album non sunt contradictoria, sed diversa & quæ simul stare possunt; nam quæ sunt contradictoria habent se ut affirmatio & negatio: at considerare album & considerare non album non se habet ut affirmatio & negatio, quia utrumque est affirmatio: Ergo ista non sunt contradictoria: Essent autem contradictoria considerare album & non considerare album, quia tunc haberent se ut affirmatio & negatio. Summa ergo rei est; quia hæc abstractio fit per non considerationem, intellectus autem potest neutrum contradictoriorum considerare, potest ergo in illa cognitione abstrahere ab utroque contradictorio.

QUÆST.

QUÆSTIO IX.

An abstracta possint prædicari de iis à quibus abstrahuntur?

RAtio dubitandi est. Quia abstractio est negatio quædam unius de altero, prædicatio autem fit per conjunctionem unius cum altero: Ergo abstractio videtur tolli per prædicationem. Nam si dicas abstractionem fieri non per veram negationem, sed solùm per non considerationem. Esto, at omnis prædicatio fit per considerationem unius cum altero, prædicatum enim consideratur in subjecto & subjectum sub prædicato. Ex altera autem parte certum est universalia verè prædicari de particularibus ut genus de specie & individuo: universalia autem sunt abstracta; ergo abstracta verè prædicantur de iis à quibus abstrahuntur.

Abstracta triplicia.

Pro resolutione notandum est. Abstracta esse triplicia. Quædam sunt quæ nullo modo in sua significatione involvunt ea à quibus abstrahuntur, ut cùm albedo abstrahitur à pariete, albedo nullo modo involvit parietem: Alia sunt quæ involvunt ea à quibus abstrahuntur, quoad rem significatam, non quoad modum significandi, ut albedo respectu albi, & omnia abstracta respectu suorum concretorum; idem enim significant abstractum & concretum, albedo & album, sed non eodem modo; nam abstractum per modum formæ, concretum per modum per se stantis. Denique alia sunt quæ involvunt ea à quibus abstrahuntur, tam quoad rem significatam, quàm quoad modum significandi, ut homo respectu Petri, & universale respectu singularis: homo enim in confuso significat quemcunque hominem singularem, & universale omnia sua inferiora.

Abstracta quæ in sua significatione nullo modo involvunt ea à quibus abstrahuntur, non prædicantur de illis.

Dico igitur primò. Abstracta prioris generis non prædicantur ullo modo de iis à quibus abstrahuntur, Albedo verbi gratia de pariete. non enim rectè dicitur paries est albedo. Ratio est: quia omnis prædicatio fundatur in aliqua identitate prædicati cum subjecto, sive materiali sive formali: In omni enim prædicato dicitur hoc esse hoc, hoc autem nihil aliud est, quàm subjectum esse idem cum eo quod significatur per prædicatum. Cùm igitur abstracta primi generis, non sint idem cum iis à quibus abstrahuntur, non possunt de iis prædicari.

Abstracta quæ quoad modum significandi non involvunt ea à quibus abstrahuntur non prædicantur de illis.

Dico secundò. Abstracta secundi generis simpliciter, & absolutè non prædicantur de suis concretis, cum hæc sit falsa prædicatio; Homo est humanitas; Album est albedo. Pro quo notandum est; quod cùm prædicatio fundetur in identitate prædicati & subjecti, talia autem abstracta quoad rem significatam sunt eadem cum concretis, quia idem significatur nomine abstracto & concreto, videtur propter hanc identitatem vera esse prædicatio abstracti de concreto, licèt sit indebita, quia modus significandi prædicati non congruit subjecto; nam subjectum significat illam rem per modum per se stantis & ut Quod, prædicatum verò per modum formæ & ut Quo; necesse est autem prædicatum convenire cum subjecto in modo communi essendi ut sit proportio. Et ita sentit Durand. in 1. distinct. 24. q. ultima.

Oppositum tamen sentit Ruvius in q. 5. Procemiali: Primò, quia pars in abstracto

non prædicatur de toto, non enim dicimus: Homo est manus aut caput: At abstractum significat per modum partis, concretum per modum totius; abstractum enim est pars quædam concreti: Ergo non potest prædicari de concreto, neque sufficit identitas utriusque: Nam & pars est eadem cum toto & tamen non prædicatur de toto. Secundo ad hoc ut unum non sit aliud sufficit ut modus essendi unius sit oppositus modo essendi alterius: nam ratione horum modorum ita sibi opponuntur ut unum non possit dici aliud. At concretum & abstractum habent modos essendi oppositos, concretum quidem modum per se stantis ut Quod: abstractum verò modum formæ afficientis & ut Quo. Ergo abstractum non potest dici de concreto, nec unum potest esse aliud.

Dices hos modos essendi esse accidentales, eadem enim natura nunc abstractè, nunc concretè concipi potest. Accidentalia autem non mutant essentiam prædicationis. Respondeo, hos modos esse quidem accidentarios naturæ in genere rei, at in ordine prædicationum esse essentiales. Patet id manifeste. Nam eadem res si sumatur per modum partis & in abstracto non potest prædicari de toto, non enim dicimus homo est manus: si verò concipiatur per modum totius & in concreto, potest prædicari: dicimus enim hominem esse manuatum seu habentem manum. Et ratio est. Quia prædicatum sub eo modo essendi debet concipi sub quo convenit subjecto: at sub esse abstracto non convenit subjecto, sed sub esse concreto, non enim manus abstracta convenit homini sed conjuncta; manus autem homini conjuncta denominat hominem manuatum seu habentem manum quæ denominatio est concreta. Eadem ex causa non dicimus, homo est albedo, sed albus. Quare pari ratione non poterit dici, homo est humanitas, vel album est albedo. Dices præterea non esse necesse prædicatum convenire subjecto in modo essendi, nam subjectum potest esse substantia, Prædicatum accidens; accidens autem & substantia habent diversos modos essendi. Respondeo. Non omnes modos essendi diversos repugnare prædicationi, sicut repugnat modus essendi abstractus & concretus ob rationem dictam quia abstractio facit prædicatum esse per modum partis, partem autem prædicari de toto repugnat.

Dico tertio. Abstracta tertii generis verè prædicari de iis à quibus abstrahuntur, sic definitio prædicatur de definito, & universale de suis inferioribus. Probatur primo; quia etiam pars sumpta in concreto & per modum totius prædicatur de toto: cum ergo hæc abstracta sint etiam concreta, superiora enim à concretis inferioribus abstrahuntur per modum concretorum: poterunt ipsa quoque prædicari. Secundo; quia in tali prædicatione est identitas prædicati cum subjecto, & modus essendi prædicati conveniens subjecto, quia prædicatum non nisi in concreto sumptum convenit subjecto uti dictum est. Ergo est bona prædicatio. Tertio; quia hæc prædicatio est ejusdem de seipso secundum rationem superiorem & inferiorem concepto. Quod verò in ratione dubitandi objiciebatur abstractionem opponi prædicationi, id non obstat. Nam etiam cæcitas opponitur visioni, vita morti, divisio indivisioni, & tamen ista oppositio non impedit prædicationem. Rectè enim dicimus cæcum fieri videntem & videre, mortuum vivere, indivisum dividi. Similiter ergo rectè dicimus abstractum prædicari; quia abstractum assumitur ad prædicationem. Verùm sicut cæcus eo ipso quod videt, desinit esse cæcus; & mortuus eo quod vivit, desinit esse mortuus; & indivisum eo ipso quod dividitur, desinit esse indivisum: ita abstractum eo ipso quod per prædicationem conjungitur subjecto, desinit

desinit esse abstractum, siquidem per abjunctionem à subjecto abstractum efficitur abstractum, conjunctio autem cum subjecto est contraria abjunctioni. Et ita tenet Sotus q. 9. & 12. in Porphyrium asserens per prædicationem tolli rationem universalis; quia ubi est conjunctio cum singularibus non habet locum abstractio; at in prædicatione fit conjunctio naturæ cum singulari, ergo in tali prædicatione non habet locum abstractio, sed natura, eo ipso quod per prædicationem conjungitur subjectis, desinit esse abstracta & fit conjuncta.

Oppositum tenent Conimbricenses, in præfationem Porphyrii q. 6. a. 4. nempe Naturam posse prædicari de suo singulari, salva sua præcisione & abstractione intrinseca. Nam illa conjunctio quæ fit per prædicationem advenit naturæ extrinsecè, nec tollit ipsius intrinsecam abstractionem quam habet extrinseca ratione conceptus, quo repræsentatur sine omni singularitate. Quod ita explicant. Formet inquiunt intellectus conceptum naturæ humanæ præcisæ ab omnibus inferioribus, deinde efficiat alium conceptum Petri: nemo dubitat posse intellectum adjuncta copula prædicare naturam sic conceptam de Petro: in qua prædicatione sicut manet eadem repræsentatio conceptus, ita & eadem abstractio. Non enim per illum conceptum repræsentatur natura ut conjuncta, sed ut abstracta. Idquè verum est sive isti conceptus sint re distincti, sive ratione.

Verùm ista non urgent. Nam illa conjunctio per affirmationem licèt conveniat naturæ extrinsecè; tamen tollit ab ea abstractionem, & facit ut non sit abstracta à singularibus, sed conjuncta. Quod declaro primum exemplo simili. Nam licèt paries, verbi gratia, ex sua intrinseca & essentiali ratione non sit albus: & nisi illi extrinsecus adveniret albedo nunquam esset albus, tamen cum illi advenit albedo extrinsecus, verè efficitur albus, & non manet non albus; licèt ex sua intrinseca ratione non sit albus. Vt enim aliquid non sit album, debet nullo modo sive intrinsecè sive extrinsecè conjungi albedini, & illud non esse album tollitur æquè per extrinsecam conjunctionem albedinis, sicut si ab intrinseco proveniret. Pari ergo ratione licèt natura ex vi illius conceptus quo concipiebatur secundum se absque singularibus, non sit conjuncta singularibus: tamen ex vi alterius conceptus quo affirmatur de Petro, efficitur vere conjuncta singulari, & perdit illud non esse conjunctum seu esse abstractum. Secundo ratione. Quia licèt primus conceptus ille si solitariè sumatur, repræsentet naturam abstractam, quia non repræsentat ut conjunctam; tamen adjuncto secundo conceptu affirmante, efficitur una completa repræsentatio naturæ, ut conjunctæ singulari, ita ut quod non repræsentabatur in primo conceptu, repræsentetur in secundo. Nam per primum repręsentatur natura, hoc est quoad sua essentialia: per secundum verò conjunctio naturæ cum singulari. Et quia utraque repræsentatio in eandem naturam cadit, ideo natura illa simpliciter habet esse conjunctum non abstractum.

Confirmatur. Quia natura erat abstracta per non repræsentationem singularium; cum igitur accedit repræsentatio conjunctionis cum singularibus non poterit dici amplius abstracta. Nam si dicas manere adhuc id, quod natura ex vi primi conceptus non sit conjuncta, ac proinde abstracta. Respondeo. Non sufficere id ad hoc ut dicatur simpliciter abstracta seu non conjuncta. Nam est simpliciter conjuncta; licèt ea conjunctio non sit vi primi illius conceptus sed secundi. Sicut paries simpliciter est albus, & nullo modo non albus licèt extrinseca ratione sit albus. Nam cum dicitur paries ex ratione intrinseca parietis, non esse albus,

non negatur albedo sed modus habendi albedinem ab intrinseco; quocirca per albedinem extrinsecam advenientem tollitur omnis negatio albedinis, solumque relinquitur negatio modi habendi albedinem ab intrinseco. Ita & hîc per conjunctionem advenientem tollitur omnis negatio conjunctionis & solùm relinquitur negatio modi habendi illam conjunctionem ab intrinseco, & sic tollitur abstractio quæ in negatione conjunctionis naturæ cum singulari est posita.

Dices. Primum conceptum naturæ non mutari quoad repræsentationem. Cum enim repræsentatio in conceptu sequatur ad essentiam ipsius (sua siquidem essentia repræsentat) non posset mutari in repræsentando, nisi mutaretur in essentia. Cum igitur non mutetur in essentia, sed idem numero perseverat ante & post prædicationem, sequitur quod nec mutetur quoad repræsentationem. Sicut igitur ante repræsentabat naturam abstractam ita & in prædicatione. Respondeo. Repræsentationem conceptus esse duplicem; positivam & negativam. Positivè conceptus repræsentat naturam sub ratione naturæ quia est naturæ similitudo & imago. Negativè verò repræsentat abstractionem non repræsentando singularia. Prior ergo repræsentatio mutari non potest nisi mutetur essentia conceptus: posterior verò potest mutari salva essentia conceptus. Quia enim oritur ex non repræsentatione singularium: ideo tollitur accedente repræsentatione singularium: & sic idem conceptus ex abstracto fit non abstractus, sed conjunctus.

Sed instabis; inde sequi universale formaliter acceptum non prædicari; quia in prædicatione desinit esse universale. Respondeo. Dupliciter aliquid prædicari potest. Primo. In sensu composito, quando manens tale, prædicatur; & sic universale quoad naturam prædicatur, quia manet quoad naturam & essentialia omnia, nec natura tollitur per prædicationem, sed & ponitur & affirmatur. Secundo. In sensu diviso. Quando ante prædicationem fuit tale, per prædicationem verò desinit esse tale, verbi gratia, cum dico; id quod dividitur in partes est hæc numero quantitas, non manet eadem numero quantitas cum dividitur, dicitur tamen eadem numero quantitas dividi, quia illa numero quantitas fuit assumpta ad divisionem. Et sic universale prædicatur, quamvis per prædicationem desinit esse universale.

Est & aliud argumentum Scoti pro hac doctrina ejusmodi, quod universalitas non convenit naturæ nisi in suppositione simplici. In prædicatione autem est suppositio absoluta vel personalis. Ergo in prædicatione non convenit naturæ universalitas ac proinde nec abstractio.

Respondent Conimbricenses. Non solùm in suppositione simplici, sed etiam in suppositione absoluta & personali convenire universalitatem, dummodo inquiunt sit repræsentatio præcisa.

At fateor me non capere, qnomodo id sit verum. Nam universalitas ita convenit naturæ ut non possit convenire inferioribus ipsius seu singularibus. Non enim si homo sit universalis, inferiora quoque hominis nempe Petrus & Paulus erunt universalia. Quare in tali statu necessariò convenit naturæ universalitas, ut excludantur omninò inferiora, quod est convenire in suppositione simplici. Nam in suppositione personali non excluduntur inferiora sed includuntur. Terminus enim tunc supponit personaliter cum supponit pro suo mediato significato, hoc est, pro suis inferioribus. Ex quo manifestum est argumentum Scoti validum esse, nec illa solutione infirmari.

Porrò necessariam esse abstractionem ad prædicationem ex eo ostenditur: quia aliqui

alioqui prædicatio esset identica. Animal enim in re idem omnino est quod homo, & quod rationale; quare nisi per rationem abstraheretur ab homine & rationali, idem significaret quod homo & prædicaretur de seipso.

QUÆSTIO X.

An abstracta superiora de abstractis inferioribus prædicari possint?

SVpponendum est abstracta superiora sive generica sive specifica esse vel substantiarum vel accidentium, & de utrisque est difficulas, verbi gratia, An hæc sit vera: humanitas est animalitas; albedo est color?

Quod attinet ad abstracta substantiarum, negat hoc loco Ruvius, posse prædicari. Cajetan. de Ente & essentia. Ferrar. primo contra gentes, cap. 18.

Fundamentum est quia talia abstracta sunt & significantur per modum partis, pars autem de parte non prædicatur ut caput de pede. Nam quod concreta generica de speciebus prædicantur id inde provenit quia significantur per modum totius, & unum in suo significato complectitur aliud. Et licèt animal, verbi gratia, quoad id quod expressè significat sit pars hominis, tamen non significat illud per modum partis, sed per modum totius per se stantis, ratione cujus modi significandi complectitur hominem in potentia & in confuso. Animalitas verò significat per modum partis, & ideo de altera parte, hoc est, de humanitate non potest prædicari. Unde inferunt animalitatem non esse genus respectu humanitatis, sed partem & principium Quo generis; nec humanitatem esse speciem animalitatis, sed partem & principium Quo speciei. De ratione enim generis est ut significet per modum totius non per modum partis, alioqui non complectetur in suo significato speciem, nec ex consequenti de ea prædicari poterit. Confirmatur; quia ideo abstracta non prædicantur de concretis licet illis identificentur, quia sunt partes & per modum partis significantur. Ergo & ob eandem rationem no prædicantur de abstractis inferioribus; quia pars nec de parte prædicari potest.

Hæc sententia vera est; oppositum tamen sentit Sotus qui inquit ad prædicationem sufficere identitatem prædicati cum subjecto. Hic autem abstractum superius est idem cum abstracto inferiori cum sit de essentia ipsius. Verùm hæc ratio supra jam refutata est, tum quia nec pars de toto, nec pars de parte potest prædicari etsi habeant identitatem inter se; tum quia non satis est identitas in re, nisi etiam significetur voce; nam si non significetur, parum facit ad prædicationem & omnino tantum quantum si non esset. *Sententia Autoris.*

At objici potest. Abstractum superius cum sit de essentia inferioris potest prædicari de illo, vel ergo prædicabitur in abstracto & sic habetur intentum, vel in concreto & sic esset mala prædicatio; non enim concreta prædicantur de abstractis, sicut nec abstracta de concretis, ut patet inductione.

Respondeo; quod est de essentia alicujus, potest quidem prædicari de illo sed non quomodocunque. Nam animalitas est de essentia hominis, & abstractum de essentia concreti, neque tamen potest prædicari de illo quamdiu significatur in abstracto.

abstracto. Vt igitur prædicetur debet modo convenienti prædicationi significari hoc est in concreto, sic rectè dicitur homo est habens animalitatem; non autem homo est animalitas. Quia abstractum ut dictum est ineptum est ad prædicationem. Significat enim formam quasi abjunctam à subjecto & in se stantem, in qua significatione non involvit identitatem cum subjecto, quod ad prædicationem requiritur. Quocirca abstractum superius potest quidem essentialiter prædicari de abstracto inferiori, sed non nisi significatum per modum concreti, v. g. dici potest, humanitas est habens animalitatem, vel constat animalitate; non verò est animalitas.

An concreta possint prædicari de abstractis?

Quando verò objicitur, concreta non posse prædicari de abstractis. Respondeo. Id esse verum quando abstracta non supponunt pro concretis, verbi gratia, non dicimus humanitas est homo, vel albedo est album. At si abstractum supponat pro concreto potest prædicari de illo concretum tanquam de concreto, concreto inquam, non secundum vocem sed suppositionem. Sic rectè dicam albedo est habens albedineitatem, licèt non possit dici ipsa albedineitas. Et humanitas est verè habens animalitatem licèt non sit ipsa animalitas.

Quod attinet ad abstracta accidentium, communis sententia est ea prædicari posse de abstractis inferioribus ut albedo est color. Rationem affert Ruvius quia formæ accidentales licèt sint abstractæ Physicè respectu subjecti, eo quòd concipiantur per se sine subjecto: tamen sunt concreta quædam Metaphysica respectu suorum abstractorum. Habent enim rationes superiores & inferiores respectu quarum sunt quædam tota & concreta. Et sic tanquam concreta, non tanquam abstracta prædicantur. Deinde ad prædicationem satis est, ut prædicatum contineat ex modo significandi subjectum saltem in potentia, sic enim hoc erit hoc: At abstracta accidentium continent in potentia sua inferiora propter identitatem cum illis & communem modum significandi. Ergo ex eo verè quod abstracta accidentium prædicantur de suis inferioribus, rectè infertur abstracta quoquè substantialia posse & debere prædicari de suis inferioribus propter paritatem rationis.

QUÆSTIO IX.

An definitio sit in prima operatione intellectus?

VIdetur enim definitio ad secundam operationem spectare, non enim potest sine affirmatione fieri. Nam definitio non habet rationem definitionis nisi conjungatur cum definito: Omnis enim definitio respectu definiti est definitio; ita ut si consideretur animal rationale in abstracto, non respectu hominis, non haberet rationem definitionis, quia nullius rei essentiam explicaret. Porrò conjunctio definitionis cum definito non videtur posse fieri nisi per affirmationem: Quid enim est aliud affirmatio quàm conjunctio prædicati cum subjecto?

Dicendum tamen est definitionem per se ad primam operationem pertinere, & per accidens ad secundam, quia per simplicem apprehensionem potest considerari definitum sub sua definitione, sicut omne objectum materiale potest considerari sub sua ratione formali, absquè ulla affirmatione per modum simplicis

cujusdam

cujusdam intuitus: quare per accidens est definitioni sic apprehensæ affirmari de definito, quia sine illa affirmatione habet suam essentiam per simplicem apprehensionem. Deinde definitio apprehensa est pura definitio, affirmata autem est simul definitio & propositio: unde sicut illi per accidens est esse propositionem, ita & affirmari.

QUÆSTIO XII.

An detur in prima operatione simplex judicium?

QUidam recentiores affirmant; licèt dicant illud esse imperfectum, virtuale, implicitum. Ita Suarius, 1. Metaph. disp. 8. Sect. 4. Dandinus 3. de Anima digr. 31 videtur etiam Ruvii de universalibus q.6. in fine. Quanquam is vocat virtuale judicium, quod est solum fundamentaliter judicium, & potest fundare judicium formale, in quo expressè dicitur ita esse vel non esse. Communis sententia est judicium verè & propriè, & essentialiter non esse in apprehensione sed in compositione tantum & illatione. Quæ sententia est Aristotelis 1. Periher. cap. 1, ubi in prima operatione & extra compositionem negat dici esse vel non esse rem, in qua ratio essentialis judicii posita est. Aristotelem sequitur S. Thomas 1. p. q. 16. art. 2. & alii Peripatetici.

Dicendum igitur est in prima operatione non esse propriè & essentialiter judicium simplex nisi Metaphoricè & similitudinariè. Probatur. Primò ex definitione judicii. Quia ratio essentialis judicii in hoc est posita, quod dicat ita esse vel non esse: atqui hoc non est in prima operatione seu in apprehensione. Ergo in prima operatione non est judicium simplex. Major patet ex definitione, & communi notione judicii: Non enim tunc judicamus quando apprehendimus id quod est, sed quando rem ita esse vel non esse dicimus, & hoc solo ablato aufertur ratio judicii. Quare dicere judicium esse aliquid aliud, est fingere novam notionem judicii, & non est uti nominibus secundùm impositam sibi significationem. Minor probatur. Quia in apprehensione, etsi apprehendamus id quod est, non dicimus tamen rem esse vel non esse, ut docet Aristoteles 1. cap. Periher. Hircocervus, inquit, nihil significat verum vel falsum, nisi addatur esse vel non esse. Ergo ex se Hircocervus apprehensus non dicit esse vel non esse; & ex consequenti, apprehensio Hircocervi, non includit rationem formalem judicii, quæ consistit in esse vel non esse. Deinde quia apprehensio est indifferens ad esse rei apprehensæ & non esse; apprehendimus enim non solùm ea quæ sunt à parte rei ita ut apprehenduntur, sed etiam ea quæ non sunt ita à parte rei, sicut ergo apprehensio abstrahit ab esse & non esse, ita etiam abstrahit à ratione formali judicii, tam simplicis quàm compositi, tam expliciti, quàm impliciti. 1.

Secundò probatur ex absurdo: sequeretur enim nos non posse apprehendere propositionem falsam sine mendacio. Probatur: quia mendacium est quando id dicimus, cujus oppositum in mente credimus. Atqui cum apprehendimus rem falsam, semper habemus judicium contrarium, quo credimus illud quod apprehendi- 2

mus

dimus esse falsum: ergo in tali apprehensione mentimur. At hoc dici non potest. Cùm enim apprehendimus Deum non esse, non dicimur mentiri, solùm ex eo quod apprehendendo non dicimus ita esse vel non esse, & ex consequenti non judicamus. Et sanè nullus unquam sanæ mentis dixerit, me cùm apprehendo Deum non esse, judicare Deum non esse; alioqui ipsa apprehensione essem Hæreticus. Cur enim affirmando Deum non esse, sim Hæreticus, & in apprehensione judicando Deum non esse, non sim Hæreticus? Siquidem utrobiquè judico Deum non esse. Etenim affirmatio ideo est Hæretica, quia in ea judico Deum non esse, ita ut si auferatur per impossibile, aut per imaginationem hoc judicium ab affirmatione, illa affirmatio non esset Hæretica. Quocirca cùm sit contra communem notionem de apprehensione quod contineat rationem judicii, isti qui ita loquuntur, contra communem notionem & impositionem verbis utuntur, & fingunt novas impositiones nominum.

3. Tertiò, si prima operatio diceret essentialiter judicium, æquè esset veritas & falsitas in prima operatione sicut in secunda: Nam in secunda ideò est veritas & falsitas, quia in ea invenitur judicium de re quod sit vel non sit ut patet ex 1. cap. Periher; si ergo in prima quoque operatione reperietur tale judicium, quod res sit vel non sit, æquè in prima ac in secunda operatione esset veritas vel falsitas. Nam parum refert, quod hoc judicium sit simplex, cùm etiam in Angelis sit judicium simplex, & tamen in eo per se est veritas æquè ut in nostro composito judicio: Nam judicium compositum non ideò quia compositum, sed quia judicium dicens, esse vel non esse, est verum vel falsum; alioqui si quia compositum esset verum, judicium simplex in Angelo non esset verum. Quocirca sive per compositionem, sive sine compositione fiat judicium, dummodo dicat esse vel non esse, semper erit per se verum aut falsum. Hoc autem est contra doctrinam Aristotelis, qui 1. Periher. ex professo ostendit extra compositionem non esse veritatem.

4. Quartò, si in prima operatione esset judicium simplex, esset compositio virtualis licèt non actualis, hoc est talis, tanta, quanta est in Angelo cujus judicium æquivalet judicio nostro composito: At hoc est absurdum: Ergo. Major patet: quia judicium simplex sine compositione continet ea omnia, quæ judicium compositum continet cum compositione; & ideò dicitur virtute & æquivalentia compositum: Nam quod nos distinctis conceptibus dicimus ita esse vel non esse, hoc in judicio simplici uno conceptu dicitur ita esse vel non esse: si igitur apprehensio nostra est simplex judicium, æquivaleret judicio composito, & contineret sine compositione totum id quod continet judicium compositum. Duo enim continet judicium compositum: Alterum est quod dicat ita esse vel non esse, quæ est ratio formalis judicii ut judicium est: Alterum est modus ille compositivus, cùm componendo dicitur ita esse vel non esse: In simplici ergo judicio est primum in quo consistit essentia judicii (alioqui non esset essentialiter judicium) solùm autem deest secundum, quod tamen ad essentiam judicii non spectat: virtute tamen est compositio, quia continet in se omnia quæ possunt esse materia compositionis: eadem enim illa quæ simplici ratione judicantur, composito quoque modo judicari possunt. Ex quo etiam patet istud primæ apprehensionis judicium fore tale & tantum, quale & quantum est judicium Angelicum: quid enim illi ad essentiam judicii deest? cùm dicat rem ita esse vel non esse, quo plus nihil dicit suo judicio Angelus.

Quintò sequeretur judicium apprehensivum esse perfectius judicio compositivo

&

& illativo: quia quicquid perfectionis est judicii, ad rationem judicii spectans, hoc totum est in judicio simplici, solùm deest illi imperfectio illa compositiva. Vnde judicium simplex est perfectius composito: si ergo apprehensio est judicium simplex, sequitur quod sit perfectius in ratione judicii judicio compositivo.

Respondent primo, judicium apprehensivum esse imperfectum quid in genere judicii. Contra, si judicio apprehensivo deest aliqua conditio essentialis judicii, non erit imperfectum judicium, sed nullum judicium: sine essentia enim judicii non potest esse judicium: neque enim ulla res est talis sine essentia tali, nec homo est homo essentialiter, nisi per essentiam hominis; nec aurum est essentialiter aurum, nisi per essentiam auri: si verò habet totam essentiam judicii, non est imperfectum judicium, sed perfectum essentialiter. Porrò satis est ad argumentum ostendere omnem perfectionem essentialem judicii inesse apprehensioni debere, si dici debet judicium essentialiter, & non tantum similitudine quadam. Quanquam nec quæ conditio accidentalis judicii desit apprehensioni, supposito quod essentia judicii non desit, potest ab illis bene explicari. *Iudicium apprehensivum an possit dici imperfectum?*

Respondent secundò alii judicium apprehensivum esse virtuale tantùm quoddam judicium, ac proinde imperfectum. Contra: Virtuale dicitur dupliciter: vel quod opponitur actuali, & significat idem quod potentiale, quomodo semen lactucæ dicitur virtute lactuca, id est potentia non actu; vel quod opponitur formali, quomodo anima rationalis est virtute sensitiva, & vegetativa, quia simplici ratione comprehendit totam perfectionem sensitivæ & vegetativæ, non sub illa formali limitatione & distinctione, quam habet sola vegetativa & sola sensitiva. Iam igitur peto, quo sensu dicunt judicium apprehensivum esse virtuale? An quia est judicium solum in potentia? at hoc nec dicunt, nec dicere possunt: Ex ipsorum enim sententia, hoc simplex judicium est actu judicium & fit actu à potentia apprehensiva. Visus verbi gratia actu dicit album esse album. An quia est judicium actu, sed virtualiter, non formaliter? At peto inprimis, in quo constituunt istum actum formalem judicii, ut opponitur virtuali? num in compositione? at hoc est dicere, judicium apprehensivum esse virtute compositum, non virtute judicium, quia ratione formali judicii ut judicium est non caret, sed solùm caret ratione formali compositi judicii: Ex hoc autem non sequitur esse judicium imperfectum, sed perfectum: quia simplex in eodem genere perfectius est composito: siquidem quod compositum cum imperfectione continet, simplex continet sine imperfectione. Num dicent consistere in ratione formali judicii ut judicium est? At ex hoc sequeretur judicium apprehensivum non esse essentialiter judicium: quia ratio formalis judicii est ratio essentialis judicii; id ergo quod non habet in se rationem formalem judicii non est essentialiter judicium; solùm igitur erit potentia judicium: quia est potentia ad actum primum & ad rationem essentialem judicii. *Virtuale quid?*

Deinde dupliciter dicitur aliquid virtute continere aliud: primò quoad essentiam, quia eandem essentiam alio modo eminentiori in se continet, quomodo anima rationalis sensitivam continet virtute: secundò quoad effectum, quatenus idem præstare potest quod res altera præstat. Sic sol continet calorem virtute, quia præstat idem quod calor: nam æquè calefacit sicut si esset calidus. Cùm igitur dicunt judicium apprehensivum esse virtute judicium, si intelligant priori modo; concedere debent esse perfectius judicium judicio compositivo: quod enim illo modo virtute continet aliud est illo perfectius, quia & ipsum, & aliud quid continet; sic *Continere virtute quid?*

sic in prima causa Deo continentur virtute omnes res creatæ, & in causa æquivoca continentur effectus. Si verò intelligant posteriori modo, etiam ex hoc capite deberet esse perfectius judicium: quod enim hoc modo continet virtute aliud, semper est illo perfectius, quia non solum id præstare potest quod aliud, sed etiam id quod aliud præstare non potest: sic lumen solis est perfectius calore, quia non solum calefacit quod est proprium caloris, sed etiam illuminat quod calor præstare non potest. Respondent tertiò judicium apprehensivum esse simplex quoddam judicium ideoquè imperfectum. At contra. Ostensum est simplicitatem non derogare perfectioni judicii, sed eam potius augere: qui a id dicit sine imperfectione quod compositum dicit cùm imperfectione; alioqui judicium Angeli esset imperfectius nostro, quia illud est simplex, nostrum compositum. Similiter cùm dicunt implicitè esse judicium, peto quid sit esse implicitum judicium? si enim intelligunt non esse explicatum distinctis conceptibus: & tunc idem erit esse explicitum judicium, quod esse compositum: sicut autem non esse compositum, non derogat quidquam perfectioni essentiali judicii, ut patet in Angelo; ita nec esse implicitum: si verò implicitum intelligunt confusum, tunc cùm confusio ex repræsentatione oriatur, solum in repræsentatione confusa erit confusum & implicitum; in repræsentatione autem evidenti & clara, non erit confusum, ac proinde non implicitum, sed explicitum.

Simplicitas non derogat perfectioni judicii.

Objiciunt primò Apprehensionem tripliciter considerari posse: primò ut est repræsentatio objecti, sic dicitur apprehensio: secundò ut est adhæsio objecto, sic dicitur assensus. Tertio ut est cognitio objecti repræsentati, sic dicitur judicium, quia cognoscendo judicat intellectus esse tale quale cognoscit, estquè hoc judicium de essentia cognitionis ut cognitio est: Quanquam hæ tres considerationes non nisi ratione inter se distinguuntur.

Respondeo, falsum esse in omni apprehensione cognosci & judicari objectum esse tale quale repræsentatur & apprehenditur ut probatum est tot argumentis; sed solùm cognoscitur tale absque ulla assertione quod sit tale, ac proinde non esse locum judicio in apprehensione. Pro quo noto. Dupliciter potest cognosci objectum esse tale: primò apprehendendo istam compositionem, album esse album; & hoc esse potest in prima operatione, in qua compositio objecti, sine compositione ex parte actus cognoscitur, quia scilicet per actum non tribuitur objecto: Sicut enim apprehendere affirmationem non est affirmare, apprehendere illationem non est inferre: ita apprehendere affirmationem objectum esse tale, non est judicare esse tale.

Quod vel ex eo patet, quia cum apprehendo astra esse paria, possum nescire esse paria; ergo non judico esse paria, quia judicium non potest esse sine scientia. Secundo potest cognosci objectum esse tale, judicando seu tribuendo illi quod sit tale, sive id fiat per compositionem duorum conceptuum, ut fit in affirmatione, sive per unum conceptum simplicem, ut fit in juditio Angelico; Et tale judicium non potest esse in prima operatione, in qua solùm est simplex apprehensio objecti talis, quæ stat simul cum ignorantia, quod res sit talis. Vt enim tale in nobis judicium fiat, requirit reflectionem quandam, & compositionem conceptuum, sicut & in propositione identica, cùm dicimus Petrum esse Petrum, non possumus tale judicium formare, nisi bis concipiendo Petrum, tam ex parte subjecti, quàm ex parte prædicati.

Iudicium sine scientia esse non potest.

Ex

Ex quo patet ad rationem judicii non satis esse ex parte objecti cognoscere rem ita esse, hoc enim est solùm judicium per modum objecti apprehendere, non verò est exercere judicium dicendo ita esse vel non esse; sicut nec habere affirmationem pro objecto est exercere judicium affirmativum: requiritur ergo ut ex parte actus dicatur ita esse vel non esse. Quod rectè explicari ait Fonseca per modum indicativum dicendo Est ita: prius verò illud ait explicari per modum infinitivum Esse ita. Cùm enim apprehendo esse ita, apprehendo judicium, vel judicii objectum, non formo ipsum judicium: at cùm dico Est ita, formo ipsum judicium. Porrò parum refert, quod in apprehensione objectum sit tale quale apprehenditur; nam hoc vel cognoscitur per apprehensionem, vel si cognoscitur, cognoscitur simplici repræsentatione sine judicio.

In brutis non est judicium.

Objiciunt secundo, ovis cùm videt lupum, judicat inimicum, & ideo fugit: oculus etiam videndo album, judicat esse album. Respondeo. Ovem nullo modo judicare lupum esse inimicum, sed solùm apprehendere, ex qua apprehensione sequitur naturali instinctu, non ex determinatione judicii fuga; sicut & cæteræ determinationes animalium non procedunt ex judicio & penetratione objecti, sed ex determinatione & instinctu naturali. Oculus nullo modo judicat album esse album, sed tantùm apprehendit & repræsentat illud, non progrediendo ad judicium, quod sine compositione, & attributione unius ad alterum esse non posset.

Judicii similitudo in brutis.

Objiciunt tertio. Quemlibet sensum judicare de suo objecto & discernere illud ab alienis objectis, visus verbi gratia, de colore judicat, & discernit eum à sono. Respondeo, istam discretionem fieri non per judicium sensus, sed per apprehensionem: quia hoc non illud apprehendit: quanquam nos cùm sensibus utimur, immiscemus nostrum judicium rationis quod per accidens ad sensum pertinet. Dicitur etiam sensus judicare, similitudine quadam judicii: quia ita fertur in suum objectum, ac si illud judicaret esse tale, quo etiam modo dicimus hirundines ita conficere suos nidulos, ac si judicium haberent, cùm tamen certum sit eas judicio & ratione carere, sed naturali impetu & determinatione facere quod faciunt.



DISPVTATIO IV.

De Naturis Vniversalibus.

Ad universalis rationem quid requiratur.

Vniversale in communi dicitur, unum quid respiciens multa: Vt enim particulare respectu unius, sic universale respectu multorum dicitur. Duo igitur ad rationem universalis requiruntur, unitas & respectus ad multa. Si sint solùm multa, non erit universale, sed multitudo & collectio; si verò sit aliquid unum, sed non respiciat multa, erit particulare non universale. Cùm autē varii possint esse hi respectus in variis rationibus fundati, varia quoque erunt universalium genera: Aliud enim est universale in causando, quod unum cùm sit, multa causare potest; aliud in repræsentando, quod multa repræsentare potest; aliud in significando; aliud in recipiendo. Id verò, quod ad nostrum propositum spectat, est universale in essendo, & in prædicando. Hoc autem est, natura una apta esse in multis, & prædicari de multis. De hoc igitur universali quærimus, an detur, seu an dentur tales naturæ, quæ sint verè communes multis particularibus, ita ut existant in illis, & de illis prædicentur? Fuit autem semper celebris in Scholis hæc controversia, quæ inde ortum habuit. Observabant enim Philosophi res in aliquo sibi esse similes, in alio dissimiles, & illud in quo sunt sibi similes, eadem ratione inveniri in omnibus. Hinc ergo quærere cœperunt, an sint in rebus naturæ aliquæ communes quæ eadem omnibus conveniant: & in particulari, an hæ naturæ re ipsa extra singularia existant, vel in singularibus, tum an per intellectum efficiantur universales?

QUÆST.

QUÆSTIO PRIMA.

An dentur naturæ universales extra singularia existentes, seu an dentur Ideæ Platonicæ?



Lato essentias rerum, seu species per se existere docuit, easquè, Ideas appellavit, quod essent veluti exemplaria naturarum particularium. Verbi gratiâ, hominis essentiam in communi aiebat per se existere, eamque αὐτὸν ἄνθρωπον, hoc est, ipsissimum hominem appellabat; quod particulares homines non absolutè homines, sed hi homines essent. Porrò statuebat has rerum essentias immutabiles, ingenerabiles, incorruptibiles, æternas. Hanc sententiam Platoni tribuit passim Aristoteles, eamquè accuratè refellit, 1. Met. à tex. 25. & 7. Met. à tex. 44. & 1. Ethicorum c. 6. Quamvis autem D. Aug. lib. 83. Quæstionum, q. 46. Plotinus, Iamblicus, Philoponus, Simplicius, & alii Platonici non pauci censent Platonem posuisse Ideas rerum in mente Dei, non verò extra Deum existentes, falsoquè oppositum ei ab Aristotele affingi; tamen major est Aristotelis in hoc authoritas, quàm ut id in dubium revocari possit. Nam & Platonem viginti annis docentẽ audivit, & ejus sensum omnium optimè assecutus est, & 1. Eth. c. 6. ingenuè fatetur se veritatis causa etiam amicos (Platonem intelligens) deserere: denique nimis impudens fuisset, si præceptorem suum in re gravissima, & omnibus Platonis auditoribus nota, calumniari voluisset. Deinde ea sententia Platonis, manifestè perspicitur ex Dialogo quem Parmenidem inscripsit, ubi expresè docet Ideas non esse notiones, sed notionum objecta, neque in animis existere, sed tanquam exemplaria in natura consistere. Accedit quod Plato tria posuit rerum æterna principia; Deum, Ideam, & materiam. At si Idea existeret in mente Dei, non esset distinctum ab ipso Deo principium. Denique id ex rationibus Platonis, quas Aristoteles locis citatis diligenter refellit, patet, quæ Ideas non in mente divina, sed in re existentes supponunt.

Quibus de causis Plato finxit Ideas.

Porrò duas potissimùm ob causas Ideas dicto modo posuit Plato; primò propter scientias; deinde propter generationes rerum. Sic enim discurrebat. Scientia cùm sit necessaria & immutabilis, debet habere objectum necessarium & immutabile. Singularia autem omnia contingentia sunt & mutabilia. Ergo extra singularia dari debent naturæ universales necessariæ & immutabiles, ut de illis haberi possit scientia; alioqui de non Enti esset scientia, quod absurdum est. Deinde sublatis omnibus hominibus particularibus, adhuc de homine in communi datur scientia; est enim semper verum hominem esse animal rationale: Existit ergo homo in communi, de quo id verè affirmatur: siquidem ideò ita affirmatur, quia ita se res habet. Præterea essentiæ rerum sunt æternæ; semper enim erat verum dicere hominem esse animal rationale: atqui in singularibus non sunt æternæ, cum singularia generentur & corrumpantur: Ergo sunt æternæ extra singularia.

Simili ratione discurrebat de generationibus rerum. Necesse est, inquit, simile generari à simili: Atqui multa generantur à causis particularibus dissimilibus, ut quæ ex putri generantur: Necesse est igitur causam universalem statuere, quæ suam similitudinem rebus genitis imprimat. Deinde videmus omnia singularia partici-

pare naturam uno codémque modo: ſicut igitur formæ ceræ impreſſæ, quia ſunt uniformes, reducuntur in unam formam ſigilli à qua proveniunt: ita uniformitas naturarum ſingularium reducenda eſt in unam naturam & Ideam communem, cujus participatione naturæ ſingulares uniformiter ſe habeant.

Oppoſita ſententia eſt Ariſtotelis locis citatis, quem Peripatetici omnes ſequuntur; ſpecies & eſſentias rerum non exiſtere ſeparatas, nec extra ſingularia: quocirca primo poſteriorum text. 35. vocat Ideas τερετίσματα, hoc eſt, præcentus cytharædorum inordinatos & diſſonantes, vel ut alii exponunt monſtra; Quæ ſententia veriſſima eſt, & tenenda.

Ideæ propter ſcientias non ſunt neceſſariæ.

Dico igitur primò Ideas Platonicas propter ſcientias nullo modo neceſſarias eſſe. Quia falſum eſt Ideas eſſe objecta ſcientiarum. Nam imprimis in cognoſcendis rerum eſſentiis, nullus expertus eſt ſe aliquam Ideam aut eſſentiam ſeparatam reſpexiſſe; Concipiendo enim hominem, non concipimus aliquid extra omnes homines exiſtens, ſed naturam hominis in hominibus exiſtentem.

Homo in ſingularibus exiſtens poteſt cognoſci ſine ſingularitate.

Quod ſi quis dicat, concipi hominem in communi abſtractum à ſingularibus. Reſpondeo. Hominem in ſingularibus exiſtentem poſſe ſine ſingularitate cognoſci, & hoc eſt eſſe abſtractum à ſingularibus, cognoſci non cognita ſingularitate: non igitur licèt ex tali modo abſtractè cognoſcendi, inferre id quod cognoſcitur re ipſa ſeparatum eſſe; ſed ſolùm mente & cogitatione ſeparari. Deinde concipiendo univerſalia, concipimus eſſentias rerum: At eſſentiæ rerum non poſſunt eſſe ſeparatæ à rebus. Ergo nec univerſalia: Nihil enim tam intimum rei eſt, ac ſua eſſentia, & nihil à re minus ſeparari poteſt, quam ipſius eſſentia: eſt enim quælibet res idem quod ſua eſſentia: idem autem à ſeipſo ſeparari impoſſibile eſt. Tertiò Nulla eſt ratio, cur intellectus non poſſit concipere eſſentiam in ſingularibus exiſtentem. An quia ſingularis eſt? at Ideæ quoque ſingulares ſunt: quia quicquid in mundo exiſtit, ſingulare eſt, & hoc numero. An quia ſenſibilis? at quod ad intellectum noſtrum attinet plus enim juvat ſingulare ſenſibile, quàm inſenſibile; intellectio enim noſtra pendet à ſenſu, & quæ ſunt magis ſenſibilia, magis etiam ab intellectu percipiuntur; inſenſibilia verò eo ipſo, quod inſenſibilia ſunt, difficillimè intelliguntur.

Quod ſi dicas Ideas eſſe neceſſarias, ut illis tanquam exemplaribus utatur intellectus ad concipiendas rerum eſſentias, id etiam dici non poteſt. Nam intellectus noſter habet in ſe ſpecies intelligibiles acceptas à ſenſibus, quæ ſunt veluti exemplaria rerum intelligendarum: hac enim ſolùm de cauſa intellectus noſter dependet à ſenſibus, ut ab illis ſpecies & imagines rerum intelligendarum accipiat: Si igitur haberet ideas perfectiſſimas, quibus in cognoſcendo uteretur, non eſſet opus ut à ſenſibus dependeret.

Intellectus noſter habet in ſe ſpecies intelligibiles acceptas à ſenſibus.

Deinde, Ideæ ſunt exemplaria inſenſibilia, & quæ nullo ſenſu percipiuntur, natura verò intellectus noſtri eſt, ut egeat exemplaribus ſenſibilibus, & nihil poſſit cognoſcere, niſi quod prius fuerit in ſenſu: Ergo Ideas non poteſt cognoſcere. Denique nullus unquam expertus eſt in intelligenda re aliqua ſe converſum fuiſſe ad aliquam Ideam per ſe exiſtentem, ſed potius in res ſenſibiles, ex quibus omnis noſtra cognitio oritur. Denique ſi ita res ſe haberet; nunquam poſſit intellectus, niſi verum cognoſcere, quod Ideæ, quæ ſunt veriſſimæ rerum formæ, determinarent ſemper intellectum, ad cognoſcendum verum, & impedirent à cognitione falſi: qui enim veri perfectiſſimam Ideam habet, eamque intuetur, impoſſibile eſt ut

aberret

aberret à vero : atqui res ipsa loquitur nos in cognoscendis rebus & cæcutire & errare frequenter : Ergo signum est nos non uti Ideis.

Ad primam Platonis rationem Respondeo. Scientiam habere objectum immutabile; verum non dici immutabile propter aliquam existentiam realem perpetuam in mundo; sed propter necessariam connexionem prædicati cum subjecto; ita ut quoties concipitur subjectum necesse sit concipi prædicatum : prædicata enim quæ scientia considerat, vel sunt essentialia, vel ex essentialibus profluentia, utraque autem necesse est concipi si concipiatur subjectum. Ad hoc autem ut concepto subjecto concipiantur talia prædicata, non est necessaria realis eorum existentia : nam concipimus nihil esse nihil (eáque propositio est sempiternæ veritatis) & tamen nihil non existit in rerum natura; concipimus etiam Hircocervum esse ex Hirco & cervo compositum, etiamsi Hircocervus non existat. *Objectum scientiæ quomodo immutabile?*

Ad id verò quod dicitur de non Ente non dari scientiam. Respondeo. Non requiri ad scientiam ut res actu existat, sed ut repræsentetur : nam etiamsi res nunquam actu existerent, si tamen sufficienter repræsentarentur in intellectu per species intelligibiles, ex perfecta earum repræseneatione in intellectu, sequetur perfecta earum cognitio. Illius verò propositionis, de non Ente non est scientia, duplex potest esse sensus : alter est, ut per non Ens intelligatur falsum. Quomodo Aristoteles 1. Posterio. textu 5. dixit; Non Ens non potest sciri, hoc est, falsum & id quod rei non convenit sciri non potest : alter est ut intelligatur de non Ente, quod non est verè Ens, nec actu nec potentia : qualia sunt Entia rationis & Entia ficta ac impossibilia. Ejusmodi enim cum non habeant veram existentiam, nec veras proprietates, verè sibi convenientes, neque veras causas, sciri perfectè non possunt, nisi scientia quadam Analogica & similitudinaria.

Ad secundam rationem Platonis Respondeo, sublatis omnibus hominibus, adhuc verum est, hominem esse animal rationale; non propter aliquam hominis in mundo existentiam, sed quia prædicatum continetur in subjecto, ita ut quandocunque apprehendatur subjectum necesse sit apprehendi & prædicatum, quod sine existentia in mundo existit, ut cùm nihil dicimus esse nihil.

Ad tertiam Respondeo. Essentias rerum esse quoad existentiam æternas, falsum est, & in Philosophia, & in fide : Nihil enim præter Deum æternum est; & omnia in tempore creata sunt. Essentiæ etiam cum ponantur abstractæ ab existentiis, neque ab æterno, neque in tempore existere possunt : nihil enim existere potest sine existentia, sicut nihil dicitur album sine albedine. Quod verò quidam dicunt essentias, non in se, sed in suis causis æternas esse, hoc non est essentias esse actu æternas, sed potentia; siquidem in potentia suarum causarum continentur & ab eis produci possunt. Quanquam hæc æternitas in causis, non solis essentiis rerum convenit, sed & omnibus omnino Entibus possibilibus, tam necessariis, quàm contingentibus, nihílque potest cogitari in mundo, quod hac ratione non æternum. *Essentiæ rerum non sunt æternæ quoad existentiam.*

Sunt igitur, & dicuntur essentiæ rerum æternæ in ordine solùm ad intellectum; qui potest semper de illis formare propositiones, quas dicimus sempiternæ veritatis. Porrò harum propositionum fundamentum, non est existentia, sed continentia prædicati in subjecto, ita ut in conceptu subjecti, contineatur prædicatum, ut suprà dictum est. Patet autem ad id non requiri existentiam realem; quia tales propositiones possunt etiam fieri de iis quæ existere non possunt; ut cùm dicitur nihil *Essentiæ rerum quomodo æternæ?*

 esse

esse nihil, item de impossibilibus, ut cùm dicitur Hircocervum esse ex Hirco & cervo compositum; Hæ enim propositiones sunt sempiternæ veritatis, licèt sint de rebus, quæ non existunt nec existere possunt.

Ideæ non sunt necessariæ propter generationes.

Dico secundò. Ideas Platonicas propter generationes rerum non esse necessarias: Vt enim rectè probat Aristoteles 1. Metaph. textu 32. nullum agens agit ad Ideas respiciens: Nam si sit agens per intellectum, non agnoscit tales Ideas. Agens verò naturale, multo minus Ideis indiget, cum per naturam, non per Ideas operetur. Si verò dicatur Ideas etiam non cognitas determinare agentia ad productionem suorum effectuum, id etiam gratis asseritur, cum agentia naturalia habeant naturales intrinsecas formas, ad quarum exemplar producunt suos effectus, ut leo habet in se formam leonis, ad cujus similitudinem generat leonem; non igitur Ideæ ad id sunt necessariæ. Quod si aliqui effectus à dissimili agente producuntur; ut cum ex putri aliquo generantur; non idcircò ad Ideas necessariò recurrendum est. Tales enim effectus vel à causis secundis consecutivè ad inductionem sufficientium dispositionum generantur; vel si id excedat virtutem causarum secundarum, suppletur generatio à causa prima, quæ adest semper causis secundis, in his quæ facultatem naturalem causarum secundarum excedunt, ut patet in creatione animæ rationalis positis dispositionibus in corpore.

Deinde si ad generationes rerum concurrunt Ideæ, necesse est illas conjungi omnibus agentibus ad suas actiones: nam exemplar nisi sit vel cognitum vel realiter conjunctum agenti, non potest determinare agens ad producendum effectum. Cùm igitur agentia sint ubique, necesse erit Ideas esse ubique, & quidem omnes; quia omne agens potest esse in quovis loco, nisi fortè vel agens quærere debeat Ideam, vel idea debeat accurrere ad agens, cùm inducit actionem; unde Idea verbi gratia leonis deberet esse extensa per totum mundum, & esse tanta quantus mundus, ut præsto esse possit omnibus agentibus in toto mundo, imò & extra mundum; nam & ibi possunt per Dei potentiam nova agentia collocari.

Ex dictis autem solvi possunt rationes Platonis, nam effectus causarum secundarum, sufficienter tum in causas secundas, tum in causam primam reducuntur, ut dictum est, ut præterea alias causas fingere non sit opus.

Ideæ Platonicæ impossibiles.

Dico tertiò. Ideas Platonicas esse impossibiles, & implicare contradictionem. Nam si ponantur essentiæ existentes sine singularitate, id manifestè est impossibile, cum omne quod existit, singulare sit; est enim hoc numero distinctum ab aliis: si verò ponantur singulares, eo ipso non erunt universales, nec poterunt prædicari de multis: nam singulare de uno solo prædicatur.

Ideæ non essent universales.

Dico quartò. Ideæ Platonicæ etiamsi darentur, non essent universales in essendo. Primò: Quia essent singulares in essendo; omne enim quod existit, singulare est, singulari autem repugnat esse universale in essendo, cùm singulare uni soli, universale multis competat. Secundò. Vniversalia sunt essentiæ rerum: at nulla essentia potest esse extra res; cum nihil sit ita intimum rebus quàm ipsa earum essentia: Ergo illæ essentiæ extra res existentes, non erunt universales. Tertiò. Vel Ideæ sunt ipsæ rerum essentiæ, vel sunt tantum exemplaria essentiarum: si primum, rectè infert Aristoteles septimo Metaph. omnes substantias esse unam substantiam, quia est una earum essentia & Idea: at quis non videt omnes substantias realiter esse distinctas, & quidem omnibus suæ essentiæ gradibus? simili ratione sequeretur omnes homines esse realiter unum hominem Idealem: si secundum,

eo ipso non erunt universales in essendo, sed repræsentando, vel in causando. Quartò universalia sunt apta prædicari de singularibus: at si existant realiter extra singularia, non prædicari, sed negari debent de singularibus; quia distinguuntur realiter à singularibus, distincta autem de se affirmari essentialiter non possunt.

QUÆSTIO II.

An naturæ in singularibus existentes sint re ipsa universales.

SUnt tres sententiæ. Prima asserit naturam ante omnem operationem intellectus esse re ipsa universalem, & unam in multis, unam, inquam, unitate essentiali. Quod ita explicant. Unitas est indivisio entis. Est autem indivisio duplex: alia numerica per differentias numericas; alia essentialis, per differentias essentiales. Cùm igitur natura in Petro & Paulo, non sit divisa essentialiter per differentias essentiales, erit una essentialiter; ac ex consequenti erit reipsa universalis: quia una in multis, ita ut utrumque sit, & naturas à parte rei esse multas numero, & esse unam specie, propter virtutem essentialem omnium illarum naturarum. Hanc sententiam tuetur Joannes Montorius, tribuitur etiam Scoto, & ad mentem Scoti defenditur ab Antonio Andrea.

Secunda sententia asserit naturam ante operationem intellectus, non esse quidem actu unam in multis, sed ut est prior sua singularitate, sic illi convenit & veritas, & indifferentia ad multa. Ita Soncinas 7. Metaph. quæst. 40. Fonseca 5. Met. cap. 78. quæst. 3. Ratio est. Quia natura in Petro, ut est prior singularitate & contractione ad hoc Individuum, est ex se indifferens, & indeterminata ad omnia Individua: & quia à parte rei prior est sua singularitate, idcirco à parte rei est universalis: habet enim & unitatem, & aptitudinem ad multa, quæ duo constituunt naturam universalem.

Tertia sententia negat naturam à parte rei ullo modo esse universalem & indifferentem ad singularia, quæ sententia est communis Peripateticorum. Ratio est: quia in re, nec est una in multis, nec apta esse in multis, ut mox probabitur: Ergo in re non est universalis; universale enim est unum quid aptum esse in multis.

Natura in singularibus non sunt à parte rei una essentia.

Dico igitur primò. Naturæ in singularibus existentes non sunt à parte rei una essentia, nec à parte rei habent unitatem essentialem. Explico. Natura humana Petri, & natura humana Pauli, à parte rei ita sunt diversæ naturæ, ut non solùm sint diversæ numero, sed etiam nullam omnino realem unitatem, & identificationem essentialem inter se habeant. Probatur primò: Quia tota Entitas Petri secundum omnes essentiæ suæ gradus, est actu divisa & separata à tota Entitate Pauli & omnibus ejus gradibus, ita ut hæc non sit illa, & gradus hujus non sit gradus illius: at quæ sunt actu divisa, non sunt unum re totâ suâ Entitate, sed multa. Ergo natura Petri & Pauli non erit una re natura, sed multæ. Neque potest dici esse multas naturas numero, unam verò essentialiter. Nam in re tota Entitas & numerica, & essentialis est divisa actu & separata ab altera; quæ verò sunt re à se divisa, non sunt eadem re, Cùm idem à seipso diversum esse non possit. Confirmatur, quę sunt eadem substan-

 tia,

tia, sunt à se inseparabilia propter substantiæ identitatem: ut patet etiam in divinis personis. At individua unius speciei sunt à se separabilia, ita, ut unum non sit in alio, nec ubi est unum, ibi est & aliud. Ergo non habent in re unam eandémque substantiam. At inquies sicut idem numero Corpus positum per Dei potentiam in multis locis, differt à seipso locis & spatiis, essentiâ tamen non differt; sed est unum & idem: ita natura humana in Petro & Paulo, differt quidem numero, essentiâ tamen non differt. Respondeo; Illam ejusdem in pluribus locis existentiam esse supernaturalem, nos autem agimus hîc de naturali existentia in pluribus.

Nota disparitatem inter existentiam unius naturæ in multis individuis, & existentiam unius corporis in multis locis.

Respondeo secundò. Esse disparem rationem. Nam existentia unius naturæ in diversis individuis est per identitatem substantialem cum illis. Quia ergo individua sunt inter se diversa substantialiter, idcirco repugnat esse unam eorum substantiam, & identificari inter se substantialiter. Ex quo patet naturam in diversis individuis existere necessariò cum diversitate substantiali: ut sicut Petrus non est substantialiter Paulus: ita natura Petri non est substantialiter natura Pauli: singulare enim à singulari, tota sua substantia differt: & idcirco non potest duorum singularium esse eadem substantia. At si idem corpus ponatur in pluribus locis, non est necesse, ut sit à se divisum substantiâ & Entitate, sed loco tantùm: & ideo salva unitate substantiæ, & Entitatis potest esse in pluribus locis: natura verò cùm sit divisa Entitate in Petro & Paulo propter diversam singularitatem, cujus proprium est dividere unum ab altero substantialiter, non potest esse eadem secundùm Entitatem in utroque.

Unde sumitur Secunda ratio conclusionis, una enim & eadem natura non potest simul identificari, & non identificari eidem. At natura quæ est in Petro tota identificatur Petro, & non identificatur Paulo, quia est divisa à Paulo (quod autem identificatur alicui non est ab eo divisum, sed maximè unitum, quia idem) Ergo non potest esse eadem in Paulo; alioqui deberet esse divisa à Paulo, & esse indivisa à Paulo quod est impossibile. Confirmatur. Quia natura Petri est idem quod Petrus. Ergo si natura Pauli esset eadem cum natura Petri, esset & ipsa idem quod Petrus. Hinc ergo sequeretur Paulum esse Petrum.

Natura universalis identificatur singularibus.

Quod autem necesse sit naturam universalem identificari singularibus, patet. Primò. Quia natura universalis est essentia singularium, nihil autem magis est idem cum re quàm sua essentia: quia res per suam essentiam est id quod est. Unde essentia prædicatur in quid de essentia singulari: id autem quod prædicatur in quid de re est idem cum re. Secundò. Quia essentia non potest distingui ex natura rei à sua singularitate. Nam quod distinguitur à sua singularitate, ut distinguitur non est singulare: sicut paries quia distinguitur sua substantia ab albedine, non est albus secundum substantiam formaliter. At natura in re existens, non potest non esse singularis, quia ipsa illa Entitas qua distingueretur à singularitate, necessariò est singularis, & hæc numero: ita ut demonstrari & circumscribi possit. Ergo natura à parte rei non potest ullo modo distingui à singularitate, sed necessariò identificatur singularitati. Quod etiam confirmant Nominales hoc argumento. Quia omnis res quæ cum alia re facit numerum, est una in se numero; numerus enim conficitur ex unitatibus. Atqui natura si distinguitur re à singularitate, facit cum singularitate numerum binarium: essent enim duæ res natura & singularitas: Ergo natura sic distincta esset una numero, & sine singularitate esset una numero, quod implicat contradictionem.

Tertiò

Tertiò probatur Conclusio. Si una natura esset in multis individuis, esset simul hæc & non hæc, una numero, & multiplex numero: nam in Petro esset hæc, in Paulo non esset hæc, sed alia: Atqui eadem res non potest dici simul hæc & non hæc, una numero & non una numero, cum ista sint contradictoria: Ergo non potest esse eadem natura in multis individuis. Dices id non repugnare respectu diversorum. Contra: quia in absolutis repugnat, quod semel est tale, ut respectu alterius non sit tale; sic albedo quia absolutè, & non per respectum ad aliquid est albedo, ideo non potest esse albedo respectu unius, & non albedo respectu alterius. Solum verò in iis quæ respectivè dicuntur talia, potest esse aliquid tale respectu unius, & non tale respectu alterius. Singularitas igitur cùm sit quid absolutum non respectivum, non potest res dici singularis, & hæc numero respectu unius, & non esse hæc numero respectu alterius. Confirmatur. Natura quæ est in Petro, ita est Petri, ut non sit Pauli; & in Paulo ita est Pauli, ut non sit Petri; siquidem Petrus & Paulus totis suis naturis à se distinguuntur & separantur, Ergo non potest esse eadem natura Petri & Pauli.

Absolutorum natura.

Quartò. Uni & eidem naturæ easdem operationes convenire necesse est, operationes enim à natura proficiscuntur. At operationes naturæ Petri non conveniunt naturæ Pauli. Potest enim natura Petri producere aliquem actum virtutis vel vitii, quem natura Pauli non producit. Ergo non est eadem natura in Petro & Paulo.

Dices. Corpori existenti in pluribus locis, non conveniunt eadem prædicata. Nam in uno loco potest sedere, in alio ambulare: Ergo pari ratione possunt eidem naturæ in pluribus individuis existenti, non convenire eadem prædicata. Respondeo. Negando consequentiam. Nam corpus existens in pluribus locis, quia habet eandem naturam in omnibus iis locis, habet etiam eadem prædicata naturam concernentia: Quia verò habet diversa loca, ideo habet & diversa prædicata locum concernentia: potéstque in uno loco sedere, in alio ambulare, quia ista locum concernunt. Pari igitur ratione si natura eadem existat, in pluribus individuis habebit eadem omnino prædicata in illis naturam concernentia, qualia sunt actus virtutis vel vitii; quia à natura proficiscuntur. Deinde quia natura est unum & idem cum suo individuo, ideo quod individuo competit, non potest naturæ non competere.

Corpori existenti in pluribus locis cur & eadem & diversa prædicata conveniant?

Quare si eadem natura sit etiam in altero individuo, competent illi proprietates prioris individui, at corpus non est idem cum loco; unde quæ illi ratione unius loci competunt, possunt non competere in altero loco existenti, quia ista sequuntur locum, non naturam.

Posset autem quis contra hæc nostra argumenta opponere; valere ea ubi est identitas adæquata, non autem ubi est identitas non adæquata. Exemplo divinæ naturæ, quæ eadem est tribus personis, sed inadæquata singulis, & idcirco non sequitur tres personas esse easdem inter se. Verùm hæc oppositio nihil contra nos facit: Nam illa identitas naturæ cum tribus absque identitate eorum inter se, est Mysterium supernaturale, quod ratio nullo modo capit, sed fide sola credit, provenitquè ex infinita Dei perfectione tam mirabilis, & rationem excedens modus essendi. At hic nihil est rationem excedens, nihil supernaturale, nihil infinitum: quare ex illo ad hoc non licet argumentari. Deinde stando in exemplo divinæ naturæ cum tribus, sequitur, quod divina natura sit illa tria, & quod illa tria sint una natura divina, & unus Deus. Hæc autem dici non possunt, de natura existente in

Identitas naturæ cum tribus absque eorum identitate inter se est supernaturale mysterium.

Petro

Petro & Paulo: nempe quod natura in Petro existens sit Paulus, & quod Petrus & Paulus sit realiter unus homo. Non igitur obstat præsenti conclusioni divinæ naturæ exemplum.

Opinio recentiorum.

Natura non est à parte rei una essentialiter secundum quid.

Jam verò ad fundamentum primæ sententiæ quidam recentiores respondent, concedendo naturam à parte rei esse unam essentialiter, quia est indivisa essentialiter. Hanc tamen unitatem non esse simpliciter, sed secundum quid: quia natura simpliciter est divisa in multis, & solum secundum quid, id est, essentialiter est indivisa, quia Petrus & Paulus à parte rei non sunt divisi differentiis essentialibus, sicut est divisus Petro à Bucephalo. Verum hæc responsio nullo modo est vera. I. Si natura ex parte rei est una secundum quid in multis, dabitur à parte rei natura universalis, nam illa ratione, quâ statuitur una essentialiter, est una in multis; quod sufficit ad rationem universalis. Non erit igitur universale, nihil à parte rei, ut vult Aristot. 1. de Anim. t. 8. Animal inquit universale, aut nihil est, aut posterius. Quomodo enim erit nihil, si à parte rei est unum & in multis. Neque etiam erit posterius reipsa, sed simul cum re ipsa.

Respondent. Naturam universalem debere esse unam simpliciter non secundum quid tantùm; id hoc enim sensu de universali quærimus.

Quod est unum in multis est universale.

Sed contra. Negari non potest, quod secundùm eam rationem, secundum quam aliquid est unum in multis, sit etiam universale: cum hæc sit definitio universalis. Ergo quamvis sit unum secundum quid in multis, non potest negari secundum illam unam rationem esse universale. Neque enim secundum illam rationem erit quid singulare, cum de ratione singularis sit esse in uno, non in multis, ut patet ex definitione individui.

Deinde cum de universali quæritur, an sit unum in multis, quæstio est de unitate solùm essentiali; hæc enim sola unitas, & non alia, competit universali, ut universale est; si ergo hæc unitas sit à parte rei, sequitur totam unitatem requisitam ad universale esse à parte rei. Unitas enim essentiæ est illa quæ constituit naturam universalem, nam aliæ unitates, præsertim numerica non convenit universali, ut universale est, quia universale abstrahit ab omnibus individuis, & omni esse numerico, unde constituitur in esse universali per solam unitatem essentialem, abstrahentem ab omni unitate numericâ.

Unitas essentialis (si datur) est unitas simpliciter.

Ex quo etiam infero istam unitatem essentialem quam isti vocant secundum quid, si datur à parte rei, esse unitatem simpliciter in genere unitatis essentialis, licèt non sit unitas simpliciter in genere unitatis absolutè. Nam ad rationem unitatis essentialis, nihil illi deest, cùm omni modo sit indivisa essentialiter, nec ullus modus indivisionis essentialis illi desit: quod autem omnimodè est unum in aliquo genere, est simpliciter non secundum quid unum in illo genere. Quamvis autem in genere unitatis in communi unitas essentialis non sit omnimoda unitas: tamen ad unitatem universalis non requiritur alia unitas, nisi essentialis; quare si hæc adsit, aderit omnimoda unitas requisita ad universale. Nam præter unitatem essentialem, non est alia unitas, nisi numerica, at unitas numerica non requiritur ad universale, cum universale fiat per abstractionem naturæ ab omni esse numerico, ergo nulla alia unitas requiritur ad universale, nisi essentialis, & ea sola, cum advenit naturæ, facit eam unam & indivisam simpliciter in genere unitatis essentialis; unde & intellectus concipiendo naturam solum ut unam essentialiter, facit illam unam simpliciter.

Si

Si à parte rei naturæ essent unum essentialiter, sequerentur ea omnia absurda, quæ sequuntur ex sententiâ dicentium dari naturam universalem à parte rei: nam secundùm illam unitatem, natura esset una, & eadem in pluribus locis quantumvis distantibus, neque posset corrumpi, aut generari, quia maneret eadem in aliis individuis: esset etiam unum individuum realiter consubstantiale alteri, & reali aliqua indivisione indivisum & indistans ab altero. Ad hæc natura illa & unitas ipsius esset omnino singularis, quia quicquid est à parte rei, singulare est; sicut ergo repugnat naturaliter, rem aliquam eandem numero esse in pluribus subjectis simul, præsertim distantibus: ita repugnaret talem naturam esse unum realiter & numero in pluribus & distantibus subjectis. Adhæc singulare quà singulare repugnat esse universale, cum de ratione universalis sit abstrahi à singularibus: hæc autem natura quatenus est à parte rei una, est singularis, ut ostensum est, & secundùm suam rationem singularem est in multis: ergo singulare quà singulare est, esset universale. 2. *Absurda ex unitate naturæ in pluribus.*

A parte rei naturæ in Petro & Paulo habent duas divisas unitates essentiales, ergo non sunt unum una unitate essentiali; sub illa enim ratione, sub qua sunt duo, non sunt unum; at in genere essentialis unitatis sunt duo: nam & Petrus in seipso est indivisus essentialiter, & Paulus similiter, & uterque divisus ab altero, ergo non habent unam unitatem essentialem sed duas. 3.

Quarto. Denique omnis unitas à parte rei est singularis & numerica: nihil enim à parte rei existit nisi singulare; ergo si unitas essentialis existit à parte rei, erit numerica & singularis. At unitas numerica est unitas simpliciter, cum involvat in se omnes superiores unitates, quod enim est unum numero, est etiam unum specie & genere, ergo hæc unitas essentialis, non esset secundùm quid, ut isti volunt, sed simpliciter unitas. 4.

Est igitur alia duplex responsio ad fundamentum primæ sententiæ. Prima est. Naturam in Petro & Paulo non esse unam essentialiter, quia non est una per unam aliquam unitatem & indivisionem essentialem, quod requiritur ad unum Ens absolutè, sed duas habet unitates & indivisiones essentiales similes, ita ut propter similitudinem verum sit Petrum & Paulum à parte rei non differre essentialiter, non verò esse unum essentialiter. *Duplex ad difficultatem responsio.*

Pro quo notandum est, unitatem esse Entis indivisionem, ita ut ad unitatem supponatur necessariò Ens, in quo sit illa dinivisio, si enim indivisio alicujus Entis tribuatur alicui sine illo ente, non erit unitas illius Entis, ut si indivisio quantitativa tribuatur alicui sine quantitate, non faceret unum quantitativè: Nam Angelus dicitur indivisus quantitativè, hoc est, in partes quantas, neq; tamen dicitur propriè unus quantitativè, quia non habet quantitatem secundùm quam sit unus quantitativè: unitas enim quantitativa est unitas & indivisio secundùm quantitatem. Hinc autem infero, quod cùm in Petro & Paulo non supponatur Ens, sed Entia, indivisio quoque illis conveniens non erit absolutè indivisio & unitas, sed indivisiones & unitates. Necesse est enim unitatem multiplicari secundùm multiplicationem Entis, cùm unitas non distinguatur ab ente, & omne ens ferat secum suam unitatem. Cùm igitur in Petro & Paulo à parte rei non sit natura sed naturæ, indivisionem quoque harum naturarum, non esse absolutè indivisionem & unitatem, sed indivisiones & unitates. Porrò res absolutè dicitur una non à pluribus indivisionibus & unitatibus, sed ab una indivisione & unitate. Esse autē plures indivisiones patet, nam alia indivisio est, qua hęc natura non dividitur essentialiter ab illa; alia qua illa non dividitur *Unitas est indivisio Entis & supponit Ens.*

ab

ab ista: prior in priori natura quasi subjectatur, posterior in posteriori; unde hæ naturæ non sunt indivisæ una communi indivisione, sed duabus propriis, similibus tamen, & ideò absque diversitate essentiali. Quare ad argumentum primæ sententiæ dicendum est, non omnia quæ non differunt essentialiter, esse unum essentialiter, possunt enim aliqua non differre essentialiter, eo quod singula habent similem naturam & unitatem essentialem, non verò quod habeant unam communem utrique unitatem essentiæ.

Non sequitur ea quæ non differunt essentialiter esse idem essentialiter.

Ad unitatem requiritur indivisio tam quoad modum, quàm quoad substantiam.

Altera responsio est, non sufficere ad unitatem, modum indivisionis, sed requiri ipsam indivisionem quoad substantiam. Si igitur natura sit divisa quoad substantiam; non potest dici indivisa, etiamsi modum indivisionis habeat. Patet id innumeris exemplis. Angelus enim non dividitur modo quantitativo ab alio Angelo, non tamen illi Angeli sunt unum quantitativè; similiter equus non dividitur à leone rationalitate, non tamen idcirco equus & leo sunt unum rationalitate. Ratio autem est: quia modus rei non facit rem, ergo nec modus indivisionis faciet indivisionem, neque negato solo modo divisionis, negatur necessariò ipsa substantia divisionis: potest enim esse divisio, quoad substantiam, licèt non sit modus divisionis. In proposito igitur cum dicitur Petrum & Paulum non dividi essentialiter, solùm negatur modus divisionis essentialis, non verò ipsa substantia divisionis, seu divisio essentiæ; verè enim in naturâ Petri & Pauli est divisio essentiæ, solúmque ille modus divisionis essentialis non est. Porrò ad hoc ut aliquid absolutè dicatur unum, requiritur ut sit indivisum quoad substantiam, & habeat talem modum indivisionis. Ad substantiam autem indivisionis requiritur ut nulla sit divisio; divisio enim tollit substantiam indivisionis, etiamsi non tollat omnem modum indivisionis.

Natura in Petro & Paulo quomodo divisa, quomodo non?

Explicatur exemplo simili.

Est verò exemplum accommodatum in cæcitate, quæ definitur esse privatio visus: dupliciter enim potest negari visus 1. quoad substantiam, si nulla visio exerceri possit. 2. Quoad modum tantum, ut si sit visio quoad substantiam, sed non acuta, non clara, non indistans. Sicut ergo oculus non dicitur cœcus absolutè ex eo, quia non vidit acutè, aut rem distantem, dummodo habeat visionem quoad substantiam, solúmque dicetur cœcus, si visionem quoad substantiam exercere non possit; ita & essentia non dicetur indivisa & una, si solùm hoc vel illo modo divisionis careat, sed si divisione quoad substantiam careat; non enim à modo indivisionis, sed à substantia indivisionis, dicitur res una; à modo verò indivisionis solum dicitur taliter una. Et sicut differentia non facit speciem nisi supponat genus, ita & modus indivisionis non facit speciem indivisionis & unitatis, nisi supponat indivisionem, quæ adjuncto modo erit talis indivisio. Non poterit autem supponere indivisionem, si adsit aliqua divisio. Divisio enim & indivisio in communi opponuntur. Quare cùm in natura Petri & Pauli sit divisio simpliciter; non poterit ratione solius modi indivisionis dici una essentialiter.

Natura à parte rei non est prior singularitate.

Dico secundò. Natura à parte rei non est prior sua singularitate, nec ex consequenti est à parte rei indifferens ad singularitatem. Est contra secundam sententiam, & probatur: Nam quod est à parte rei prius altero; est à parte rei distinctum ab altero, non potest enim prioritas in communi intelligi sine distinctione; nec prioritas in re sine distinctione in re, idem enim à seipso non distinguitur sed ab altero; ab eo enim distinguitur cui non est idem aliquo modo, sibi autem est idem, atque ita à seipso distingui non potest, sed tantum ab altero, & ex consequenti prius

seipso

seipso esse non potest sed altero. Cum igitur natura à parte rei non sit distincta ex natura rei à singularitate; non potest dici à parte rei prior singularitate. Quod autem non sit distincta à parte rei à singularitate, patet: quia omnis distinctio à parte rei est inter duo, secundum distinctas rationes existentiæ. Porrò quæ à parte rei existunt sunt singularia, ergo & illæ rationes distinctæ essent singulares. At quomodo id quod est distinctum à singularitate est singulare? hoc enim esset esse singulare sine singularitate. Nam si dicas esse singulare extrinsecè per conjunctionem cum singularitate; Contra: id dici non potest quia natura secundum esse intrinsecum existit prior singularitate, ergo secundum illud esse intrinsecum debet esse quid singulare. Omne enim quod existit, secundum hoc quod existit, singulare est.

Naturæ quomodo prior singularitate?

Ex quo infero prioritatem illam naturæ, respectu singularitatis, esse solùm per rationem, cum fundamento tamen in re; quia enim singularitas non est de essentia naturæ, potest concipi natura sine singularitate: & quia natura supponitur à singularitate non è contra; Ideo potest concipi ut prior. Dices si singularitas à parte rei supponit naturam, natura erit à parte rei prior; si verò non supponit, non potest fundare prioritatem in ratione. Respondeo. Singularitatem à parte rei non supponere naturam formaliter loquendo, quia suppositio ista non potest esse sine distinctione, singularitas autem non est à parte rei distincta, sed idem cum ipsa. Quare talis suppositio, est solum formaliter in ratione, à parte verò rei est solum virtualiter, quia res est talis, ut si concipiatur duplici distincto conceptu, natura erit prior, singularitas posterior. Quomodo in Deo dicimus virtualiter unum attributum esse causam alterius: quia licèt in se vi sint idem: tamen si distinctis conceptibus concipiantur, unum habebit proportionem causæ respectu alterius. Hoc igitur modo licèt natura à parte rei propter identitatem cum singularitate non sit prior singularitate: tamen si per rationem distinguatur ab illa, erit prior; ita ut nihil illi desit ad prioritatem, nisi distinctio, nec quicquam obstet prioritati nisi identificatio cum singularitate; alioquin natura ex se talis est, ut, si distinguatur, sit prior singularitate.

Natura à parte rei non est indifferens ad singularitatem.

Infero secundo. Naturam à parte rei non esse indifferentem ad singularitatem: tum quia hæc indifferentia fundatur in prioritate, sicut ergo à parte rei natura non est prior singularitate, ita nec est à parte rei indifferens ad illam: Tum quia sicut prioritas, ita & indifferentia non est sine distinctione; quare ubi non est in re distinctio inter aliqua, ibi non potest esse realis indifferentia unius ad alterum; idem enim non dicitur indifferens ad seipsum, sed ad alium. Cum ergo natura in re non sit distincta à singularitate; non erit in re indifferens ad singularitatem. Deinde si esset in re indifferens ad suam singularitatem, eadem ratione esset indifferens ad omnem singularitatem, & sic posset in re determinari per aliam singularitatem, quod est impossibile, non enim potest fieri etiam per Dei potentiam, ut hæc numero natura, fiat alia numero, & Petrus fiat Paulus, singularitas enim distinguit substantialiter unum individuum ab altero, & facit unum non esse idem quod aliud. Præterea quod ex natura rei convenit essentiæ, convenit etiam omnibus individuis ipsam participantibus: naturam enim sequuntur suæ proprietates necessariæ, & natura convenit individuis cum omnibus suis proprietatibus, ita ut per naturam demonstrentur convenire individuis. Atqui hæc potentia & indifferentia ad multa singularia non convenit, immo repugnat individuis, ergo neque potest convenire naturæ realiter. Nam quod responderi solet, hanc proprietatem naturæ convenire,

ut est

ut est prior singularitate, & ideo non communicari singularibus: esset potius inferendum talem proprietatem non convenire naturæ realiter, quia necesse est omnes proprietates reales naturæ, unâ cum natura quam necessariò consequuntur, communicare singularibus.

QUÆSTIO III.

An natura à parte rei habeat unitatem formalem distinctam à numerica?

Unitas formalis quotuplex hic?

VNitas formalis est illa quæ convenit essentiæ sub ratione formali essentiæ, seu secundum sua prædicata essentialia: potest enim duplex unitas considerari in essentia, alia quæ oritur ex essentia, ut essentia est formaliter, alia quæ oritur ex essentia, ut est abstracta & præscisa à singularibus, & convenit essentiæ ratione illius abstractionis & præcisionis. Prior illa dicitur unitas formalis, quia convenit essentiæ formaliter, ut essentia est; Dicitur etiam essentialis, quia est secundum rationem essentiæ. Posterior verò dicitur unitas præcisionis, & differt à priori, quia fundatur non in essentia absolutè, sed in præcisione essentiæ. Potest enim aliquid esse unum si præscindatur à multis, quod per se non est unum sed multiplex; quomodo natura universalis in re non est una sed multiplex, si tamen abstrahatur à multis, hoc est à differentiis multiplicantibus illam, efficitur una propter illam præcisionem, quia sic præcisa non habet, quod illam multiplicet. Unde hæc unitas est accidentalis essentiæ, quia fundatur in præcisione quæ est accidentalis essentiæ, & facit essentiam esse indivisam numericè, hoc est indivisam in plura numero, estque hæc unitas propria universalis, universale enim non solum est unum formaliter, sed etiam est unum per præcisionem à multis.

Non est igitur quæstio, an natura à parte rei habeat unitatem formalem, essentia enim non datur sine sua unitate, cum igitur à parte rei detur essentia formaliter, consequens est, dari quoque à parte rei unitatem formalem, quæ necessariò consequitur ad essentiam formaliter, ut essentia est. Tota igitur quæstio est. An hæc unitas formalis sit à parte rei distincta à numerica? An verò hæc distinctio sit solum per rationem? possunt enim aliqua duo esse à parte rei, & tamen non esse distincta à parte rei, ut patet, in animali & rationali, quæ sunt à parte rei idem, & sola ratione distinguuntur.

Est igitur prima sententia Scoti in 2. distinct. 3. Has unitates esse ex natura rei distinctas, sicut & essentia distinguitur ex natura rei à singularitate. Fortè tamen Scotus per distinctionem ex natura rei intelligit illam quæ habet fundamentum in re, licèt compleatur per rationem, & dicitur ab aliis distinctio rationis ratiocinatæ.

Unitas formalis non est à parte rei distincta à numerica.

Secunda sententia negat hanc unitatem esse distinctam à parte rei ab unitate numerica, sicut nec essentia à parte rei distinguitur à singularitate. Ita S. Thomas opusculo 55. de universalibus. Albertus de Prædic. quæst. 6. & communiter alii. 1. Quia unitas formalis est unitas essentiæ sub ratione formali essentiæ: at essentia non distinguitur à parte rei à singularitate, ergo nec unitas essentiæ ab unitate singulari & numerica. 2. Quicquid est in re est singulare, ergo si unitas formalis est in

re,

re, erit intrinsecè singularis : non erit igitur distincta à singularitate, quia quod distinguitur à parte existit in illo esse distincto ; & cùm omne quod existit, secundùm quod existit sit singulare, sequitur unitatem formalem ut distinctam à singularitate, esse singularem, quod est absurdum, nihil enim est singulare nisi includendo singularitatem. *Rei à singularitate.*

Verùm dupliciter potest intelligi dari unitatem formalem à parte rei, vel in singulis individuis singularem & propriam cuique individuo, vel communem multis individuis, ita ut Petrus, verbi gratiâ, non solum sit à parte rei unus homo formaliter, sed etiam sit unus cum Paulo formaliter. In hac ergo quæstione dicimus solùm primam unitatem à parte rei dari, non secundam. Nam in præcedenti quæstione ostendimus unitatem formalem multorum, nullo modo dari à parte rei, cùm à parte rei essentia Petri & Pauli non sit indivisa & una, sed divisa & multiplex ; unde sequitur unitatem multorum esse unitatem secundum rationem tantùm.

Sed objicitur primò, fundamentum realis relationis est reale ; at unitas duorum in essentia, est fundamentum relationis realis, ergo & ipsa est realis. Respondeo. Similitudinem fundari non in una, sed in duplici unitate formali duorum Entium, quorum unumquodque est unum in se formaliter secundum illam essentiam. Nam in unitate communi non relatio similitudinis, sed identitatis fundatur. Alii respondent fundari in unitate communi fundamentaliter accepta, seu in fundamento unitatis communis, idem enim est fundamentum unitatis communis & similitudinis, nempe duæ naturæ, quarum unaquæque in seipsa est una formaliter: hinc enim sequitur illas duas naturas posse per abstractionem effici unum formaliter, & posse unam comparari cum altera secundùm relationem similitudinis. Unde hæc responsio revocatur ad primam. *Similitudo in quo fundetur?*

Objicitur secundò. Univocum significat naturam unam in multis, alioquin non differret ab æquivoco, si significaret plures naturas. Ergo hæc vox Homo si significat naturam unam formaliter in multis. Resp. Univocum significare naturam unam formaliter ; sed quæ sit una per rationem & abstractionem, non verò quæ sit una à parte rei ; unde & Aristot. definivit univoca, quorum ratio substantiæ non substantia est eadem, ratio enim conceptum significat. *Univocum quomodo unam naturam significat*

QUÆSTIO IV.

Quomodo universale fiat per intellectum?

CUm certum sit dari universale ; & dari non posse à parte rei extra intellectum, necesse est dari per intellectum, hoc est, per conceptionem intellectus, & hoc in præsenti quæstione proponitur. Porrò dari universale, seu naturam communem multis, quocunque tandem modo existat, certum esse debet. *Dari universale probatur.*

Primò. Ex significatione vocum communium, quæ significant naturam, non hanc vel illam determinatè, sed indeterminatam & communem multis, & in qua multa conveniunt. Natura enim sic significata non potest dici singularis, quia natura singularis uni tantum convenit non multis, nec singularia conveniunt in una naturâ singulari, alioquin multa singularia essent unum singulare. Ergo hæc natura debet esse expers singularitatis, ac proinde universalis. 1.

Secundò

2. Secundò. Ex conceptu naturæ, poteſt enim natura concipi abſque omni ſingu laritate, & determinatione ad hoc vel illud individuum. Objectum igitur hujus conceptus non erit ſingulare, quia in eo ſingularitas non objicitur intellectui. Ergo erit abſtractum à ſingularitate, ac proinde univerſale, natura enim abſtracta eſt indifferens ad ſingularia, ac proinde univerſalis. Dices dari medium inter naturam univerſalem & ſingularem, nempe naturam ſecundùm ſe & ſua eſſentialia acceptam; in hac enim conſideratione naturæ, nec ſingularitas, nec univerſalitas involvitur, ſed ſola eſſentialia, inter quæ univerſalitas & ſingularitas non numerantur, cum utraque ſit extra conceptum eſſentiæ. R. Naturam ſecundùm ſe non eſſe quidem univerſalem eſſentialiter, ſed eſſe univerſalem conſequenter, quia univerſalitas conſequitur neceſſariò ad naturam abſtractam. Unde neceſſe eſt omnem naturam eſſe aut univerſalem aut ſingularem conſecutivè, licèt eſſentialiter abſtrahat natura ab utroque.

Natura ſecundùm ſe an univerſalis.

3. Tertiò. Scientia non eſt de ſingularibus, ſed de univerſalibus, quia proprietates in ſcientia non demonſtrantur primò de ſingulari ſubjecto, ſed de univerſali: ita ut primum & formale ſubjectum ſit univerſale non ſingulare; Nam verbi gratiâ, riſibilitas convenit Petro, non ut hic homo eſt, alioquin nulli alteri homini conveniret; ſed abſolutè, ut homo eſt, abſtrahens ab hoc, vel illo homine, & quia convenit, primò homini, ut homo eſt, ideò convenit omnibus particularibus hominibus, qui omnes in hoc conveniunt, quod homines ſunt; ergo homo in communi eſt quid commune multis, & niſi hoc concedatur, tollentur omnes ſcientiæ; de ratione enim eſt ſcientiæ, demonſtrare proprietatem de primo ſuo ſubjecto; ita ut ſi de alio demonſtretur, non erit ſcientia rei, uti eſt, quod ſæpè inculcat Ariſtoteles. Cùm igitur neceſſe ſit dari univerſalia; de modo quo fiant ab intellectu, ſunt tres ſententiæ.

Scientia non eſt de ſingularibus ſed de univerſalibus?

Prima ſententia eſt nominalium, univerſale eſſe conceptum formatum de rebus in mente exiſtentem, & uniformiter multis convenientem; Talis enim conceptus eſt univerſalis, non ſolùm in repræſentando, quia ſub una ratione repræſentat omnes naturas; ſed etiam in prædicando; habet autem prædicari de illis, quia ſupponit pro illis: ſigna enim ſolent accipi ſuppoſitivè, ut pro rebus ſupponunt. Ita Gabriel in 1. diſtin. 2. Quæſt. 8 Ocham in ſua Logica c. 4. 5. & 6. Albertus de Saxonia Quæſt. 3. in Porphyrium. Probatur. Quia cum natura ſecundùm ſe non poſſit effici univerſalis; neceſſe eſt ut conceptus naturæ ſit univerſalis: non datur enim natura niſi vel ut eſt à parte rei, vel ut eſt concepta. Quod autem natura ut natura non poſſit reddi univerſalis; probant. Primò quia id quod eſt ſingulare, non poteſt effici univerſale, alioquin ipſum individuum poſſet effici univerſale: ut natura à parte rei eſt ſingularis intrinſecè: nihil enim in re exiſtit niſi ſingulare & determinatum ad hic & nunc; ergo natura à parte rei exiſtens, nullo modo poteſt effici univerſalis, ſed ſolus naturæ conceptus poteſt eſſe univerſalis.

Univerſale eſſe conceptum ſentiunt nominates.

Secunda. Nulla res poteſt eſſe ſimul ſingularis & univerſalis, expers ſingularitatis & habens ſingularitatem, hæc & non hæc, cùm ergo natura in re ſit ſingularis non poteſt eadem effici ſimul univerſalis. Alioquin ſimul eſſet hæc & non hæc, quæ ſunt contradictoria. Tertiò ex natura communi multis ſequuntur multa abſurda: nam Petrus & Paulus eſſent idem in illa natura communi: & ex conſequenti eſſent idem inter ſe (cùm tamen ſint diverſi inter ſe non idem) quæ enim eadem ſunt uni tertio, ſunt eadem inter ſe. Sequeretur etiam duo indiviſa quantumvis

distantia & à se divisa, esse indivisa & identificata in natura communi, & esse ejusdem indivisæ substantiæ, & esse ex consequenti consubstantialia. Adhæc eadem natura in uno produceretur, in alia destrueretur, quæ omnia sunt impossibilia. Neq; potest dici ista esse impossibilia à parte rei, per intellectum verò esse possibilia; nam ista non solum esse, sed etiam concipi talia, est absurdum: plura enim concipere esse unum, in eo in quo sunt plura, est conceptus difformis rei, tali enim conceptu omnia monstra concipiuntur & finguntur, ut cum ex pluribus speciebns formatur una species, ex hirco & cervo unus hircocervus.

Secunda sententia est quorundam Recentiorum dicentium universale non esse naturam unam & indivisam in multis, nec expertem omnis singularitatis, sed esse naturam singularem, indeterminatè tamen conceptam, & sub una communi ratione definitiva; ita ut secundùm eandem definitionem & conceptum formalem sit communis multis, etsi in se sit singularis. Unde tria dicit hæc sententia. Primò, naturam universalem esse singularem indeterminate. Secundò, non esse unam naturam, sed multas singulares. Tertiò, universale esse unum secundùm conceptum formalem & definitivum; non verò secundùm conceptum objectivum, qui in re respondeat conceptui formali. *Opinio quorundam recentiorum.*

Quantum ad primum probatur, naturam etiam ut conceptam esse necessariò singularem, & per consequens non posse concipi naturam verè universalem, hoc est, non singularem, & expertem omnis singularitatis. Nam quantumvis dicatur natura abstrahi à singularitate: per abstractionem tamen illam nunquam desinet esse singularis: verbi gratià, natura hominis in abstracto concepta, est quid certum & determinatum, hoc & non aliud, & distinctum quid ab alia natura concepta. Dices esse hanc essentialiter non numericè. Contrà, quia id quod naturam facit esse hanc, est differentia, numerica: ideò enim dicitur Hæcceitas, quia ejus effectus formalis est facere naturam esse hanc: si ergo natura est hæc essentialiter, erit hæc singulariter & numericè, quia Hæcceitas est differentia singularis & numerica. Deinde, sicut Petrus est hic homo numero, quia non est alter homo; sed distinctus homo ab omni alio homine: ita & essentia abstracta, si ita sit hæc ut distinguatur ab omni alia, erit hæc numero essentia. Adhæc essentia hominis abstracta & essentia bovis abstracta, sunt duæ essentiæ numero, non enim solum specie, sed & numero distinguuntur, duo enim ut duo distinguuntur numero, quia per numerum formaliter sunt duo. Dices has naturas esse duas secundùm speciem, non secundùm individuum: sed contra, quia sunt duo secundùm numerum, sunt duo individua; duo, inquam, secundùm rationem individualem: propria enim differentia individuorum est numerica. Unde Aristot. unitatem vel multiplicitatem secundùm numerum solis individuis tribuit, & pro eodem accipit esse unum numero, & esse unum individuo, utcùm ait quædam esse unum genere, aut specie, quædam unum secundùm numerum; nec ullibi unitatem aut distinctionem specificam vocat numericam, nisi concomitanter, quatenus numerica conjungitur cum specifica, neque nos aliam definitionem dare possumus unitatis individualis, nisi quod sit unitas secundùm numerum. Quare si duæ species sint duæ secundùm numerum, erunt duæ individualiter. *An possit natura abstrahi à singularitate. Natura abstracta est singularis.* *Unitas secundùm numerum est individualis.*

Ex quo patet naturam abstractam necessariò esse singularem, & hanc numero, tum quia est ita determinata natura, ut sit distincta ab omni alia, & secundùm talem determinationem concipitur; tum quia est numero distincta ab alia; tum

quia est objectum determinatum cognitionis, cognitio enim determinata non potest ferri in incertum, sed in certum quid ac determinatum, hoc non aliud, ita ut hæc singularis cognitio sit hujus objecti singularis, sicut cognitio in communi est objecti in communi.

Quomodo natura abstrahatur à singularitate.

Quod si dicas posse naturam non considerari sub singularitate. R. Expressè & determinatè posse, confusè verò & indeterminatè non posse; seu non posse considerari sine singularitate aliquo modo concepta, posse tamen sine singularitate determinata & expressa, ita ut in actu exercito semper id quod consideratur ab intellectu, sit intrinsecè singulare. Dices hanc singularitatem non convenire naturæ ut natura est, sed ut objectum est, & per eam non effici naturam inesse naturæ singularem, sed tantum in esse objecti. Contra, quia natura in esse naturæ, ut est prior esse objectivo, est hæc numero natura, ut iisdem argumentis probari potest: ergo non solum in esse objectivo, sed in esse naturæ est singularis, in illo, inquam, esse, quod substat esse objectivo, & quod in re respondet conceptui formali. Deinde non potest esse hoc objectum, nisi sit hæc entitas objecta.

Quoad secundum. Universale dicere plures naturas singulares indeterminatè: (v.g homo in communi dicit quemvis hominem singularem indeterminate) sic ostenditur: quia hæc indeterminatio sufficit ut homo dicatur quid commune multis, & de illis prædicetur. Dices, si omnes & singulos homines significat, falsam fore prædicationem: sensus enim erit hunc hominem esse omnes homines. R. Si homo significaret omnes collectivè, hoc est, collectionem omnium hominum, non posset prædicari de singulis. Nullus enim homo est omnis homo; At quia significat omnes distributivè, potest de singulis in sensu accommodato prædicari: nam etiam æquivocum verbi gratiâ, canis multos canes specie diversos significat, & tamen de singulis secundùm convenientem ipsis significationem prædicatur. Sequitur autem hoc secundum dictum ex primo, si enim universale significat naturam singularem, & non significat unam determinatam, sequitur quod significet plures indeterminatè tamen.

Quoad tertium, Universale non esse unum objectivè, hoc est, unam naturam objectam, patet ex dictis, quia non objiciuntur nisi plures naturæ similes, nec possunt objici sine singularitate, ut ostensum est. Solum igitur est unum unitate conceptus formalis, seu unitate definitionis. Quia de ratione universalis non est, ut sit una natura in multis, sed ut secundùm unam rationem, & secundùm eandem rationem prædicetur de multis. In quo universale differt ab æquivoco: nam æquivocum ita plura significat, ut de illis secundùm unam rationem & definitionem non prædicetur, sed secundùm diversas: universale verò cum sit univocum; debet secundùm eandem rationem & definitionem prædicari de multis, quod habet per denominationem extrinsecam à conceptu formali & definitivo. Itaque esse unum specie nihil aliud erit, quam habere unam definitionem & unum conceptum formalem in intellectu: huic verò uni conceptui formali non respondet in re natura una unitate naturæ intrinsecâ, sed plures naturæ similes fundantes propter similitudinem, unum conceptum formalem in mente. Concedi verò potest conceptum objectivum esse unum per ordinem ad conceptum formalem, & unitate intrinsecâ conceptus formalis, non unitate intrinseca naturæ.

Tertia sententia est communis Peripateticorum, universale esse naturam abstractam per intellectum ab omni singularitate, & ex consequenti ex se aptam in esse

multis

multis, & dici de multis: ita D. Thomas opusc. 55. & 56. Scot. in 2. dist. 3. quos alii sequuntur.

Dico primò. Universale non est conceptus in mente existens, sed res huic conceptui objecta: est contra primam sententiam. Probatur autem 1. Quia Arist. docet universalia non esse præter res, sed ipsam rerum essentiam, nam 1. poster. text. 25. ait universale non esse præter multa, nec esse, nisi unum de multis, & tex. 39. non esse aliquid præter singularia, ubi etiam ait esse naturam quandam in entibus talem, hoc est universalem, ut Trianguli naturam ultra particulares Triangulos, & numeri naturam ultra numeros singulares. Si igitur Arist. idcirco affirmat universale non esse præter singularia, quia dicit naturam singularium: non poterit universale dici conceptus formalis, quia hic est præter singularia, & realiter à singularibus divisus: singularia enim sunt extra intellectum, conceptus verò formalis est subjectivè in intellectu. Est igitur præter res, quia extra res; est præter multa, quia extra multa: & præter singularia, quia extra singularia; non est etiam natura quædam in entibus, sed conceptus distinctus à naturis Entium. Idem Aristot. docet in cap. de substantia, genera, & species esse secundas substantias: atqui conceptus formalis est accidens, non substantia; non igitur genera & species sunt conceptus formalis, sed ea natura in re quæ objicitur conceptui formali. *Universale non est conceptus, sed res objecta conceptui.*

Secundò. Aristoteles docet universalia prædicari de rebus in quid, & essentialiter, ut patet ex definitione universalis, & ex definitionibus Generis & Speciei: at nisi universalia sint naturæ rerum, non possunt dici de rebus essentialiter, & in quid, ergo necesse est universalia esse naturas, quæ sunt objecta conceptuum formalium. Non enim dicitur de rebus essentialiter, nisi quod est in rebus essentialiter.

Tertiò. Conceptus formalis est solùm universalis in repræsentando, non verò in essendo, aut in prædicando. Non quod dicitur, conceptum esse signum suppositivum, quia supponitur & accipitur pro re: hoc ipsum indicat dari rem aliquam significatam per conceptum, pro qua supponit conceptus, quæ sit universalis: nam si conceptus non prædicatur de rebus, nisi quatenus supponit pro rebus, ergo res ipsæ per voces & conceptus significatæ prædicantur, quatenus vocibus & conceptibus exprimuntur. *Conceptus formalis non est universalis in essendo.*

Quartò. Scientiæ sunt de universalibus ut passim docet Aristot. in 1. Posterior. tex. 11. & 39. quia proprietates demonstrantur de universalibus, tanquam de subjecto primo: atqui proprietates non demonstrantur de conceptibus, sed de naturis rerum quibus insunt: ergo universalia sunt naturæ rerum non conceptus.

Quintò. Conceptus formalis in mente existens habet sibi respondentem in re conceptum objectivum: nam si nihil illi respondeat in objecto, non objectum concipietur, sed aliquid aliud: Si verò illi respondeat aliquid in objecto: dabitur præter conceptum formalem etiam conceptus objectivus universalis: Conceptus enim formalis est imago & repræsentatio conceptus objectivi: id enim quod in re repræsentatur per conceptum formalem, dicitur conceptus objectivus. Unde si conceptus formalis est imago naturę, dabitur in objecto natura repræsentata. Dices non est necesse naturam sub una ratione repręsentatam, esse unam in re, actu, sed tantum potentia & fundamentaliter: satis enim est objectum esse potentia tale, quale concipitur actu ab intellectu. Resp. Conceptui formali sub una ratione repræsentanti respondere in objecto rem unam, quæ non realiter sed objectivè sit una: hoc est, in ordine ad talem repræsentationem, seu ut substat tali repræsentationi. Unde potest esse *Conceptui formali in mente existenti respondet in re conceptus objectivus.*

esse in re multiplex, in seipsa, repræsentativè tamen una. Potest enim aliquid rei convenire respectivè, quod illi non convenit secundum seipsam: v. g. Quantitas palmaris secundum seipsam non est major vel minor, respectu tamen majoris dicitur minor, respectu minoris dicitur major. Quare pari ratione natura repræsentata secundum seipsam, prout est in rebus, non est una sed multiplex; respectivè tamen seu respectu repræsentationis est una, quia sub una ratione repræsentatur. Quod vero hæc unitas facit naturam intrinsecè unam in illo esse repræsentato, non tantùm extrinsecè, patebit ex sequentibus conclusionibus.

Quod est per se singulare non potest effici universale.

Unde ad primam primæ sententiæ respondetur; id quod est per se non per aliud singulare, non potest effici universale. Atqui natura à parte rei non est per se, & ex ratione sua formali singularis, sed per identitatem realem cum singularitate, non igitur ei repugnat posse concipi absque singularitate, & ex consequenti potest esse universale. Individuum verò quia per se & ex ratione sua formali non ex identificatione cum altero est singulare, non potest ullo modo effici universale.

Natura quomodo universalis & singularis?

Ad secundam. Naturam in eodem statu repugnat esse simul universalem & singularem, quia hæc duo respectu ejusdem involvunt contradictoria. Universale enim est sine singularitate, singulare verò cùm singularitate. Quare si una natura sumatur in statu quem habet à parte rei, non potest simul esse à parte rei universalis & singularis. Similiter si sumatur in statu quem habet in intellectu objectivè, non potest simul objici cum singularitate & sine singularitate. At si in diverso statu sumatur, potest eadem natura simul esse, & in rebus singularis, & in intellectu objectivè universalis. Nam sicut eidem rei secundum diversa tempora, vel loca, vel respectus, contradictoria possunt competere, ita & secundum diversos status.

Ad tertiam. Patebit ex quarta conclusione: illa enim absurda sequerentur, si natura ut est in singularibus actu, esset universalis, non autem dicimus, naturam ut abstractam à singularibus, non ut existentem in singularibus esse universalem, & ratione aptitudinis ad essendum in multis, non ratione actualis existentiæ in multis.

Natura potest abstrahi ab omni singularitate.

Dico 2. Intellectus potest naturam abstrahere ab omni singularitate; hæc conclusio est contra secundam sententiam, & probatur primo ex Aristot. qui 1. Poster. text. 39. ait, Dari naturam in Entibus talem, quæ sit præter particulares & singulares naturas, ut Trianguli naturam esse naturam præter quosdam particulares Triangulos, & numeri naturam, præter quosdam particulares numeros: Atqui natura præter singulares naturas est abstracta à singularibus. Ergo secundum Aristotelem datur præter naturas singulares natura abstracta à singularibus.

Sensus singularia, intellectus universalia cognoscit.

Idem Aristoteles in pluribus locis docet sensum in hoc differre ab intellectu, quod ille semper sit singularium, nec unquam nisi singularia cognoscat hîc & nunc: intellectus autem cognoscit universalia, abstrahendo ab hîc & nunc, quæ differentia nulla est, si universale dicatur esse singulare indeterminatè. Nam etiam sensus cognoscit singulare indeterminatè, ob distantiam vel aliam imperfectam applicationem objecti. Tunc enim non potest discernere, an hoc vel illud determinatè sit quod videt: potest etiam brutum apprehendere singulare indeterminatè & in communi, ut cum equus appetit avenam, non hanc vel illam determinatè appetit, sed quamcunque avenam singularem.

Rationibus probatur.

Secundò probatur rationibus. Prima sumitur ex convenientia rerum inter se,
1. id enim in quo res conveniunt, potest abstrahi ab eo in quo differunt. At videmus

demus res convenire in natura magis vel minus, quasdam in natura generica tantum, quasdam vero in natura specifica; in singularitate verò res penitus differre, singularitas enim dividit unam ab alia, quia enim Petrus est hic homo, ideo non est illic alius homo, ergo potest & natura generica abstrahi à speciebus, & natura specifica ab individuis, quia differentia est extra conceptum convenientiæ.

Secunda ratio sumitur ex scientiis quæ demonstrant passiones de universali, tanquam primo & per se subjecto passionum, atqui non demonstrant de natura singulari in communi, quia proprietates naturæ non conveniunt naturæ ut singulari, neque ratione singularitatis, sed secundùm se ut natura est. Ergo datur natura secundùm se abstracta ab omni singularitate, quia natura etiamsi in ea nulla concipiatur singularitas, erit subjectum & causa sufficiens suarum passionum. 2.

Tertia sumitur ex distinctione singularitatis à natura; id enim quod non est de essentia alicujus, non pertinet ad conceptum essentialem illius, & potest res illa concipi sine illo; At singularitas non est de essentia naturæ, quia natura prior est omni singularitate, prius enim est esse naturam quam hanc naturam: & potest aliquid cum altero convenire in natura, & non convenire in singularitate: Ergo potest concipi natura sine singularitate. Et confirmatur, quia si singularitas esset de essentia naturæ, non posset una natura specifica habere plura individua: quia non magis hæc quàm illa singularitas esset de essentia ipsius; ergo aut omnes singularitates simul haberet de essentia, quod est impossibile, aut si unam tantum, non posset habere nisi unum individuum. Ad hæc si natura habet plura individua, est ex se indifferens ad illa quod; autem est indifferens ad aliquid, potest concipi sine illo. 3. *Singularitas non est de essentia naturæ.*

Verum contra hanc conclusionem tria objici possunt. Primum est, quod objicit secunda sententia, quod natura etiam abstracta, sit una numero & singularis, non igitur potest abstrahi à singularitate. Respondetur naturam abstractam esse hanc singularem, non singularitate reali, sed objectiva & intentionali, quod etiam expresse concedit D. Thomas Opusc. 56. cùm ait, dictum illud Boëtii, Omne quod est, unum numero est, verificari quoque in natura universali, quæ est una numero secundum intentionem: hoc est, una in ratione objecti, & secundùm existentiam objectivam, non secundùm existentiam realem: Existentia enim est rerum singularitas, vel quid conjunctum necessariò cum singularitate. Ad illam verò instantiam secundæ sententiæ, quod natura illa, quæ substat esse objectivo in ratione naturę sit hæc numero. Respondetur non esse hanc numero nisi respectivè, hoc est respectu intellectus. Concipitur enim, ut in seipsa intrinsecè carens singularitate: Verùm hæc ratio sic concepta est quid determinatum in genere objecti respectu intellectus concipientis. Licèt in genere rei in seipsa sit indeterminata ad omnem singularitatem realem. *Natura abstracta quasi singularitate singularis.*

Objici potest 2. Si natura potest abstrahi à singularitate, posset per Dei potentiam produci absque singularitate. Deus enim potest producere quicquid non implicat contradictionem; naturam autem abstrahi à singularitate non implicat contradictionem. Ergò & produci abstractam. Deinde quicquid intellectus potest concipere, Deus potest facere, cùm eadem appareat implicatio in uno quæ in altero. Cùm igitur certum sit Deum non posse producere naturam abstractam à singularitate; consequens est, neque intellectum id concipere sine implicatione contradictionis.

Non quicquid concipitur potest effici realiter.

Respondetur negando sequelam. Est enim major ratio de effectione reali, quam de effectione intentionali; nam Ens rationis potest produci ab intellectu intentionaliter, non tamen potest produci à Deo realiter; & ratio est, quia productio realis terminatur ad existentiam realem, quæ repugnat naturæ Entis rationis; quia eo ipso esset Ens reale, non rationis. Productio verò intentionalis terminatur ad existentiam intentionalem, quæ est conveniens naturæ Entis rationis: Simili ergo modo implicat aliquid realiter existere in mundo, & non esse aliquid determinatum hoc vel illud: Idcirco implicat etiam contradictionem produci realiter aliquid non singulare: quod enim producitur, existit realiter, quod autem realiter existit, est singulare, cum sit quid determinatum & distinctum ab omni alio. Hæc autem implicatio non est in conceptione intellectus: nam hæc non terminatur ad existentiam realem, sed tantum objectivam, unde potest aliquid concipi absq; omni singularitate in genere rei, & habere solùm singularitatem objectivam, quæ etiam rebus impossibilibus convenire potest; ex quo patet posse aliquid implicare contradictionem respectu productionis, non autem respectu cognitionis, quia sicut produci & cognosci non sunt idem, ita potest aliquid repugnare uni & non alteri. Dices, etiamsi non sint idem, esse tamen similia & proportionalia. Respondeo. Non habere omnem similitudinem & proportionem, posseque aliquid repugnare uni ex propria ejus ratione quod non repugnet alteri. Patet etiam sensum illius propositionis non esse, ut quidquid possit cognosci absolutè possit etiam fieri à Deo; nam etiam impossibilia cognoscuntur quæ tamen fieri non possunt, Dices cognosci impossibilia sed cum implicatione contradictionis. Respondeo, cum implicatione contradictionis ad fieri, non ad cognosci. Sensus igitur verus est, quicquid potest cognosci tanquam factibile potest fieri à Deo.

Cur implicet universalis produci realiter?

Quod si quæras unde repugnet universale fieri & produci realiter à Deo. R. Quia productio terminantur ad existentiam, omne autem quod existit, singulare est; sicut ergo implicat existere & non esse singulare, ita implicat universale existere, universale enim non est singulare. Dices ex hoc capite solum sequitur repugnare existere universale, quod sit abstractum à singularibus, non tamen repugnabit existere, universale genericum abstractum ab esse specifico. R. 1. illud non fore universale genericum sed singulare genericum, ac proinde non fore verum genus, genus enim ut genus, est universale per abstractionem tam ab individuis quàm à speciebus, ita ut si desit alterum non sit genus, sed utraque abstractio convenit essentialiter generi, & est complementum essentiale illius: nam in abstractione ab individuis convenit in specie, & per eam constituitur in ratione universalis in communi; quatenus universale opponitur singulari. Per talem verò abstractionem hoc est à rationibus specificis, differt à specie & constituitur in ratione propria generis.

Singulare genericum repugnat existere à parte rei sine rationibus specificis.

Secundò dico etiam repugnare singulare genericum à parte rei existere sine rationibus specificis, quia nihil potest existere nisi sit determinatum in essentia: v. g. figura non posset existere nisi sit vel curva vel recta; numerus nisi sit par vel impar; animal nisi sit rationale, vel irrationale. Id enim quod existit est Ens determinatum, Entis autem determinatio pendet ab essentia & existentia, quare nisi sit determinatæ essentiæ & existentiæ, non existet. Dices id verum esse naturaliter, non verò quòd implicet contradictionem. R. Implicare contradictionem respectu existentiæ:

istentiæ: nam eo ipso quod subjicitur existentiæ, debet esse quid determinatum in essentia: omne enim quod existit, determinatum quiddam esse necesse est hîc & nunc, alioquin esset simul & indeterminatum ex suppositione, & determinatum quia existit, quæ sunt contradictoria. Nam si instes non repugnare indeterminatum existere: nam materia ex se est indeterminata ad omnes formas & subjectum ad accidentia. Resp. Id quod est indeterminatum quoad essentiam, non habens determinatam essentiam, non habet per quid determinatè existat, & sit determinatum Ens: & ideò tale implicat existere, quia quod existit, est determinatum Ens. Positâ verò determinatione in ratione Entis, non implicat esse quoad alia indeterminatum: nam hæc determinatio non tollit determinationem Entis, illa verò tollit. *Indeterminatum existere an repugnet?*

Tertiò. Objici potest. Nihil potest abstrahi à suis essentialibus; per essentialia enim est quod est, at essentia quælibet est essentialiter singularis; ergo non potest abstrahi à singularitate; minor probatur. 1. Quia quælibet essentia necessariò est singularis, & hæc numero, ita ut ne per Dei quidem potentiam possit effici aliud singulare, & aliud numero; at quod est necessarium, vel est essentiale, vel consequens ad essentiam; ergo & singularitas hoc modo erit essentialis, sive formaliter, sive consecutivè, quia etiam hoc secundo modo habebit in essentia intrinsecam determinationem ad singularitatem. Sic enim & essentiam divinam dicimus essentialiter singularem, quia est ex se non ab alio singularis, & ex se determinata ad singularitatem, cum sit Ens per essentiam non Ens ab alio. Secundò. Quia quod non est ullo modo distinctum ab alio, est idem essentialiter cum illo; indivisio enim essentialis est unitas; at essentia à parte rei nullo modo distinguitur ex natura rei à singularitate, (solum enim per rationem distinguitur) ergo à parte rei est unum & idem essentialiter cum illa.

Respondeo. Negando minorem, alioquin sequeretur omnia individua differre essentialiter, nec posse esse plura individua ejusdem speciei, quia unum quodque haberet suam essentiam, essentialiter determinatam ad diversam singularitatem. Propter quod & S. Thomas singulos Angelos censuit differre specie, quia habent essentias determinatas essentialiter ad diversas singularitates; essentiæ enim quæ fundant diversas proprietates, sunt diversæ. Ad primam probationem respondeo; id quod convenit alicui necessariò ex suppositione, non est necesse ut sit essentiale, vel ex essentia fluens; sed solùm id quod convenit necessariò absolutè, & secundum suam essetiam. Porrò esse singularem convenit essentiæ necessariò, non absolutè ut essentia est; sed ut existit, ad hoc enim ut existat, necessariò debet esse singularis, universalia enim non existunt. Absolute verò sicut non est necessarium, ut existat, quia non ex se, sed ab alio existit: ita non est necessarium ut sit singularis, sed solum ex suppositione existentiæ. Quod si dicas saltem sequi singularitatem esse essentialem existentiæ. Respondeo, Negando, singularitas enim rei actualis non est existentia, sed quid consequens existentiæ, ut suo loco docebimus. Deinde singularitas convenit etiam essentiæ non solùm existentiæ. *Singularitas non essentialis naturæ.*

Ad secundam respondeo. Dupliciter posse aliquid dici unum, vel identicè tantùm, vel etiam formaliter: identicè sunt unum, quæ in re quidem non distinguuntur; fundant tamen distinctos conceptus formales, quibus distingui possunt, sic animalitas & rationalitas, in homine sunt unum identicè tantùm quia in re non distinguuntur, possunt tamen distinctis conceptibus formalibus concipi. Unde etiam ista sunt unum in tertio, quod ex illis constituitur unum: V.G. animalitas *Singularitas cum essentia quomodo unum?*

nimalitas & rationalitas est unus homo, hoc est una res quæ dicitur homo. Formaliter verò dicuntur unum, quæ non solùm in re entitatibus non distinguuntur, sed etiam non fundant conceptus distinctos; sic definitio est idem formaliter cum definito, quia conceptus formalis definitionis est conceptus definiti. Singularitas ergo cum essentia est unum identicè tantum, non verò formaliter; quia fundant distinctos conceptus formales propter quos unum non est de essentia alterius, id enim propriè dicitur de essentia alicujus, quod est de conceptu formali illius.

Natura abstracta à singularitate est una simpliciter.

Dico tertiò. Natura abstracta per intellectum ab omni singularitate, est una & indivisa simpliciter, ita S. Thomas suprà, & communiter omnes Peripatetici; qui hunc unicum modum assignant quo natura universalis efficiatur una, nempe per abstractionem à differentiis dividentibus & multiplicantibus illam. Duo igitur ostendenda sunt, & quod iste modus sit sufficiens ad dandam naturæ unitatem simpliciter & omnimodam, secundum quam natura nullo modo sit in se intrinsecè divisa; & quod præter illum non sit alius modus.

Unitas est indivisio.

Primum sic ostendo, nam unitas secundum Aristotelem est Entis indivisio. Eo enim ipso quod aliquid non dividitur secundum aliquam rationem, est unum in illâ ratione. Et sicut per divisionem tollitur unitas, ita per indivisionem inducitur. Patet id in quantitate, quæ sola divisione desinit esse una quantitas & fit multiplex, cum vero rursum fit indivisa, fit etiam una. Porro natura dividitur dupliciter, specificè per differentiam specificam, & numericè per differentiam numericam: differentia specifica facit naturam aliam specie & essentialiter, numerica verò facit naturam aliam secundùm numerum tantùm; Ita tamen ut utraque faciat naturam aliam substantialiter, & negari possit, una est substantialiter altera: Cujus ratio hæc est; quia natura cum suis differentiis specificis & numericis, est idem substantialiter, & sic ab illis accipit, & constitutionem substantialem intrinsecam, & divisionem substantialem. Dices, quantitas non est idem cum materia, & tamen materia divisa quantitativè, est divisa substantialiter. Resp. Formaliter loquendo quantitas solùm dat divisionem quantitativam & accidentalem: quia tam ipsa & accidens, quàm partes ejus: consecutivè tamen dat etiam divisionem substantialem; quia enim materia est extensa per quantitatem, ideo sequitur quantitatem in divisione, & dividitur substantialiter ad divisionem accidentalem quantitatis; ita ut sint duæ divisiones, altera quantitatis, altera substantiæ, & duo termini divisionum, quantitas & substantia. Sunt tamen hæ divisiones sibi subordinatæ, ut una posita ponatur altera.

Divisio multiplex.

Per differentias natura est alia substantialiter.

Materia dividitur ad divisionem quantitatis.

Natura per abstractionem fit verò indivisa.

Ex qua doctrina sequuntur illa duo quæ sumpsimus probanda. Primum est, Quod si nulla adsit differentia dividens & multiplicans naturam, hoc est, nec specifica, nec numerica; natura erit intrinsecè & substantialiter indivisa, ac proinde una simpliciter. Non potest enim dici divisa; si nihil sit quod illum dividat, & multiplicet; at nihil eam potest dividere, nisi differentia specifica, vel numerica; ergo si neutra adsit, natura erit neutro modo divisa, ac proinde omnimodo indivisa. Cum igitur per abstractionem, natura abstrahatur à differentiis specificis vel numericis, consequens est per abstractionem effici naturam unam & indivisam intrinsecè, & simpliciter. Nam sicut si natura realiter spoliaretur, omnibus differentiis dividentibus, & multiplicantibus illam, tam specificis quam numericis, esset verè & realiter una: ita cum per abstractionem consideratur natura absque omni differentia; erit secundum considerationem una & indivisa.

Alterum

Alterum est non esse alium modum indivisionis, & unitatis naturæ, quia non est alius modus divisionis, nisi per differentiam specificam, aut numericam; ergo nec alius modus indivisionis, nisi per abstractionem à differentia numerica, vel specifica. Quare qui talem abstractionem negant verè fieri posse, negant consequenter naturam universalem esse & verè universalem. De tali enim unitate hic quærimus quæ faciat naturam non singularem, seu in esse illo non singulari unam; at talis unitas non est, nisi per abstractionem à differentiis singularibus; Ergo si negetur talis abstractio, verè negabitur vera unitas universalis; nam illa unitas quam ponit secunda sententia per denominationem extrinsecam ab unitate conceptus formalis & definitivi, est unitas rerum singularium; singularia enim sunt naturis divisa, & solùm definitione & conceptu formali sunt unum: universale autem in essendo est quid non singulare, unde ejus propria unitas est illa quæ convenit naturæ non singulari, ac proinde abstractæ à singularibus.

Modus unitatis non est alius, nisi per abstractionem à dividentibus.

Dices per abstractionem effici quidem naturam in se unam, sed non effici unam respectu omnium individuorum. R. Cum natura abstrahitur ab uno individuo, non abstrahitur solum à differentia unius individui, sed à differentiis omnium individuorum: quia consideratur sine differentiis quorumcunque individuorum; quo fit ut sic abstracta sit una pro omnibus individuis eo prorsus modo, ac si ab omnibus & singulis singillatim abstraheretur. Neq; enim ad hanc abstractionem opus est cognoscere singula individua, & differentias ipsorum: sed sufficit non considerare in natura ullas differentias quorumcunque individuorum. Quocirca per abstractionem natura efficitur una natura omnium individuorum; siquidem non est altera & altera, quia abstrahit à differentiis numericis facientibus illam alteram.

Natura abstracta ab uno individuo abstrahitur ab omnibus individuis.

Dices naturam abstractam à Petro non esse naturam abstractam à Paulo. Resp. Immo verò esse unam & eandem naturam: quia quæ nullo modo differunt sunt unum at istæ naturæ nullo modo differunt, quia non habent per quid differant; sunt enim abstractæ à suis differentiis numericis, per quas formaliter differunt. Sunt igitur una & eadem natura; alioqui si est altera & altera, nondum est abstracta à differentiis numericis facientibus eam alteram. Verum quidem est in Petro & Paulo esse alteram & alteram, quia identificatur differentiis individuis Petri & Pauli: at abstracta ab his differentiis desinit esse altera & altera, ac ex consequenti fit una & indivisa: sublata enim causa diversitatis, tollitur & effectus, & impossibile est esse alteram, si non adsit id quod facit alterum.

Natura abstracta ab uno individuo est eadem cum natura abstracta ab alio.

Dices si natura non possit habere, nisi unum individuum: V.G. natura Michaëlis quæ secundum D. Thomam non potest esse, nisi in individuo. Talis natura per abstractionem non erit natura una multorum. Resp. 1. id esse ex accidenti, quia non dantur illius naturæ plura individua; at si darentur, natura illa per abstractionem illam, quantum est ex se, esset una natura omnium individuorum; esset enim indifferens ad omnia individua; neque enim tunc majori abstractione opus esset, ad hoc ut esset una respectu omnium individuorum. Secundo. Respondent alii, ad hoc ut natura per abstractionem efficiatur una natura omnium individuorum, debet esse natura communicabilis & multiplicabilis; ita ut eadem abstractio in natura communicabili sufficiat ad unitatem communem multis: in natura verò incommunicabili non sufficit. Verum hæ responsiones coincidunt in unum.

Instantia de natura in uno tantum individuo existente.

Dico quartò. Intellectus per abstractionem facit naturam verè universalem; duo enim sunt de ratione universalis, unitas & ordo ad multa; atque per abstractionem

Intellectus per abstractionem facit verè universalem.

natura

natura sit, & una, & indifferens ad multa, ac proinde apta esse in multis; Ergo per abstractionem sufficienter intellectus facit naturam universalem. Minor probatur: per abstractionem enim tollitur omnis divisio naturæ per differentias; sublatis enim differentiis dividentibus, remanet natura indivisa & una. Similiter posita abstractione, sequitur ordo & aptitudo naturæ ad essendum in multis; licet enim hanc aptitudinem habeat natura à parte rei; quia revera est in multis, tamen non habet à parte rei aptitudinem, per modum unius, & cum indivisione sui, essendi in multis: est enim à parte rei in multis, sed divisa non una; per abstractionem verò habet, ut sit apta esse una in multis: unde hæc aptitudo non est realis, sed rationis, quia est fundata in abstractione, quæ fit per rationem.

Non repugnantia non habet opus ut apprehendatur.

Dices hanc aptitudinem ad multa non consequi naturam abstractam, nisi apprehendatur, cum enim sit Ens rationis, non existit, nisi apprehendatur; quare præter abstractionem requiritur alia actio intellectus ad faciendam naturam universalem. Respondeo. Hanc aptitudinem esse non non repugnantiam ad multa; non repugnantia autem cum formaliter non sit Ens, sed non Ens, non habet opus ut apprehendatur, apprehensio enim solum requiritur ad Ens rationis, quod per apprehensionem habet rationem Entis, negationes autem cum non sunt Entia, sed esse illarum sit non esse; non egent apprehensione, sed conveniunt absolutè posito fundamento.

Natura per potentiam ad multa constituitur actu universalis.

Sed objicies si natura constituitur universalis per aptitudinem ad essendum in multis, erit solum potentia non actu universalis: aptitudo enim dicit potentiam. Resp. per illam potentiam & aptitudinem ad multa naturam constitui actu universalem; quia illa potentia convenit illi actu, & sufficit ad universalitatem supposita unitate naturæ. Nam etiam potentia potest rei competere actu. Sic potentiæ animæ sunt potentiæ respectu actuum & objectorum; respectu verò subjecti, quod reddunt actu potens, sunt verè actus. Pari ergo ratione ordo potentialis ad multa, est quidem potentialis respectu actualis inexistentiæ; tamen respectu subjecti seu naturæ, est actualis; quia est actus naturæ, & facit naturam actu potentem & aptam ad multa. Distingui enim debet actus primus ab actu secundo; actus primi sunt potentiæ à quibus procedunt operationes; actus verò secundi sunt operationes. Per potentiam ergo ad multa, natura est universalis in actu primo: per actualem autem inexistentiam est in actu secundo: Constituitur autem universale per actum primum, non per secundum, uti & cæteræ res.

Natura ut actu in multis non est universalis.

Dico quintò. Natura tam ut existit actu in multis, quàm ut consideratur actu esse in multis, non est simpliciter una & universalis, sed solùm ut est abstracta à multis; Explico. Magnum est discrimen inter naturam abstractam à multis & existentem actu in multis: nam abstracta per abstractionem denudatur ab omnibus differentiis ipsam dividentibus; unde remanet omnimodo indivisa, & simpliciter una; quia non habet per quod dividatur. Unde etiam ex consequenti habet cum unitate & indivisione aptitudinem & indifferentiam ad multa, per quod completur in ratione universalis. Etenim sic abstracta non est magis hujus, quam illius individui, neque est magis determinata ad unum, quam ad alterum.

Natura in multis est divisa & multiplex.

At cùm consideratur esse actu in multis, consideratur ut identificata multis; ac proinde ut divisa in multis; unde non potest in tali statu considerari ut indivisa, sed potius ut divisa; & ex consequenti non potest esse universalis, quia sine unitate non est universalis. Nam sicut per abstractionem à multis fit indivisa, ita per conjun-

ctionem in multis, fit divisa, & perdit unitatem & indivisionem, quam habuit ex abstractione. Exemplum est in quantitate: hæc enim antequam dividatur in multa, manet una & indivisa quantitas, & habet aptitudinem ut dividatur. Quando verò actu dividitur perdit indivisionem & unitatem, & ex una quantitate fiunt multæ quantitates. Pari igitur ratione natura ante omnem divisionem, per differentias singulares, à quibus abstrahit, est indivisa & una, & habet cum unitate & indivisione, aptitudinem tum ad essendum in multis, tum ut dividatur in multa: unde in statu abstractionis nihil illi deest ad universalitatem. Cùm verò consideratur in multis: eo ipso consideratur, ut multiplicata & divisa, siquidem est in multis per identificationem cum multis, ex qua identificatione habet multiplicari & dividi. Quod enim identificatur multis, fit multiplex, unde natura in hoc statu non potest dici indivisa & una simpliciter, ac proinde nec universalis.

Natura in diverso statu una & multiplex.

At objicies, potest natura simul esse una & multiplex, una per abstractionem; multiplex prout est in multis. Resp. In diverso statu posse ista simul competere eidem naturæ, nam prout est in intellectu, est abstracta & una, prout est in re, est multiplex, non una. At in eodem statu non possunt ista duo simul convenire naturæ, cùm sint contraria & unum tollat aliud, verbi gratiâ, natura ut est in intellectu objectivè non potest simul esse abstracta à multis, & conjuncta cum multis, nec per abstractionem indivisa, per conjunctionem divisa: abstractio enim, cùm est, tollit conjunctionem, & conjunctio abstractionem, neque possibile est eandem naturam per intellectum simul conjungi & non conjungi, abstrahi & non abstrahi, unde cùm hi actus fiant ab intellectu, non fiunt simul, sed successivè. Similiter à parte rei non potest natura simul esse realiter divisa in multis, & realiter indivisa. Cùm igitur de ratione universalis sit, ut naturæ in eodem statu conveniat unitas & ordo ad multa: ordo autem actualis inexistentiæ in multis non potest convenire naturæ in eodem statu in quo natura est una, hoc est, in statu abstractionis, per intellectū: sequitur, hunc ordinem non posse constituere naturam universalem. Nam si sit realis inexistentia in multis, convenit naturæ in alio statu, quem habet extra intellectum à parte rei, & convenit naturæ divisæ, non indivisæ. Si verò sit existentia in multis per considerationem intellectus, ea consideratio repugnat directè cùm abstractione: abstractio enim est consideratio sine multis, hæc verò est consideratio cum multis. Conjungi autem & sejungi à multis per considerationem, sunt contraria: ex quo patet naturam non fieri universalem, nisi per aptitudinem ad multa; quia hic solum ordo ad multa convenit naturæ abstractæ, & salva ejus abstractione & unitate. Alius verò ille ordo actualis inexistentiæ in multis, destruit, tum abstractionem naturæ, tum unitatem. Et proculdubio hæc est sententia Aristotelis & Peripateticorum, qui omnes docent, naturam fieri universalem per abstractionem à multis, non per conjunctionem cum multis, ac proinde, cùm ordinem ad multa tribuunt universali, illum solum tribuunt: qui convenit naturæ, ut est abstracta à multis, non verò ut est conjuncta multis; talis autem ordo est aptitudinalis, non actualis: nam ordo actualis tollit & abstractionem & unitatem naturæ, quæ in abstractione fundatur: ordo autem qui tollit unitatem universalis tollit essentiam universalis; quod autem tollit essentiam, non constituit essentiam; & hæc est à priori ratio hujus sententiæ & nostræ conclusionis.

Non potest simul natura esse abstracta à multis, & conjuncta multis.

Alia rationis: Multa ut multa essent unum.

Potest autem eadem conclusio confirmari aliis quoque efficacibus argumentis, 1. Si natura in Petro & Paulo esset una sive in re, sive per intellectum, seque-

retur

retur Petrum & Paulum esse unum & indivisum substantialiter, & esse consubstantialem alteri; at hoc est falsum, quia Petrus & Paulus habent naturas divisas, quarum una non est altera: ergo non possunt concipi habere naturam indivisam. Divisum enim, quâ divisum non potest concipi indivisum & unum: at natura quatenus est in Petro est divisa, non potest igitur concipi indivisa: sed si concipitur indivisa, concipitur ut abstrahit à Petro & Paulo, & est extra Petrum & Paulum per abstractionem. Dices Petrum & Paulum non esse unum à parte rei; sed per intellectum. Contra, ne intellectus quidem potest concipere unum quatenus est multiplex; at natura ut est in Petro & Paulo est multiplex, ergo ut est in Petro & Paulo, non potest concipi ut una.

2\. *Universalia essent monstra.* Secundo. Quando intellectus res diversas concipit ut unum quid & indivisum, dicitur facere monstrum, ut patet in hircocervo, ex duabus enim essentiis diversis hirci & cervi, facit unam essentiam hircocervi: atqui similiter duæ naturæ Petri & Pauli sunt in re diversæ, ita ut una non sit altera: ergo si illas concipit esse unam naturam & essentiam, facit monstrum, quia duo diversa substantialiter facit unam substantiam. Etenim cum intellectus fingit hircocervum, non mutat à parte rei naturam Hirci & Cervi, sed tantum mutat objectivè, concipiendo rem ex hirco & cervo compositam eâque ratione dicitur fingere monstrum.

Dices tunc fingi monstrum quando uniuntur in unum res incompossibiles. Contra, sicut unio duarum specierum in unam speciem est impossibilis, ita & unio duarum substantiarum in unam substantiam est impossibilis; natura autem in Petro & Paulo quatenus sunt in Petro & Paulo, sunt duæ substantiæ diversæ. Ergo illarum unio in unam substantiam manente illarum divisione, est impossibilis, ac proinde verum monstrum.

3\. *Esset homo alius quàm revera sit.* Tertio. Si natura ut est in Petro & Paulo, fieret una per intellectum, sequeretur Petrum alium esse hominem factum per intellectum, quàm revera sit à parte rei: nam à parte rei Petrus est homo non identificatus Paulo, per intellectum verò fieret homo identificatus Paulo, ac proinde alius homo: nam homo identificatus Petro, per illam identificationem, cum differentia substantiali Petri constituitur alius homo substantialiter.

Prædicaretur nova substantia de Petro. Deinde natura identificata substantialiter alicui, est diversa substantialiter à natura non identificata, quia in sua substantia continet id cui identificatur, quod natura non identificata non continet. Unde fieret ut per conceptum intellectus, quo concipit naturam identificatam Petro & Paulo, esse unam, Petro accederet nova substantia, quam ante non habebat. Nam ante habebat substantiam nulli alteri substantiæ identificatam; per conceptum verò habet suam substantiam identificatam substantiæ Pauli, & factam substantiam Pauli.

Petrus per prædicationem acquireret substantiam bovis. Similiter cùm Petrum concipit esse unum animal cum bove, faceret hoc conceptu Petrum acquirere substantiam bovis, & esse idem substantialiter cum bove, & habere substantiam bovinam, quæ omnia sunt manifestè absurda. Ex quibus patet naturam Petri & Pauli non posse effici per intellectum unam, ut est in Petro & Paulo, sed tantum ut est abstracta à differentiis Petri & Pauli, ac proinde solùm ut abstracta est, esse universalem, non verò ut est vel concipitur existens in individuis.

Natura universalis quomodo est una in multis? Sed objicies, verissimè dicitur naturam universalem esse unam in multis, ita enim & Aristoteles, & omnes loquuntur, ergo ut existit in multis est una & universa-

versalis. Respondeo, naturam dici quidem unam in multis, sed materialiter non formaliter, non enim quatenus est in multis est una, quia ut est in multis est multiplex & divisa; neque quatenus est una, est in multis, quia est una per abstractionem à multis: quatenus autem abstrahitur à multis, non est in multis, sed extra multa. Solum igitur materialiter est verum, illam quæ est in multis, prout abstrahitur à multis esse unam; & illam quæ per abstractionem à multis est una, esse quoque in multis: ita tamen ut essendo in multis desinat esse abstracta & una.

Deinde natura existens in multis est una, sed fundamentaliter tantum, & in potentia, quia habet fundamentum, ut possit per abstractionem concipi & fieri una. Denique est una in multis sed unitate extrinseca, non intrinseca: nam intrinsecè est divisa, & multiplex in multis: extrinsecè verò per denominationem à conceptu formali est una secundum definitionem, quia omnibus illis naturis una definitio naturæ competit.

Quanquam hæ omnes unitates non sufficiunt ad unitatem universalis. Nam universale debet esse unum formaliter, quatenus non habet ordinem ad multa; debet etiam esse unum non fundamentaliter, & in potentia, sed in actu. Denique debet esse unum intrinsecè non extrinsecè, quia si sit intrinsecè divisum non erit una natura, sed plures naturæ singulares; de ratione autem universalis in essendo est esse naturam non singularem & indifferentem ad omnia singularia.

Ex dictis facilè solvuntur argumenta, quibus naturæ universales impugnantur. *Solvuntur argumenta in contrarium.* Primum est. Intellectus non potest efficere naturam ad id aptam quod ei repugnat, verbi gratiâ, non potest efficere naturam hominis aptam ad ridendum, nec naturam asini aptam ad ridendum, quia hæ proprietates his naturis repugnant, nec *Primum.* potest intellectus mutare naturas rerum, nec facere, ut quod secundum naturam repugnat, non repugnet. Atqui naturæ quæ est in Petro repugnat omnis alia singularitas, præter singularitatem Petri; ergo non potest intellectus facere naturam illam aptam & indifferentem ad omnem singularitatem. Minor patet, id enim maximè repugnat naturæ, quod ei ne per Dei quidem potentiam potest convenire: at ne per Dei quidem potentiam potest natura Petri esse natura alterius, quàm Petri, neque alia substantialiter quam sit, neque Petrus potest effici Paulus; ergo naturæ Petri repugnat omnis alia singularitas.

Solvitur; naturæ quæ est in Petro repugnare omnem aliam singularitatem, non per se, & ex ratione formali naturæ, sed ex accidenti, propter identificationem cum differentia individuali Petri, quare solum ex suppositione talis identificationis, non potest illi advenire nova singularitas. Quia igitur per abstractionem, tolli potest hæc identificatio, & potest concipi natura absque hac identificatione, ideo potest etiam concipi absque repugnantia ad omnem aliam singularitatem. *Naturæ quæ est in Petro, quomodo repugnat omnis alia singularitas.*

Secundum est. Quælibet natura ex sua essentia est singularis, omni enim alio *Secundum.* ablato & relicta sola natura, erit natura illa indivisa in se, & divisa à quocunq; alio, quod est esse unam numero & singularem, ergo non potest per intellectum abstrahi à singularitate. Respond. Naturam non ex sua essentia formaliter esse singularem, sed ex identitate cum differentia singulari. Quare sicut potest abstrahi à differentia, ita & à singularitate. Porrò etsi cum concipitur natura abstracta ab omni existentia & singularitate, quam habet in rebus, concipitur, ut universalis: quia tamen sic concepta habet existentiam objectivam & intentionalem, ideo habet etiam singularitatem quandam objectivam, ratione cujus est una objectivè, & *Natura singularis est non ex sua essentia sed ex identitate cum singularitate.*

in illo

in illo esse objectivo indivisa in se, & divisa à quocunque alio. Verum hæc singularitas objectiva non impedit abstractionem à singularitate reali.

Tertium.

Tertium. Natura abstracta vel est eadem cum natura singulari vel diversa; non eadem, quia natura identificata substantiæ Petri differt substantialiter à natura non identificata. Et sicut natura Petri, quia est identificata substantiæ Petri, differt substantialiter à natura Pauli, quæ est identificata substantiæ Pauli: Ita & hic propter identificationem substantialem, differt substantialiter à natura non identificata. Non est etiam diversa, quia illa ipsa quæ est identificata, concipitur non identificata, alioqui hic homo non esset homo, nec essentia abstraheretur à Petro, sed potius non essentia.

Natura abstracta quomodo eadem cum singulari & non eadem.

Solvitur; Naturam Petri sumptam formaliter ut natura est, & secundum rationem formalem naturæ esse eandem cum natura abstracta, non esse verò eandem, si sumatur cum identificatione cum Petro. Eadem enim formaliter natura est, quæ concipitur sub identificatione, & sine identificatione.

Quartum.

Quartum. Si una esset natura multorum, sequeretur illa multa non esse à se naturis divisa, sed esse sibi identificata: essent etiam omnes propositiones essentiales falsæ; falsum enim est Petrum esse hominem identificatum Paulo, aut esse animal identificatum bovi. Respondeo. Hæc & similia rectè probant nostram quintam conclusionem: non enim dicimus naturam esse unam in Petro & Paulo existentem, sed abstractam à Petro & Paulo.

Quintum.

Quintum. Si natura per abstractionem efficeretur universalis, sequeretur naturam leonum, ut per imaginem pictam repræsentatur in abstracto, esse naturam universalem, & sic per picturam fieret universale. Nam sicut natura per conceptum formalem repræsentata indeterminatè, fit per talem repræsentationem universalis. Ita & natura leonis repræsentata indeterminatè in abstracto per imaginem pictam, fit universalis: non enim repræsentatur per imaginem hic vel ille leo determinatè, sed leo absolutè. Neque dici potest leonis essentiam non repræsentari, in imagine picta, sed accidentia: nam etiam in conceptu formali non repræsentatur essentia secundum se, sed ut substans accidentibus, deinde illa ipsa accidentia leonis repræsentantur in abstracto, ut in universali, ergo saltem illa accidentia, ut sic repræsentata, erunt universale in essendo. Quod si dicas imaginem leonis esse universalem tantum in repræsentando, quia omnes leones repræsentat, non autem in essendo, quia non est essentia omnium leonum. Contra, nos non loquimur de imagine repræsentante, quam certum est esse universalem in repræsentando non in essendo, sicut & conceptus formalis qui est imago quædam in mente, non est universalis, nisi in repræsentando: sed loquimur de re repræsentata, quæ quia repræsentatur in abstracto (sicut & natura in intellectu) debet esse universalis in essendo: natura enim abstracta à singularibus est universalis in essendo.

Pictura singulare indeterminatum repræsentat non universale.

Solvitur. Natura repræsentata per imaginem pictam, repræsentatur tanquam singularitas indeterminatè, non verè tanquam universalis & abstracta ab omni singularitate: hoc enim modo repræsentatur solum in intellectu, & ideo solum ex repræsentatione intellectuali est universalis, non verò ex repræsentatione picturæ. Repræsentatio enim imaginis pictæ, funditur in ejus similitudine cum leonibus veris; at dubium non est, similitudinem illam esse rei singularis, & terminari ad rem singularem, licet sub ratione singulari indeterminata: intellectus verò abstrahit naturam ab omni singularitate: unde intellectus non pictor facit naturã universalem.

QUÆST.

QUÆSTIO V.

Quæ & qualis sit unitas naturæ universalis?

Dico primò. Naturam universalem necessariò esse unam; Patet id ex definitione universalis, quod est unum respectu multorum; non enim multa in multis sed unum in multis dicitur universale. Quare non sufficit ad rationem universalis ordo ad multa, sed requiritur ordo unius ad multa. Ut si sit ordo multorum ad multa non facit rem esse universalem: nam naturæ à parte rei sunt multæ in multis, neque tamen idcirco sunt Uuniversales. Hanc unitatem expressit Aristot. definiens universale esse id, quod est aptum esse in multis, vel dici de multis, in singulari non in plurali. *Natura universalis necessariò una.*

Dico secundò. Naturam universalem esse unam objectivè & intrinsecè, non verò solùm per denominationem extrinsecam ab unitate conceptus formalis. Ratio est, quia est una per abstractionem ab omnibus differentiis singularibus, & per carentiam eorum omnium quæ illam dividere possint: ergò est intrinsecè una & indivisa, quia nihil habet per quod intrinsecè dividatur; & sicut si natura realiter existeret sine differentiis individualibus, esset intrinsecè una & indivisa, ita & intellectu, cùm fuerit spoliata per abstractionem omnibus differentiis illam dividentibus, erit intrinsecè una. Deinde si natura esset intrinsecè divisa & multiplex per differentias, & solùm extrinsecè secundùm conceptum una, essent plures naturæ singulares similes, secundùm unam rationem & definitionem conceptæ, non autem esset natura non singularis, quod requiritur ad rationem universalis in essendo. Unde etiam sequeretur naturam esse universalem extrinsecè, & secundùm esse extrinsecum quod habet in mente, intrinsecè autem non esse universalem, sed multas singulares. *Natura universalis una intrinsecè.*

Dico tertiò. Unitatem naturæ universalis esse unitatem communem, secundùm quam natura non solùm in seipsa est una, sed etiam est una respectu multorum, quæ dicitur unitas communitatis. Explico. Natura tripliciter potest considerari. 1. secundùm se & sua prædicata essentialia. 2. ut est natura hujus individui particularis 3. ut est natura communis omnibus individuis. In hoc triplici statu triplex quoq; convenit unitas naturæ. Nam natura secundùm se est una unitate formali seu essentiali; & abstrahit ab unitate universali & particulari; quia natura secundùm se tantum dicit sua essentialia, & unitatem in essentialibus; & quia nec universalitas, nec particularitas est de essentia naturæ, ideò natura secundùm se sicut abstrahit ab universalitate & particularitate, ita & ab unitate universali & particulari, verùmque est quod sanctus Thomas, & communiter Doctores dicunt, naturam secundùm se nec esse universalem nec particularem, sed tantum naturam sub ratione naturæ. Quod si dicas naturam secundùm se necessariò esse abstractam à singularibus; eo enim ipso quod secundùm se consideratur, non consideratur ut est in singularibus: natura autem abstracta à singularibus est universalis. Respond. Naturam secundùm se esse universalem consecutivè, quia consequi- *Unitas universalis est unitas communis.* *Natura secundùm se nec universalis, nec singularis.*

tur ad eam universalitas, non verò formaliter, quia in sua ratione formali non includit universalitatem, universalitas enim non est de essentia naturæ.

Natura ut existit in singularibus.

Si verò consideretur natura ut est particularis hujus vel illius individui, sic est una unitate numericâ & singulari, quam habet à differentia numerica per quam constituitur in ratione individuali. Denique, si natura consideratur, ut est communis omnibus individuis, sic illi convenit unitas communitatis, quam acquirit natura per abstractionem: per abstractionem enim redditur indifferens ad multa, & communis multis. Differt autem hæc unitas ab unitate formali, quia unitas formalis est unitas naturæ, ut natura est; unitas verò communis convenit naturæ ut abstracta est: quare unitas communis includit unitatem formalem, & addit illi respectum ad multa, ita ut natura, quæ est in se una formaliter, sit etiam una formaliter respectu multorum. Quare eadem est unitas formalis & unitas communis, fit enim communis, cùm sumitur respectu multorum.

Natura ut existit in intellectu.

Unitas formalis, & universalis differunt.

Natura universalis est una univocè.

Analogum non est verè universale.

Dico quartò. Natura universalis est una univocè. Ratio est, quia est una per abstractionem à differentiis singularibus. At natura quæ præscindi potest à differentiis singularibus, est univoca: quia non habet per quid diversificetur, cùm tota diversificatio naturæ sit à differentiis. Ex quo patet, analogum non esse verè & propriè universale: quia non potest perfectè præscindi à differentiis inferiorum, sed solum sicut confusum ab expresso, ut suo loco dicetur. Quocirca & Aristoteles 3. Metaph. text. 10. negat ens esse genus, quia non potest præscindi perfectè à differentiis, involvitur enim in suis differentiis, & 4. Metaph. t. 2. ait. Ens non esse univocum, sed analogum, nec significare unam naturam, sed tantum ab uno vel ad unum. In 5. etiam Metaph. text. 12. distinguit unum analogicè ab uno genere vel specie, alia, inquit, numero, alia specie, alia genere, alia analogiâ unum sunt, ibiq; hæc omnia distinctis definitionibus definit, additque ea quæ unum sunt analogia, non omnia esse unum genere. In primo verò poster. text. 25. Oportet, inquit universale aliquid unum, & idem esse in pluribus non æquivocè. Ubi nomine æquivoci more solito etiam analoga comprehendit. Nihilominus latè sumendo nomen generis & speciei, potest ob similitudinem quandam nomen generis & speciei analogis quoque applicari. Et sic Aristot. 4. Metaph. t 2. Enti assignat species & specierum species.

QUÆSTIO VI.

Qualem ordinem ad multa dicat natura universalis.

ARistoteles in definitione universalis, ordinem ad multa exponit per aptitudinem ad essendum in multis & prædicandum de multis 7. Metaph. text. 45. hoc inquit, dicitur universale, quod pluribus naturâ aptum inesse, & 1. Peri. c. 5. Dico autem universale, quod in pluribus prædicari natum est, nam etiam si 1. de part. c. 4. dicat universale id quod inest multis & 1. poster. text. 26. ait esse unum in pluribus: tamen non ait esse actu in pluribus, sed exponendus est secundum aptitudinem, uti seipsum exponit in definitionibus universalis, quas in professo tradidit.

Dico

Dico igitur 1. de ratione universalis esse ordinem ad multa, ita ut nullum detur universale absolutum, sed tantum respectivum. Est contra quosdam recentiores, qui distinguunt universale in absolutum & relativum, ita ut utrunq; sit formaliter universale. Absolutum dicunt esse naturam abstractam, ad quam consequitur unitas & aptitudo ad multa, tanquam proprietates: essentiam verò universalem consistere in illa constitutione naturæ, secundùm quam est in se disposita proximè ut referatur ad multa; quare antequam referatur ad multa, esse universalem. Quod explicant primò similitudine individui. Individuum enim seu singulare opponitur universali, sicut ergo individuum constituitur in ratione individuali per differentiam individualem, ad quam consequitur unitas individualis & aptitudo ad prædicandum de uno solo; ita ut, unitas & aptitudo non constituat rationem formalem individui, sed consequenter ad rationem individui; ita ut universale prius constituitur per abstractionem in ratione universalis, tum consequuntur unitas & aptitudo ad multa per modum proprietatum. Secundò. Exemplo Idearum: si enim Ideæ Platonicæ quæ secundùm Platonem sunt naturæ universales, essent actu subsistentes, essent proculdubio universalia absoluta.

Ordo ad multa est de ratione universalis.

Opinio asserens universale absolutum.

Verum hi Autores si loquantur de universali fundamentaliter, verum dicunt: natura enim absoluta est fundamentum universalitatis. At si loquamur de universali formaliter, non sunt admittendi.

Refellitur.

Primò. Quia Aristoteles nullum aliud universale agnovit nisi respectivum, siquidem illud definit per ordinem ad multa. Vocat quidem sæpè naturas absolutas universalia, ut cùm ait de universalibus esse scientiam; de naturis enim absolutis, non de universalitate est scientia: Tamen naturas absolutas idcirco vocat universalia, quia sunt communes & dicunt ordinem ad multa. Tùm, quia secundùm definitionem universalis à se traditam vocat eas universales; Tum, quia cùm probat aliquid esse universale, probat ex ordine ad multa, ut 7. Metaphys. text. 45. hoc enim, inquit, dicitur universale quod pluribus naturâ aptum est inesse.

1. Absolutum universale Arist. non agnovit.

Secundò. Ratione; quia nihil dicitur universale nisi respectu multorum. Qualemcunque enim dispositionem res in se habeat, nisi cognoscatur in ordine ad multa, non cognoscetur ut universalis. Nam etiam de natura illa absoluta si quæratur, quare sit universalis, non aliter responderi poterit, nisi quia est apta esse in multis. Neque dici potest hanc rationem esse à posteriori, à priori enim nulla alia dari potest. Nam si dicas naturam illam absolutam, quia est abstracta, esse formaliter universalem, & per abstractionem constitui in ratione formali universalis absoluti: contra; quia abstractio solùm facit formaliter naturam non singularem, non verò positivè universalem: abstrahi enim est concipi sine singularitate, & effectus formalis ipsius adæquatus, est facere naturam non singularem. Porrò universalitas non est formaliter negatio singularitatis, hoc enim hucusque nullus asseruit, cùm sit contra communem notionem de universali.

2. Universale non dicitur nisi respectu multorum.

Natura quare universalis.

Abstractio formaliter facit naturam non singularem.

Tertiò, nulla est ratio, propter quam natura absoluta dici debeat universalis formaliter, secundum esse absolutum. An quia denominatur universalis? At hæc denominatio non fit nisi ab universalitate respectiva, eo modo quo subjectum denominatur à forma accidentali, verbi gratiâ Paries denominatur albus ab albedine, similis à similitudine. An quia est talis in se, ut ei ordo ad multa necessariò competat? at hoc est esse fundamentum universalitatis. Fundamentum enim relationis

3. Natura absoluta est solùm fundamentaliter universalis.

relationis est illud ad quod necessariò consequitur relatio. V. G. albedo ita afficit subjectum, ut ei necessariò competat similitudo: num igitur propterea albedo dici debet similitudo formaliter, aut similitudo absoluta? Num etiam similitudo formaliter distingui debet in absolutam & relativam? An non eo ipso, quod aliquid est dispositio ad aliquam formam, dici non potest ipsa forma, sed quid disponens ad formam? Quocirca & abstractio cùm sit dispositio ad universalitatem, non poterit dici universalitas formaliter, sed tantum fundamentaliter.

Neque obstat illa similitudo individui: individui enim ratio est absoluta; universalis verò ratio est respectiva; opponiturque individuum universali sicut absolutum respectivo. Vnde non sequitur, si absolutum constituatur in suo esse per differentiam absolutam; etiam respectivum per differentiam absolutam constitui debere. Id enim ratio oppositionis non exposcit, sed tantum, ut per differentiam oppositam constituantur: differentia autem respectiva est opposita differentiæ absolutæ. Deinde per abstractionem universale solum opponitur singulari, ut non singulare singulari. Quæ oppositio non est formaliter in universalitate, sed in non singularitate: In universalitate autem opponetur singulari, quatenus universale respicit multa, singulare verò respicit unum tantum. Quod verò ad Ideas attinet, eæ si essent, secundùm esse absolutum essent universales, fundamentaliter; secundùm verò ordinem ad multa, essent universales formaliter; ex quibus patet illud universale absolutum tantum esse fundamentaliter universale, & ita prorsus se habere ad universalitatem, sicut albedo se habet ad similitudinem, uti dictum est.

Quinam ordo ad multa constituat naturam universalem?

Dico secundò. Non quivis ordo ad multa, sed solùm is qui fundatus est in unitate naturæ, constituit naturam universalem. non enim ordo multorum ad multa, sed unius ad multa est universalis. Vnde Arist. passim vocat universale unum in multis. Vnitas autem in qua fundatur ordo universalis, est unitas communis orta ex abstractione, ut patet ex præcedenti quæstione. Porro vnitas naturæ ita requiritur ad hunc ordinem, ut necessariò simul esse debeat cum ordine. Cum enim sit fundamentum ordinis universalis, sublato fundamento non potest esse ordo; quare necesse est ut unum manens unum dicat ordinem ad multa. Quod dico propter quædam prædicata, quæ conveniunt sudjectis, non in sensu composito, sed diviso; ut cum dicimus cæcum videre; cæcus enim manens cæcus non videt, sed videndo desinit esse cæcus. Non ita in universali dicimus, unum habere ordinem ad multa, necesse enim est, ut unum manens unum, dicat ordinem ad multa; quia unitas ut dictum est, est fundamentum ordinis; quare ordo manere non potest, nisi maneat ipsius fundamentum, quod est unitas cum abstractione: requiriturque ut unum quatenus unum dicat ordinem ad multa.

Vnum refertur ad multa manens unum.

Ordo ad multa aptitudinalis est de ratione universalis.

Dico tertiò. Ordo ad multa non actualis, sed aptitudinalis, constituit rationem universalis: nam ordo actualis inexistentiæ tollit & destruit rationem propriam universalis, quæ in abstractione & unitate consistit, ut quæst. 4. declaratum. Deinde ordo aptitudinalis convenit naturæ abstractæ & indivisæ: actualis verò convenit naturæ contractæ & divisæ, ac proinde naturæ non universali.

Terminus ordinis universalis.

Dico quartò. Terminus, quem hic ordo respicit, est esse in multis, & dici de multis, est enim aptitudo ad essendum & prædicandum de multis. Sunt autem hi termini sibi subordinati, dici enim sequitur ad esse, & dici de multis ad esse in multis. Porro explicandum est, quid sit esse in multis, & quomodo distinguatur à dici de multis?

Quantum

Quantum ad primum. Naturam esse in multis est esse per identitatem in illis. Neque enim natura à parte rei distinguitur ab inferioribus, ut suprà ostensum est: neque res distingui potest à suâ essentiâ, cum per essentiam sit id quod est, ut in eo in quo distingueretur ab essentia, non esset essentialiter talis. Ex quo infero, naturam ita esse in multis, ut fiat multa, & multiplicetur substantialiter in illis. Quod enim est idem cum multis, quatenus multa sunt, necessariò est multiplex, quia ejus substantia est multorum, cum quibus est idem substantialiter. Deinde, esse in multis, est dividi in multa: quia enim natura idem cum multis, multa autem ut multa sunt à se divisa, sequitur, quod esse in multis, sit dividi in multa. Fit autem hæc divisio per differentias, sive specificas, sive numericas; quæ cum identificentur naturæ, faciunt eam substantialiter divisam & differentem. Ex quo sequitur naturam eo ipso quod est in multis, esse divisam substantialiter, & amittere omnem indivisionem, sicut & quantitas, cum actu dividitur, desinit esse una. Nam licèt quantitas sit una, cùm fit divisio, quia nisi esset una non posset dividi, & necesse sit præsupponi unitatem quantitatis, ut ab ea incipiat divisio: tamen in ipsa divisione desinit esse una.

Natura est in multis per identitatem.

Naturam esse in multis est dividi & multiplicari.

Quantum ad secundum. Quidam pro eodem habent, naturam esse in multis, & dici de multis: non enim inquiunt est in multis, nisi per prædicationem. Nam licèt sine prædicatione sit in multis multiplex, tamen non potest esse una in multis, nisi per prædicationem, vel in ordine ad prædicationem. Oppositum tamen verius est ista duo esse formaliter distincta: nam natura est in multis, per identitatem, & per contractionem, per differentias specificas, vel numericas: in identificatione autem, & contractione non involvitur prædicatio: prædicatio enim consistit in affirmatione unius de altero.

Naturam esse in multis non est prædicari de multis.

Quod si quæras. An universale manens abstractum & universale, prædicetur de multis. Respondeo, præsupponitur quidem universale formaliter, prædicationi, & est id quod assumitur ad prædicationem: per actum tamen prædicationis contrahitur ad subjectum. Ac proinde fit ex abstracto contractum, ex universali particulare. Nam sicut natura humana, cùm actu est in Petro, fit singularis: ita cùm tribuitur Petro, restringitur ad singularitatem Petri. Unde terminus homo secundum se quidem est universalis, tamen per prædicationem conjunctus cum Petro, fit singularis, ita ut ipsum prædicari sit singularizari.

Universale per actum prædicationis fit particulare.

Dico quintò. Ordo ad multa seu aptitudo illa naturæ universalis non est quid reale, sed rationis. Ratio est quia ordo universalis fundatur in unitate naturæ universalis: est enim ordo unius ad multa, seu ordo cum unitate & indivisione naturæ ad essendum in multis: atqui unitas naturæ universalis, non est quid reale, sed rationis: ergo nec ordo in eo fundatus, neque enim Ens rationis potest fundare Ens reale, hoc enim excedit virtutem ipsius, fundare & causare majus & perfectius ens quam sit ipsum. Unde patet quod licèt ordo multorum ad multa, seu ordo naturæ divisæ sit quid reale, & inveniatur à parte rei: tamen ordo unius ad multa cum unitate & indivisione naturæ, non est quid reale sed rationis.

Ordo naturæ Universalis ad multa non est realis.

Dico sexto. Aptitudo naturæ universalis non est quid positivum, sed negatio repugnantiæ. Est contra quosdam, qui dicunt, hanc aptitudinem esse relationem ad multa, relatio autem est quid positivum: Nos verò dicimus, relationem illam esse quid consequens naturam universalem per modum proprietatis, non autem constituere formaliter rationem universalis. Ratio est, quia per solam aptitudinem

Aptitudo naturæ Universalis non est quid positivum.

 negativam

negativam, hoc est, per non repugnantiam intelligitur sufficienter natura esse apta in multis; quia non habet repugnantiam ad essendum in multis, & quia hæc aptitudo est prior aptitudine positiva, cum sit fundamentum ipsius, ideo potius aptitudo negativa quam positiva constituit rationem formalem universalis.

Etiam negatio potest concipi respectu multorum.

At inquies non posse concipi aptitudinem ad multa, nisi relativè, hoc est respectu multorum, relatio autem est quid positivum. Respondeo etiam negationem posse concipi respectu multorum: si illa negatio sit negatio multorum: tunc autem concipitur relativè, non per positivam relationem ad multa, sed per negationem relationis ad multa. Non repugnantia enim ad multa est negatio relationis repugnantiæ ad multa. Unde includit relationem negatam, non affirmatam.

Aptitudo naturæ concipitur tam positivè quàm negativè.

Dices, talem esse aptitudinem naturæ, qualem facit intellectus; at intellectus dum concipit naturam aptam ad multa, concipit illam cum relatione positiva ad multa. Ergo aptitudo naturæ est positiva. Resp. Utroque modo concipi aptitudinem naturæ ab intellectu tam positivè quam negativè: sed primo modo concipi aptitudinem accidentalem, & consequentem ad naturam universalis, secundo vero modo essentialem, & constituentem rationem formalem universalis.

Ex quibus patet, omnia tria quæ concurrunt ad constituendum universale, esse negativa. Nam abstractio dicit negationem singularium. Unitas naturæ dicit negationem divisionis. Ordo ad multa dicit non repugnantiam ad multa. Cum quatriplici negatione sufficienter concipitur natura esse universalis.

QUÆSTIO VII.

An omnis natura possit effici ab intellectu universalis?

Natura divina non potest effici universalis.

HÆc quæstio ex dictis resolvi potest. Cum enim natura fiat universalis per abstractionem: illa solum natura effici non poterit universalis, quæ abstrahi à singularitate non potest. Talis est natura divina, quæ cum essentialiter sit singularis, non potest secundum essentiam perfectè concipi, nisi concipiatur singularis. Potest quidem in confuso concipi non concepta singularitate expressè, sicut & Analogum confuse conceptum abstrahit ab expressis rationibus analogatorum: at si perfectè concipiatur secundum essentiæ rationem, & secundum ea omnia quæ illi essentialiter conveniunt, non potest concipi sine singularitate, quæ est de essentia divinæ naturæ.

Duplex modus concipiendi divina attributa.

Dices posse in Deo unum attributum concipi & præscindi ab altero, ut intellectum à voluntate, ergo poterit etiam natura divina concipi sine singularitate. Respondeo. Attributa divina dupliciter posse concipi sine singularitate vel secundum rationem transcendentalem communem Deo & creaturis & abstrahentem ab esse creato; vel secundum rationem esse divini quam habent in Deo. Primo ergò modo potest unum attributum concipi sine alio, sed tunc concipietur secundum illud esse specificum divinum, secundum quod est in Deo. Nam esse divinum est esse per essentiam. Ita ut intellectus divinus per suam essentiam sit voluntas, & alia omnia attributa: & unumquodque attributum sit de essentia omnium, & omnia de essentia unius, hoc enim requirit ratio entis per essentiam ut ex ratione sua

formali

formali sit omnia. Alioqui si non ex se sit omnia, erit omnia ab alio. Quocirca natura Divina, si concipiatur à Divina, non potest sine singularitate concipi, nisi secundum rationem naturæ transcendentalem ut abstrahit à creata & increata. Vel secundum analogiam ad creaturas, in quibus natura & singularitas sunt distincta.

Quod si instes animal in homine licèt sit idem cum rationali, posse tamen abstrahi à rationali: Ergo & hic. Respondeo esse disparem rationem. Nam animal ex ratione sua formali non est rationale, nec involvit in suo conceptu formali rationalitatem, & ideo potest abstrahi secundùm suam rationem formalē à rationali.

At in Deo propter particularem rationem entis per essentiam, quælibet perfectio ex ratione sua formali vendicat sibi omnes: & ideo non potest ab illis abstrahi, unde animal quasi ex accidenti determinatur ad rationale, cum non ex se sed ab alio sit rationale, quod de divinis perfectionibus dici non potest. Ex quo formatur talis ratio: id enim quod abstrahitur, est ex se indifferens ad id à quo abstrahitur. At natura & omnis perfectio Divina non est ex se indifferens, sed potius ex se determinata ad omnem aliam perfectionem Divinam. Ergo non potest abstrahi ab aliis perfectionibus, ac proinde, nec à singularitate. Illa enim indeterminatio repugnat enti per essentiam.

Cur una perfectio Dei non possit abstrahi ab alia?

Quia verò omnis alia natura præter divinam potest abstrahi à singularitate. Ideò omnis alia natura potest reddi universalis, saltem per non repugnantiam Logicam seu per non implicationem contradictionis. Neque enim singularitas est de essentia ullius naturæ creatæ, cùm nulla natura creata sit ens per essentiam, nec ex se sed ab alio sit singularis Sicut & aliorum prædicatorum essentialium conjunctio in creaturis, non est ex se sed ex alio. Et idcirco non repugnat naturam creatam abstrahi à singularitate.

Omnis natura creata potest effici universalis.

Dices ad universalitatem non sufficere abstractionem. Nam si sit natura non habens nisi unum individuum (ut in Angelis censet D. Thomas) Talis natura abstracta ab illo uno singulari non esset apta esse in pluribus, sed in uno tantum, ac proinde non posset effici universalis. Respondeo. Per abstractionem ab uno singulari naturam effici abstractam ab omni singulari. Siquidem concipitur absque omni singularitate, & ex consequenti esse indifferentem ex se, ad omnia singularia quæ esse vel concipi possunt: quia ex se non magis est hujus quàm illius singularis. Quod si naturaliter non possit esse nisi in uno individuo: potest tamen supernaturaliter, cùm id non implicet contradictionem, quod satis est ad hoc ut possit concipi per intellectum, indifferens & universalis.

QUÆSTIO VIII.

An universalia fiant ab intellectu per notitiam abstractivam, vel comparativam?

SEnsus quæstionis est, an universale tunc fiat cùm natura abstrahitur à singularibus & secundùm se sine singularibus cognoscitur, ac cùm comparatur cum singularibus & ad ea refertur ab intellectu.

1. Prima sententia asserit naturam fieri universalem absque ulla notitia tam abstractiva quàm comparativa, per solam repræsentationem speciei intelligibilis: Prius enim quam cognoscat intellectus naturam habet illius naturæ speciem intelligibilem, qua tanquam similitudine utitur ad cognoscendam naturam. Porrò ista species repræsentat naturam absque singularitate; ergo ante omnem notitiam natura ut repræsentata in abstracto per speciem intelligibilem, est universalis. Ita sensit Cajetanus de Ente cap. 4. Sotus hic quæstione tertia. Verùm hæc sententia rejicitur propter duo: Primo quia species intelligibiles non repræsentatur formaliter, sed effectivè, non enim est veluti Idea & imago quam respiciat intellectus, sed est veluti semen quoddam cognitionis efficiens cognitionem, & repræsentationem intellectivam: Quare cùm species non repræsentet actu objectum; sed solùm causet cognitionem actu repræsentantem objectum; ex consequenti neque naturam universalem repræsentabit actu, nisi virtualiter & effectivè. Secundò, quia species intelligibilis quæ antecedit omnem notitiam intellectus, producitur ex phantasmate, & est species rei singularis, sicut & phantasma, ad cujus similitudinem formatur, ergo non repræsentat naturam universalem aut singularem,

Natura non fit universalis per solam speciem intelligibilem.

2. Secunda sententia asserit fieri universale per notitiam comparativam. Ratio est quia de essentia universalis est ordo ad multa: at ordo ad multa cùm sit Ens rationis, non existit nisi per operationem intellectus, ergo de essentia universalis est ut concipiatur in ordine ad multa; quod est concipi comparativè. Ita Soncinas 10. Metaph. Quæst. 15. & multi recentiores.

3. Tertia sententia asserit universale fieri per notitiam abstractivam. Ratio est, quia naturæ abstractæ per intellectum conveniunt omnia requisita ad essentiam universalis; nempe unitas & aptitudo ad multa. Et quidem alii negant relationem ad multa esse de essentia universalis, sed tantum triplicem illam negationem supra explicatam: alii verò concedunt, sed dicunt consequi abstractionem sine alia apprehensione & comparatione intellectus, cùm natura relationis postulet, ut consequatur posito fundamento & termino. In hac sententia sunt Scotus, Durandus, Fonseca & plerique recentiores.

Dico primò. Non est de essentia universalis ordo positivus ad multa, sed sufficit negativus. Positivum dico relationem positivam ad multa: Negativum vero non repugnantiam ad multa. Ratio autem Conclusionis est, quia cum sola non repugnantia ad multa sufficienter intelligitur natura universalis, ut supra explicatum est. Ergo ordo positivus ad multa non pertinet ad essentiam universalis, sed solùm est proprietas consequens essentiam.

Ordo positivus ad multa non est de essentia universalis.

Dico secundo, universale fit quidem per notitiam abstractivam, verùm non cognoscitur nisi per comparativam. Pro quo nota, aliud esse naturam fieri universalem, aliud cognosci universalem. Fit enim natura universalis, cùm habet illam triplicem negationem Abstractionis, unitatis, & non repugnantiæ: hac enim triplici negatione posita nihil deest ad essentiam universalis. Porrò hanc triplicem negationem convenire naturæ absque ulla comparatione cùm singularibus & absque eo quod illæ negationes cognoscantur ab intellectu inde patet: quia etsi Ens rationis non possit existere, nisi cognoscatur ab intellectu (ejus enim esse est cognosci) tamen negatio rationis convenit rei etiamsi non cognoscatur. Ut enim disputatione prima docuimus, esse negationis est non esse formæ negatæ; ad non esse autem rei, non est opus apprehensione intellectus; sed sola non existentia rei negatæ,

Universale fit per notitiam abstractivam, cognoscitur per comparativam.

gatæ, Negationes enim non sunt Entia, sed non Entia. Unde sequitur, etiamsi intellectus non cognoscat naturam in ordine ad multa; tamen per illam triplicem negationem natura verè habet se ad multa. Patet etiam quod cùm notitia comparativa sit cognitio naturæ in ordine ad singularia, possit autem sine tali cognitione effici natura universalis, sequitur absque notitia comparativa fieri universalem.

Quod autem non possit cognosci natura universalis, nisi per notitiam comparativam, patet. Quia de essentia universalis est habere se ad multa sive negativè per non repugnantiam, sive positivè per relationem. Ergo non potest intellectus cognoscere universale utrovis modo, nisi in ordine ad multa, quod est comparativè cognoscere.

Non consequitur relatio rationis, nisi per rationem apprehendentem.

Porrò fundamentum Scoti quo tenet universale fieri per notitiam abstractivam eo quod relatio ad multa consequatur ad naturam abstractam, tanquam ad suum fundamentum sine alia cognitione intellectus. Hoc inquam, jam est à nobis refutatum suprà disputatione prima: Hoc enim est proprium relationum realium, naturaliter, & sine ulla operatione intellectus consequi, posito fundamento & termino. At relatio rationis consequitur per rationem apprehendentem talem relationem. Hic enim modus est proportionatus naturæ Entis rationis, ut per rationem existat, non ut ex natura rei consequatur.

An directè cognoscatur universalitas?

Sed quæres, an per notitiam abstractivam, intellectus saltem indirectè cognoscat universalitatem? quidam enim plus æquo urgent hunc modum loquendi, qui tamen in rigore non est verus. Nam ex eo quod cognitio terminatur ad naturam, nec directè, nec indirectè terminatur ad ea quæ sunt conjuncta naturæ. Nam quod indirectè cognoscitur; aliquo modo cognoscitur, & aliquam sui habet speciem intelligibilem in intellectu, aliquam etiam expressionem & repræsentationem in actu cognitionis: alioquin si nullo modo cognoscitur, ne indirectè quidem cognoscitur. Cognosci autem non potest, nisi per speciem aut repræsentationem aliquam in mente. Deinde cognoscere naturam secundum se, & suam essentiam, est cognoscere illam abstractam ab omnibus aliis illi conjunctis: Ergo, & ab universalitate & à singularitate: Ergo natura in tali cognitione, neque cognoscitur universalis, neque singularis, ne indirectè quidem; quia in tali cognitione nullo modo repræsentantur singularia.



DISPVTATIO V.

De Quinque Vniversalibus.

Vniversalia in particulari numerantur quinque, Genus, Species, Differentia, Proprium, & Accidens: de quibus sigillatim agendum est, tum eorum numerus & sufficientia ostendenda.

QUÆSTIO PRIMA.

De Genere.



ENUS accipitur pro eo quod est generationis alicujus principium & origo; quare & Philosophi appellarunt Genus id, ex quo quasi generantur species. Est autem triplex Genus apud Philosophos, Logicum, Physicum, Metaphysicum.

Genus Logicum; Physicum; Metaphysicum.

Logicum Genus est id quod prædicatur de speciebus in quid: Physicum Genus est materiæ, ex qua generantur variæ formæ, & varia composita: Metaphysicum Genus est gradus superior contrahibilis, per diversas differentias essentiales. Nobis hoc loco agendum est de Genere Logico, prout dicit ordinem prædicationis ad species, quod etiam 1. Top. c.4. definitur ab Aristotele, esse id quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est.

Quid definiatur in definitione Generis.

Circa quam definitionem quæri potest primo. Quidnam sit illud, quod definitur hac definitione, naturane realis, an secunda intentio Generis? an utrumque? Videtur enim natura non definiri; id enim definitur cujus essentia definitione explicatur; at nullius naturæ realis essentia hac definitione explicatur, sed solùm proprietas quædam, nempe prædicabilitas: Ergo non definitur natura. Secundam etiam intentionem non definiri inde patet; id enim definitur quod prædicatur de speciebus

ſpeciebus in quid, at ſecunda intentio generis non prædicatur de ſpeciebus in quid, quia ſpecies eſſent genera, & ſecunda intentio generis eſſet ſpecies, quod falſum eſt: Ergo. Utrumque etiam non definiri, ex eo probatur, quòd duplicem non unam definitionem eſſe oporteret: duo enim Entia ſicut duas habent eſſentias, ita & duas definitiones. Denique non poteſt dici naturam definiri, quatenus ſubſtat ſecundæ intentioni; quia definitio debet eſſentialiter convenire ſuo definito; at definitio hoc modo accepta, non eſſentialiter, ſed accidentaliter, conveniret naturæ; quia illa ſecunda intentio prædicabilitatis eſt accidens naturæ, Ergo. Neque dici poteſt naturæ, ut natura eſt, convenire definitionem dictam accidentaliter, ut verò ſubſtat ſecundæ intentioni, convenire eſſentialiter. Nam ſicut ipſa ſecunda intentio eſt accidens naturæ, ita & definitio ſecundæ intentioni conveniens, erit accidens naturæ.

Dicendum tamen eſt, definiri in hac definitione naturam prout ſubſtat ſecundæ intentioni. Id enim definitur quod prædicatur: at natura eſt illa quæ prædicatur: Ergo natura definitur: Verùm cum natura hîc non definiatur ſecundum ſuam eſſentiam realem, ſed ſecundum eſſentiam ſecundæ intentionis, (non enim naturæ, ſed ſecundæ intentionis eſſentia definitione explicatur) idcirco dicimus naturam definiri, ut ſubſtat ſecundæ intentioni: ut autem explicemus, quomodo, cùm in hac definitione eſſentia ſecundæ intentionis explicetur, definitio naturæ tribuitur.

Notandum eſt, aliter definiri accidentia quàm ſubſtantias. Nam ſubſtantiæ cum non referantur ad aliud, ſed per ſe ſubſiſtant, earum quoque definitio non poteſt ulli alteri tribui, ſed illis ſolis. At accidentia ex ſua eſſentia referuntur ad ſubjectum, eorum enim eſſe eſt ineſſe: quare & definitio accidentium non ſolis accidentibus conveniet, ſed & ſubjectis eorum: diverſa tamen ratione, nam accidentibus eſſentialiter, ſubjectis denominativè; accidentibus formaliter, ſubjectis materialiter, ut ſubſtant talibus accidentibus: accidentibus immediatè, ſubjectis verò mediatè. Sic cùm definio album eſſe diſgregativum viſus, definio corpus, non ſecundum naturam corporis, ſed ſecundum naturam albedinis, eaque definitio albedini eſſentialiter, formaliter, immediatè convenit; corpori verò denominativè, materialiter, mediatè. Pari ergo ratione cùm hîc definitur natura, ut ſubſtat ſecundæ intentioni Generis, ea definitio eſſentialiter, formaliter, immediatè convenit ſecundæ intentioni Generis; denominativè verò, materialiter, mediatè convenit naturæ, tanquam ſubjecto ſecundæ intentionis. Quocirca cum Cajetanus urget, definitionem convenire eſſentialiter definito, verum id eſt, de definito formali, non de definito materiali. Nam ſubjectum ſicut eſt ſubjectum accidentis, ita eſt etiam ſubjectum definitionis accidentis, & ſicut eſt ſubjectum definiti; ita eſt ſubjectum & definitionis. Et ſicut definitum formale accidentaliter competit ſuo ſubjecto, ita & ejus definitio.

Diverſa definitio ſubſtantiæ & accidentis.

Definitum materiale & formale.

Ex quo infero primò. Falſam eſſe ſententiam Cajetani dicentis naturam, hîc non definiri ullo modo, ſed ſecundam intentionem in concreto: tum quia id definitur quod prædicatur in quid, at ſecunda intentio etiam in concreto ſumpta non prædicatur in quid de homine & equo ſed natura: Ergo natura ſuo modo definitur tum quia accidentia, ſi ſumatur in concreto, neceſſario involvunt ſubjectum, ut patet inductione; album enim ſignificat id quod eſt affectum albedine. Concretum enim accidentis ſignificatur per modum cujuſdam ſubſiſtentis: at accidens ſubſiſtentiam

ſtentiam non habet, niſi à ſubjecto: Ergo in ſuo modo ſignificandi concreto involvit ſubjectum.

Sed objicies. Secunda intentio nullo modo prædicatur de ſpeciebus; Ergo nullo modo definitur. Reſpondeo in prædicatione duo diſtingui poſſunt, res prædicata, & ratio formalis prædicandi. Res prædicata eſt natura; Ratio verò formalis prædicandi eſt ſecunda intentio. Natura igitur definitur, ut res prædicata; ſecunda verò intentio, ut ratio formalis prædicandi. Neque neceſſe eſt, ut id quod formaliter definitur, prædicetur, ſed ſatis eſt, ut ſit ratio formalis prædicationis: quia in definitione explicatur ratio formalis prædicationis.

Ratio formalis duplex, naturæ & ſecundæ intentionis.

Porro notandum eſt. Duplicem rationem formalem hîc diſtingui poſſe, unam rationem formalem naturæ ut natura eſt, alteram rationem formalem naturæ, ut ſubſtat ſecundæ intentioni. Etſi enim natura ſit quid materiale reſpectu ſecundæ intentionis; tamen etiam in ſeipſa habet ſuam rationem formalem, per quam formaliter eſt talis natura, & per quam formaliter convenit ſpeciebus. Ratio verò formalis ſecundæ intentionis, eſt illa prædicabilitas, vel genereitas, quæ eſt ratio formalis generis. Dupliciter igitur poſſumus dicere, Animal, v. g. prædicari formaliter de homine: Primò formalitate animalis, ſecundò formalitate generis. Nam animal ratione ſuæ formalis naturæ tribuitur ſpeciebus, & ratione ſuæ prædicabilitatis habet formaliter prædicari de ſpecie. Utroque quidem modo formaliter, ſed non eadem formalitate. Quare diverſo reſpectu, & diverſa formalitate, natura ut natura, & ut genus, prædicatur formaliter, habetque duplex Quo; Quo naturæ, & Quo ſecundæ intentionis. Quare ſi quæratur, quo formaliter genus prædicetur de ſpeciebus; reſponderi debet, ſi de Quo naturæ quæratur, prædicabitur ſua natura formaliter: Si verò de Quo univerſalitatis, prædicabitur univerſalitate formaliter.

Quod ſit Genus in Definitione Generis.

Secundò quæri poteſt. Quodnam ſit Genus in hac definitione. Quidam negant in hac definitione eſſe ullum genus: aiunt enim accidentia definiri per ſubjectum loco generis, ut cum definitur album, eſſe corpus diſgregativum viſus. At revera negandum non eſt, accidentia utroque modo definiri poſſe, tam per ſubjectum, quam per genus: Nam etiam ab accidente poteſt abſtrahi ratio communis generica, quæ poſita in definitione accidentis una cum differentia ſpecifica, conſtituet definitionem accidentis; ut ſi definiam album eſſe quoddam coloratum diſgregans viſum. Pari ergo ratione definitio Generis hoc loco explicari poteſt. Primò per ſubjectum, hoc eſt naturam aptam prædicari de multis; Secundò per Genus, quod eſt prædicabile in communi: Genus enim eſt prædicabile de ſpeciebus, ſicut ſpecies eſt prædicabilis de Individuis, omnéſque ſpecies prædicabilium conveniunt in uno genere prædicabilis in communi.

Duplex modus definiendi Accidens.

Verùm contra hæc Objici poteſt. Primò: Generis non datur Genus; alioquin procederemus in infinitum: Ergo generis definitio non datur per Genus.

Secundò. Si genus definitur per genus, idem definietur per ſeipſum: Nam Genus eſſet & definitum, & pars definitionis Generis.

Tertiò. Quod conſtat ex Genere & differentia, eſt ſpecies: at ſi Genus definitur per Genus & differentiam, conſtabit Genere & differentia: Ergo Genus erit ſpecies.

Quartò. Genus comprehendit ſub ſe omnia Genera; quia de omnibus Generibus in quid prædicatur: Ergo ſupra ſe nullum habet Genus, per quod definiri poſſit, & quod de illo prædicetur.

Quintò.

Quintò. Definitum non ponitur in sui definitione: at hîc omne genus definitur: Ergo nullum genus est, quod possit poni in hac definitione.

Pro solutione Notandum est. Genus dupliciter accipi posse. Primò, pro secunda intentione Generis, quæ est prædicabilitas de speciebus: Secundò, pro ea re cui convenit secunda intentio Generis, quæ est natura aliqua, cui convenit prædicari de speciebus. Secunda intentio dicitur Genus essentialiter & formaliter, quia est ratio formalis generis. Natura vero, dicitur genus denominativè, & materialiter; quia denominatur Genus à secunda intentione Generis.

Genus accipi potest primo & secundo intentionaliter.

Notandum est secundò. Ipsam secundam intentionem Generis, constare ex genere & differentia: Genus ejus est prædicabilitas, differentia verò talis modus prædicationis. Vnde patet Generis Genus non esse secundam intentionem generis, sed aliam quandam secundam intentionem diversam essentialiter à secunda intentione Generis, ita tamen ut illi sicut & aliis naturis conveniat accidentaliter secunda intentio Generis. Ex hac igitur duplici generis acceptione tolluntur omnes æquivocationes & solvuntur argumenta opposita.

Ad Primum Respondeo. Genus ut est secunda intentio non definitur per secundam intentionem generis, sed per aliam secundam intentionem, cui convenit accidentaliter secunda intentio generis; definitur enim per prædicabile, cui convenit accidentaliter secunda intentio generis. Prædicabile enim est genus quoddam. Hoc autem modo generis dari genus non est absurdum; quia hoc nihil aliud est, quàm secundam intentionem generis constare aliquo communi, per modum generis, & aliquo particulari, per modum differentiæ: Sicut enim aliis naturis convenit constare gradu generico, & specifico; ita & secundæ intentioni Generis hoc idem convenit. Quare genus essentialiter acceptum, definitur per aliquid, quod est genus denominativè. Neque ex hoc sequitur dari processum in infinitum in generibus: quia in gradibus genericis pervenitur ad summum, qui supra se alium non habet superiorem, ut est gradus generis generalissimi: Et licet & generi generalissimo tribuatur secunda intentio generis; tamen & illa secunda intentio non habet infinitos gradus genericos, sed habet unum supremum gradum essentialem, quo non est alius superior. Idem & de aliis secundis intentionibus dicendum, quas in infinitum possumus plures & plures affingere, semper tamen assignabimus singularum intentionum supremum genus essentiale.

Ad secundum. Non sequitur idem definiri per seipsum, quia genus, quod est secunda intentio definitur per aliam rem quæ non est secunda intentio Generis, sed denominatur genus à secunda intentione generis, quæ illi accidentaliter convenit; definitur enim genus per prædicabile: Prædicabile autem non est secunda intentio generis, sed ab ea essentialiter distincta; convenit tamen ei accidentaliter secunda intentio generis, sicut enim animali convenit accidentaliter secunda intentio generis, ita & Prædicabili convenit eadem secunda intentio respectu quinque Prædicabilium.

Ad Tertium. Secunda intentio Generis diverso respectu dicitur Genus & Species: Nam ut est secunda intentio Generis dicitur genus essentialiter; Ut autem hæc secunda intentio constat ex gradu generico & specifico dicitur species denominativè & accidentaliter.

Ad quartum. Genus essentialiter acceptum continet sub se omnia genera, quibus secunda intentio generis essentialiter competit; continet autem tanquam spe-

cie:

cies suas essentiales. Idem verò genus essentialiter acceptum, continetur sub genere denominativè accepto, hoc est sub secunda intentione (prædicabilis) quæ non est genus essentialiter, sed denominativè, & est pars essentialis constituens genus essentialiter. Et sic secundùm diversam rationem genus continetur sub genere, & continet alia Genera.

Ad quintum. Secunda intentio generis est definitum, in cujus definitione loco generis non secunda intentio generis, sed prædicabile ponitur: quod alio sensu dicitur genus, quàm secunda intentio generis, nempe denominativè tantùm, non essentialiter. Quare non sequitur idem poni in sua definitione.

Tertiò quæri potest. An genus ut genus solùm de speciebus prædicetur? Quidam enim censent non minus prædicari de speciebus, quàm de individuis. Primò. Quia hæc prædicatio, Hic homo est animal, & hoc animal est animal, non est speciei aut ullius alterius prædicabilis: ergo est generis. Secundò: Quia in definitione generis dicitur, quòd genus prædicetur de differentibus specie: at etiam individua possunt differre specie; ut hic homo, & hic equus. Ergo etiam de Individuis prædicatur. Tertiò. Prædicari sequitur ad inesse: at Genus non minùs inest speciebus quàm Individuis; non minùs enim verum est, Petrum esse animal, quàm hominem esse animal. Ergo non minùs prædicatur de speciebus quam de individuis.

Propria prædicatio Generis est de speciebus.

Alii tamen, & veriùs censent Genus ut Genus prædicari de specie solùm, & proprium correlativum generis esse speciem. Primo: Quia genus solùm respectu specierum dicitur genus, non respectu individuorum: si enim sub animali non contineretur species, sed tantum Individua, verè animal non diceretur genus illorum Individuorum, sed species; quia de illis prædicaretur, tanquam solo numero
1. differentibus, quod est proprium speciei. Secundò; Quia si per ordinem ad individua genus diceretur genus, sequeretur omnem speciem esse formaliter genus.
2. Nam si ordo ad individua, seu prædicatio de solo numero differentibus est formaliter generica, sequitur speciem esse formaliter genus, quia formaliter constituitur
3. per ordinem ad individua, qui ordo formaliter est genericus Tertiò; Quia genus ut genus est universale quoddam; at alia universalitas est respectu specie differentium; alia respectu eorum, quæ solo numero differunt: Ergo vel genus erit duplex universale, vel hæc secunda universalitas non spectabit ad genus, sed ad speciem.

Responderi potest, quòd licet tam genus quàm species prædicatur de solo numero differentibus, tamen non eodem modo. Nam genus prædicatur per modum generis, & modo sibi convenienti, species autem per modum speciei convenienti; species enim prædicatur de individuis, ut tota natura ipsorum, Genus autem ut pars naturæ. Sed contra; hic modus partis vel totius non traditur in definitione Generis & Speciei; sed solùm modus prædicationis in quid de pluribus, vel specie, vel numero differentibus. Deinde licet res quæ prædicatur sit diversa; tamen modus & forma prædicationis, quæ constituit genus in ratione formali generis, non est diversa: Res enim ad prædicationem habet se tantùm materialiter, formaliter verò in ratione prædicabilis constituitur per modum prædicandi talem vel talem in quid vel quale. Quare sicut diversitas subjecti non variat formam; eadem enim albedo potest esse in diversis subjectis: ita & hic ex diversitate rei quæ prædicatur, non variatur forma prædicationis: quare non erit alia formaliter prædicatio de pluribus numero differentibus in Quid, tam cùm pars naturæ prædicatur, quàm cùm tota natura prædicatur.

Dices,

Dices. Cujus ergò erit ista prædicatio, cum Genus prædicatur de Individuis? Respondeo. Prædicationem de Individuis quatenus solo numero differunt esse prædicationem propriam speciei, ut patet ex definitione speciei: quare si genus prædicetur hoc modo de Individuis, prædicabitur ad modum speciei, & ut species. Et ita communiter recentiores sentiunt.

Prædicatio de Individuis propria speciei.

At inquies. Animal respectu hujus & illius animalis non est species; quia animal, ut animal, in nulla specie animalis est. Respondeo. Species potest considerari dupliciter, vel quoad naturam, vel quoad prædicabilitatem. Animal igitur priori modo non est species; quia non est natura constans genere & differentia specifica; posteriori verò modo, hoc est, quoad prædicationem, est species, quia prædicatur per modum speciei. Ex his patet Responsio ad primum argumentum prioris sententiæ.

Ad secundum verò. Prædicationem de Individuis quatenus specie differunt esse prædicationem propriam generis non speciei: quod patet primò; Quia species non prædicatur, nisi de solo numero differentibus; ut patet ex definitione speciei. Quod si individua sunt differentia specie, tunc prædicari de talibus individuis non spectat ad unum aliquam speciem, sed ad diversas. Secundò. In individuis specie differentibus invenitur ratio formalis propria, sub qua genus prædicatur; Genus enim prædicatur de suis inferioribus, quatenus specie differunt. At hæc ratio formalis invenitur in Individuis specie differentibus: Ergo de illis propriè & formaliter genus prædicatur ut genus: tunc enim sumuntur Individua, non ut Individua sunt, sed ut specie differentia sunt; alioquin abstrahendo à diversitate specifica ipsorum, prædicatio generis de Individuis erit per modum speciei, ut dictum est.

Prædicatio de Individuis specie differentibus, propria Generis.

Ad tertium. Genus per modum generis inest Individuis, ut differentibus specie: mediante verò specie, inest etiam differentibus numero, sed hoc illi per accidens convenit ratione speciei: quia enim inest speciei, & species inest individuis, idcirco & genus inest individuis, non ut genus præscisè, sed ut genus factum species.

Quartò quæri potest. An genus prædicetur de speciebus per modum partis, vel per modum totius? Genus est pars essentialis speciei; quia species componitur essentialiter ex genere & differentia, & est totum quoddam universale & potentiale respectu specierum: Nam & sua universalitate complectitur omnes species; quia omnibus inest, & de omnibus prædicatur. Et præterea potentia est idem quod singulæ species: Animal enim actu est animal; sed potentia est tam rationale quam irrationale. Quæritur ergo, utro modo genus prædicetur de speciebus, an per modum partis, vel per modum totius? Videtur enim neutro modo posse prædicari. Nam quod ad primum attinet, nulla pars in quid prædicatur de suo toto, non enim rectè dicitur homo est manus, vel pes, vel anima. Ergo nec genus per modum partis essentialis potest prædicari in quid de specie: pars enim si sumatur in abstracto, certum est eam non posse prædicari de toto, ut homo est manus: si verò sumatur in concreto, prædicatur quidem sed denominativè non in quid, ut homo est manu præditus, seu manuatus.

Quod etiam attinet ad alteram partem, videtur ad prædicationem generis de specie nihil facere, quod genus sit totum quoddam universale, vel potentiale respectu speciei: quia genus prædicatur, ut est natura & essentia speciei: ad hoc autem parum facit, quod genus sit totum quoddam universale vel potentiale. Deinde materia

teria habet se etiam universaliter & potentialiter, ad omnes formas, & ad omnia composita naturalia, & tamen de illis non prædicatur in quid: Ergo ista ratio totius universalis & potentialis, nihil facit ad prædicationem in quid. Denique sicut pars non potest prædicari in quid de toto, ita neque totum potest prædicari in quid de parte. Ergo genus, nec ut est pars, nec ut est totum, potest prædicari de specie. Nam si dicatur prædicari ut totum, respiciet speciem ut partem: totum autem de parte prædicari non potest.

Pro resolutione notandum est. In prædicatione generis duo considerari; rem & modum. Res igitur prædicata, est natura generica; Modus verò est duplex, alter quo res illa significatur in concreto per modum totius per se subsistentis, alter quo significatur per modum potentialis vel universalis. Animal, v. g. significat primò totum quoddam per se subsistens, secundò significat etiam per modum potentialis, quia animal licèt actu & expressè non significet, nisi animal, tamen potentia est id, quod homo & brutum. Ex primo igitur modo significandi habet genus, quod in quid prædicetur: proprium enim est substantiæ in quid prædicari. Nam substantiæ eò quod per se subsistunt sunt Quid, accidentia verò quòd non in se subsistunt, sed aliud afficiunt, prædicantur in quale, ut qualitates alterius. Quod ita verum est, ut etiam accidentia quando concipiuntur, per modum per se subsistentium, prædicentur in Quid, sicut & substantiæ, patet in abstractis accidentium, ut albedo est color. Quia verò Genus significatur etiam in concreto, concretum autem est totum quoddam; ideo prædicatur de specie, tanquam totum superius de toto inferiori, non verò per modum partis.

Genus ut Totum quoddam prædicatur in Quid.

Ex altero verò modo, qui est modus potentialis, habet genus simpliciter prædicari de specie. Quod ita explico. Ad prædicationem requiritur identitas prædicati & subjecti; non enim potest affirmari aliquid de aliquo, nisi sit cum eo idem aliquo modo, hoc est, sive formaliter, (quo modo definitio & definitum sunt idem) sive formaliter, (quo modo subjectum & accidens in concreto sunt idem) ut cum dico homo est albus: Homo enim & album non sunt idem formaliter, alia enim est ratio formalis albi, alia hominis, sed sunt idem materialiter; quia illa res, quæ est homo, est etiam alba.

Ut totum potentiale prædicatur de specie.

Porrò materiale significatum potest significari dupliciter. Primò actu quodam confuso, secundò potentia tantum. Actu confuso Accidens significat subjectum: Nam album, verbi gratiâ, significat actu non solùm albedinem, sed & rem illam cui convenit albedo. Quia ad utrumque significandum est impositum nomen albi, nempe ad significandum subjectum sub albedine; verùm albedinem significat expressè & distinctè, subjectum verò inexpressè & confusè, actu tamen: quia subjectum in confuso pertinet ad actualem significationem albi, ita ut sine illo non possit concipi significatio albi. Potentia verò genus significat speciem; quia animal, verbi gratiâ, verè est id potentia, quod est species actu. Estque discrimen inter significationem albi, & significationem animalis: Nam album quia actu significat subjectum in confuso, idcirco non potest prædicari de aliquo, nisi prædicetur de illo subjectum in confuso; Nihil enim dicitur album, nisi quia est quiddam affectum albedine: quare si albedo existeret non afficiens aliquod subjectum, vel habens se per modum subjecti, verè non posset dici propriè album, sed albedo, quod signum est, in significato albi contineri actu subjectum, licet actu confuso; Animal verò, quia actu nullo modo involvit speciem, ideo

Genus continet species, non actu sed potentiâ.

ideo cum prædicatur, non prædicatur actu ullo modo species, quasi in eo contenta, non enim cùm dicimus hominem esse animal, dicimus hominem esse actu aliquam speciem animalis, sicut cum de aliquo dicimus quod sit album, dicimus de eo quod sit actu subjectum albedinis. Hinc igitur patet ad prædicationem requiri, ut prædicatum sit idem quod subjectum sive formaliter, sive materialiter, & materialiter, sive actu, sive potentia. Quare & genus ut prædicatur de specie debet esse idem cum ea: non est autem idem formaliter ut patet, neque materialiter actu, ut dictum est; debet ergo esse idem materialiter potentia; quia nimirum potentia est id quod species est actu. Ex quo patet quomodo genus dicatur totum potentiale, & universale: Nam dicitur totum quia significatur in concreto. Concreta enim sunt tota quædam, significantur enim ut habentia naturam. Dicitur verò totum potentiale ad differentiam totius actualis: Nam totum actuale, nempe species dicit omnes suas partes actu, nempe genus & differentiam. Totum verò potentiale dicit quidem rationem genericam actu, at specificam dicit potentia tantùm: Animal, verbi gratia, dicit habens animalitatem; habens autem animalitatem, est potentia rationale vel irrationale. Quatenus verò hoc totum potentiale, non est respectu unius tantum speciei, sed respectu omnium: dicitur totum universale.

Quod si quæras, an species sint partes hujus totius potentialis universalis? Respondeo propriè in loquendo esse tota particularia respectu totius universalis, & tota actualia respectu totius potentialis; non verò sunt propriè partes, quia non sunt ut quò, sed ut quod. Cum adjecto tamen dicentur partes potentiales, id est potentia contentæ; item partes subjectivæ, hoc est, partialia subjecta, prædicationis generis: non enim una species est totale, & adæquatum subjectum prædicationis generis, sed inadæquatum & partiale. *An species sint partes generis?*

Dicendum igitur est, genus prædicari de specie: nam licèt pars in abstracto non possit prædicari de toto: potest tamen in concreto. Potest autem sumi in concreto, vel denominativè, & accidentaliter ut manuatum, vel capitatum, & sic prædicabitur de toto denominativè, hoc est, in quale, non in quid: vel substantialiter per modum substantiæ per se subsistentis, & hoc modo potest prædicari in quid: nam hoc modo etiam accidentia concepta, & tanquam per se subsistentia prædicantur in quid, ut albedo est color, & hoc modo genus in concreto concipitur unde potest prædicari in quid de specie. Dicitur autem totum potentiale & universale respectu specierum: quia suam potentiam & universalitatem, non explet in una specie, sed eam extendit ad omnes species.

Dices, omne totum debet habere partes in se: species autem non sunt in genere tanquam partes ipsius: non ergo potest dici genus totum respectu specierum. Respondeo, partes potentiales esse in toto, non actu, sed potentia: Licèt ergo genus non constituatur ex speciebus actu contentis; Constituitur tamen in speciebus potentia, quia est potentia ad omnes species: & quamvis species sint in se tota quædam particularia: tamen respectu generis habent se veluti partes universalitati ejus subjectæ, cùm genus latius pateat quàm species.

Quod si objicias, Ergo cùm prædicatur animal de homine, prædicabuntur omnes species in potentia: quæ prædicatio esset falsa: non enim homo est brutum in potentia. Respondeo, Animal prædicari de homine, ut est potentia, homo de bruto ut est potentia brutum, & de singulis speciebus, ut est potentia ad illas.

Non

Non igitur prædicantur omnes species in potentia de homine, sicut & nomen multa significans, sive Æquivocum, sive Analogum, cùm de singulis prædicatur, non prædicatur cum omnibus suis significatis de singulis, sed solùm secundùm convenientes ipsis rationes, ut cùm dico Substantia est Ens, Accidens est Ens, Ens significat quidem multa, cùm tamen determinatur ad substantiam, significat solùm Ens substantiale, cùm ad Accidens, Ens accidentale.

At inquies, saltem in hac propositione. Homo est animal, sensus erit, Homo est homo potentia, quia animal significat hominem in potentia. Respondeo, si Animal significaret Hominem in potentia, formaliter & expressè, & quasi in actu signato, sequeretur talis prædicatio; at non significat hoc modo, sed tantum in actu exercito; quia significat animal, quòd verè est in potentia homo. Istud verò esse in potentia hominem, non est quid distinctum ab animali, sed est esse animal, quod est potentia homo. Quare ad summum potest concedi, quod de homine prædicatur materialiter Homo in potentia; quia prædicatur animal quod est potentia homo.

Quare ad primam rationem dubitandi Respondeo. Naturam quidem prædicari, sed id quod prædicatur debere esse idem cum subjecto, ad quod requiritur, ut genus saltem potentia sit idem quod species; quod est esse totum potentiale. Nam ut sit totum universale non requiritur ad prædicationem simpliciter, sed tantùm ad prædicationem universalem de omnibus speciebus: si enim genus esset in una solùm specie, non esset totum universale, & tamen prædicaretur de illa in Quid.

Ad secundum, Esse discrimen inter materiam, & genus. Nam materia est in potentia, ut pars, & per modum partis significatur (est enim materia nomen partis) at genus est in potentia ut totum, & per modum totius; significatur enim in concreto, & est totum id potentia, quod species est actu. Unde fit, ut genus prædicetur, ut totum de specie, materia verò non possit prædicari, quia est pars, & per modum partis significatur.

Ad tertium Respondeo. Genus prædicari de specie, ut totum potentiale de toto actuali, & totum universale de toto particulari: Quare cùm species ita sint partes Generis, ut simul sint etiam tota quædam, potest de illis prædicari Genus.

QUÆSTIO II.

De Specie.

Species cùm sit medium quid inter genus & individua, duplicem habet respectum, alterum ad Genus cui subjicitur, alterum ad individua, de quibus prædicatur Hinc ergo est, quod dupliciter à Porphyrio definiatur secundùm duplicem dictum respectum. Nam respectu generis definitur esse id quod subjicitur generi, seu de quo genus in Quid prædicatur; subjicitur enim generi species, tam in essendo quam in prædicando. Nam genus & inest speciei, & prædicatur de specie: súntque duæ istæ subjicibilitas distinctæ. Quare species, ut subjicitur generi in essendo definitur à Porphyrio, esse id quod subjicitur generi; ut verò subjicitur in prædicando, definitur, esse id de de quo genus prædicatur in Quid.

Quod

Quod si dicas. Etiam individua subjici generi, tam in essendo quàm in prædicando. Responderi solet, speciem subjici generi immediatè, individua mediatè. Sed contra: Nam id verum esse videtur de individuis specificis, non verò de genericis. Nam hic homo subjicitur animali mediante homine, at hoc animal immediatè subjicitur generi: Nam hoc animal præcisè in ratione animalis acceptum nullo alio mediante est animal, ita ut etiamsi non intelligatur animal determinatum ad hominem, aut quamcunque aliam speciem, intelligeretur hoc animal esse animal: quare illa mediatio speciei per accidens se habere videtur ad istam rem.

Respondeo igitur. Individua specifica subjici generi, mediante specie: Individua verò generica subjici immediate generi, sed tunc genus habet se respectu illorum, non per modum generis, sed per modum speciei, ut præcedenti quæstione explicatum est. Hæc de specie in ordine ad genus.

Porrò. In ordine ad individua, definitur species, esse id quod prædicatur de pluribus solo numero differentibus in Quid; quæ definitio ex quæstione præcedenti explicata manet. Difficultas autem est primò. An uterque hic respectus, tam ad genus quàm ad individua, sit essentialis speciei? si enim id concedatur, sequitur speciem duplicem habere essentiam, secundùm duplicem respectum sibi essentialem: cùm tamen una res unam habeat essentiam, & species una & eadem est quæ subjicitur generi, & prædicatur de individuis.

Respectum speciei tam ad genus quàm ad individua esse essentialem.

Dicendum tamen est utrumque respectum esse essentialem speciei secundo intentionaliter acceptæ: (nam ut sumitur pro natura, neuter respectus est illi essentialis) probatur primò: quia species est quid medium inter genus & individua; medium autem utrumque extremum æquè respicit. Secundò; species aliquando dicitur species propter solùm respectum ad genus, aliquando propter solum respectum ad individua. Ergo in alterutro respectu salvatur essentia speciei. Dantur enim aliquæ species quæ solùm sunt prædicabiles, & non subjicibiles, verbi gratiâ, rationalitas prædicatur de hac & illa rationalitate, nulli tamen generi subest, cùm sit quid simplex non compositum ex genere & differentia. Similiter cùm prædicatur summum genus de suo individuo generico, verbi gratiâ, hæc quantitas est quantitas, prædicatur per modum speciei; neque tamen ulli generi subjicitur; cùm ipsa sit summum genus ut suppono. Dantur etiam aliquæ species, quæ per solum respectum ad genus sunt species non autem per prædicationem, ut sunt species subalternæ, quæ respectu superiorum sunt veræ species, respectu autem inferiorum sunt genera. Animal, verbi gratiâ, respectu viventis est species, respectu verò hominis & bruti est genus, idem dici potest de illis speciebus, quæ non possunt habere plura individua nisi unum, ut est species Solis, Phœnicis, aut species Angeli, quæ secundùm D. Thomam in uno tantum individuo existit. Et quamvis hæc opinio D. Thomæ aliis non probetur, tamen ut minimum hoc ostendit; quod si aliqua natura non posset esse nisi in uno individuo, esset verè species ex genere & differentia constans, non tamen esset species per prædicationem de pluribus numero differentibus; nisi forte quis dicere vellet, etiam illam prædicationem de uno individuo esse speciei, quia eadem planè ratione de illo uno individuo prædicaretur, sicut prædicaretur si plura haberet individua, quod etiamsi dici posset, non tamen hîc loquimur de specie, ut prædicatur universaliter.

Sed objicies Hinc sequi speciem esse quid Æquivocum respectu speciei prædicabilis & subjicibilis. Respondeo, secundam intentionem speciei esse æquivocam re-

spectu harum duarum intentionum, licèt natura realis speciei sit univoca respectu individuorum.

Ad rationem dubitandi Respondeo, Speciem secundum diversos respectus dicere duas distinctas secundas intentiones, & ex consequenti duplicem essentiam, sub eodem speciei nomine; quia utraque secunda intentio convenit naturæ specificæ ab individuis abstractæ. Cùm verò dicitur, unam rem unam habere essentiam, id verum est de una re; at speciei secunda intentio est duplex; ergo duplex & essentia. Ex quibus patet speciem prædicabilem & subjicibilem esse unum tantum materialiter, nimirum in una natura specifica fundata, formaliter verò esse duplicem, propter duplicem respectum, ad genus & individua.

Ordo ad Genus magis essentialis speciei.

Secunda difficultas. An ordo ad genus sit magis essentialis speciei, quàm ordo ad Individua? Respondeo affirmative. Patet id, vel ex eo ipso nomine speciei; species enim generis est species, non individui: reddit enim genus pulchrum & speciosum addita differentia; ipsa etiam in sua natura specifica constituitur contrahendo ad se genus per differentiam. Quare prior & potior est ejus respectus ad genus, quàm ad individua. Quod si dicas. Essentiam non recipere magis & minus; non enim dicimus unum hominem magis hominem, quàm alium, nec unum calorem magis calorem: Ergo neque species subjicibilis magis est species, quam prædicabilis. Respondeo. Essentiam non recipere in se magis & minus, si tamen referatur ad aliquod nomen, potest sub illo nomine significari magis una essentia quàm alia: sic hoc loco dicimus nomine speciei magis significari subjicibilem, quàm prædicabilem.

Tertia difficultas. An species ut refertur ad genus secundum rationem subjicibilis, sit universalis? Ratio dubitandi est; quia species, ut refertur ad genus, non est quid singulare; ergo est universalis. Ex altera verò parte, de ratione universalis est respicere multa: species autem ut respicit genus non respicit multa, sed unum: Ergo respectu generis non est universalis.

Dicendum est. Speciem ex eo quod subjicibilis est, seu ex eo quod respicit genus non esse universalem. Ratio est: quia respectus ad genus, est respectus ad unum; non ad multa; universale autem respicit multa.

Dices: Etsi ex hoc quod species subjicitur generi, non sit universalis formaliter, est tamen universalis causaliter; quia illa subjectio est causa ut species sit universalis, Respondeo. Nec id quidem concedendum est, quia causa universalitatis, propriè est abstractio naturæ à singularibus, cum non repugnantia ad multa. Quare non ex respectu ad genus, sed ex abstractione oritur in natura universalitas. Nam etsi natura abstracta nullum haberet genus (ut cum summa genera prædicantur de suis individuis genericis) adhuc ex sola abstractione orietur perfecta speciei universalitas. Nihil igitur facit ad universalitatem relatio speciei ad genus. Simili ratione si species respiceret genus, & non posset esse nisi in uno individuo, non esset universalis per ordinem ad genus.

Dices: Saltem necesse est speciem quæ subjicitur generi esse universalem, ex quocunque capite procedat universalitas; repugnat enim speciei esse singulare; quod enim singulare, individuum est, non species.

Respondeo: ne id quidem necesse est: Nam si species sit in uno tantum individuo, talis species neque erit universalis, quia non erit apta esse in multis, neque singularis, quia est abstracta à singularitate: habebit ergo se medio modo inter universale,

ſale, & ſingulare, eritque natura abſtracta, neque ſingularis, neque univerſalis. Ex quo patet ad rationem dubitandi. Quanquam ſi ſumatur ſpecies in actu ſignato, non eſt negandum, ſpeciem etiam quà ſubjicibilis eſt, poſſe eſſe univerſalem: Species enim quà ſubjicibilis, ſi referatur ad particulares ſpecies ut ſubjicibiles ſunt, verbi gratiâ, reſpectu ſpeciei humanæ, bovinæ, &c. ſic eſt univerſalis, ſecundum illud eſſe ſubjicibile. Subjicibile enim in communi eſt univerſale reſpectu hujus & illius ſubjicibilis: ſi verò conſideretur reſpectu generis, ſic ſemper ſe habet particulariter ad genus, non univerſaliter; nam uni ſubjici, non eſt multis ſubjici.

Quarta difficultas. An genus poſſit conſervari in una ſpecie, & ſpecies in uno individuo? Tria in genere, & ſpecie conſiderari poſſunt. Primò perfectio eſſentialis ipſorum: Secundò, perfectio quam accipit genus à ſpeciebus, ſpecies ab individuis. Tertiò. Univerſalitas quam genus habet per ordinem ad ſpecies, ſpecies per ordinem ad individua. Secundum his omnes conſiderationes quæritur, an genus poſſit conſervari in una ſpecie, ſpecies in uno individuo?

Dico primò. Quoad eſſentiam tam genus in una ſpecie, quàm ſpecies in uno individuo conſervari poteſt, quia integra eſſentia generis eſt in una ſpecie, & ſpeciei in uno individuo.

Dico ſecundò. Si de perfectione quam genus accipit à ſpeciebus loquamur, non poteſt genus conſervari in una ſpecie; ſpecies autem poteſt quoad hoc conſervari in uno individuo. Ratio primi eſt; quia genus à diverſis ſpeciebus acquirit diverſam perfectionem eſſentialem, propter diverſas differentias eſſentiales, per quas contrahitur: Ergo non tantam habet perfectionem ſpecificam in una ſpecie, quantam in multis, atque ita non conſervatur, quoad omnem perfectionem ſpecificam in una ſpecie.

Ratio ſecundi eſt: quia ſpecies cum ſit eſſentialiter completa & perfecta, non acquirit perfectionem eſſentialem, majorem ab individuis, ſed tantum habet eſſe hanc numero: Ergo totam perfectionem ſuam eſſentialem quam habet in multis individuis, habet & in uno; eſſe enim hoc vel illud numero, non facit ad perfectionem majorem.

De perfectione verò accidentali, quæ in proprietatibus accidentariis conſiſtit diſtinguendum eſt: Nam ea poteſt eſſe duplex; altera ſpecifica, quæ neceſſariò conſequitur naturam ſpeciei, ut ſunt potentiæ animæ; altera individualis, quæ per accidens in hoc vel illo individuo convenit ſpeciei, ut ſunt habitus ſcientiarum & virtutum. Priorem igitur perfectionem accidentalem totam habet ſpecies in uno individuo: quia ea neceſſariò fluit ab eſſentia ſpeciei: at poſteriorem poteſt non habere totam in uno individuo, verbi gratiâ, natura humana non habet omnes artes & ſcientias in uno individuo, omnes enim omnia ſciunt, nullus verò omnia.

At dices, una ex perfectionibus ſpeciei debitis eſt generare ſibi ſimile, hæc autem perfectio, non poteſt in animalibus haberi in uno individuo, cùm diſtinctio ſexus ad generationem requiratur: Ergo ſpecies non quoad omnem ſuam perfectionem ſpecificam poteſt conſervari in uno individuo. Reſpondeo. Perfectionem generativam quæ debetur animali, conſiſtere totam in potentia generativa, quæ eſt animali intrinſeca, non in actu generandi, qui eſt animali extrinſecus. Quamvis ergo ad actum generandi requiratur ſexus diſtinctio, tamen ad perfectionem potentiæ generativæ non requiritur; ſiquidem tota perfectio generativa in actu primo eſt æquè in uno ac in altero ſexu, de quo Galenus 14. de uſu partium.

Dico igitur totam perfectionem generativam in actu primo posse conservari in uno individuo, licèt ad actum secundum plura individua requirantur. Et quia species non est in se perfectior, quando prodit in actum secundum sibi extrinsecum, quàm cùm non prodit, ideo nulla perfectio intrinseca speciei deest in uno individuo existenti, etiamsi in illo individuo non possit prodire in actum secundum; quia hæc impotentia, non est ex defectu potentiæ requisitæ in natura, sed ex defectu requisitorum ex parte operis & mediorum, sicut non ideo est imperfectus artifex; quia ob defectum instrumentorum non potest efficere opus, sed solùm si ob defectum artis non possit.

Dico tertiò. Quoad universalitatem tàm genus in una specie, quàm species in uno individuo conservari potest, dummodo aliæ species, & alia individua sint possibilia. Ratio est, quia natura abstracta à singularibus, habens non repugnantiam ad multa, est verè universalis, sive actu existat in multis, sive non: sufficit enim ad universalitatem aptitudo ad existendum in multis, ut supra probatum est. Ex quo patet naturam esse universalem, etiamsi in nullo actu existat, & conservare totam rationem generis & speciei quoad universalitatem, etiamsi in nullo actu existat.

QUÆSTIO III.

De Individuo, & quod sit principium individuationis?

INprimis explicandum est cur Individuum sic dicatur: Individuum igitur ab indivisione dicitur Individuum, quasi indivisibile in multa. Omnis enim divisio terminatur ad multa, ex unoque diviso fiunt multa. Dicitur ergo Individuum, quia est indivisibile in multa: in quo differt à genere & specie; nam genus dividitur in species, animal enim dividitur in multa animalia specie distincta: species item dividitur in multa individua, ut homo in multos homines singulares: individuum autem non est amplius divisibile in multa; quia hic homo, verbi gratiâ, non potest dividi in multos homines; quia hic homo est unus solùs & distinctus ab omnibus alius hominibus. Porrò non repugnat individuo esse in multis, sive per identitatem, sive per unionem: sed solum repugnat dividi in multa, & multiplicari: sic natura divina individua est in tribus personis per identitatem, sed citra divisionem & multiplicationem: Nam non alius Deus est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, sed tres sunt unus Deus, & natura divina in tribus: similiter si eadem numero natura humana esset in multis per unionem hypostaticam, sicut de facto est in Christo, verè esset individua, & illæ multæ personæ essent unus homo numero, non multi homines: quia existentia illa in multis esset sine divisione naturæ, & multiplicatione, divisio enim est multiplicatio. Quocirca illa solùm multitudo repugnat individuo quæ tollit ejus indivisionem, & facit esse divisum & multiplex, atque adeo non unum individuum sed multa; qualis divisio cùm sit impossibilis, idcirco individuum dicitur individuum, hoc est indivisibile, quod non sit possibile illud dividi in multa Entia.

Individuum an sit in multis?

Dico

Dices. Ergo cùm aqua dividitur in plures aquas, non maneret eadem numero aqua quæ prius. Respondeo. Non manere quoad rationem unius totius: nam antè erat aqua unum totum constans omnibus illis aquis tanquam partibus, post divisionem verò non est illud totum, sed aliud.

Secundò explicandum est. Quid sit illud à quo formaliter dicitur res individua & singularis? Porphyrius in cap. de specie definit Individuum quod ex talibus proprietatibus constat; quarum collectio nunquam in alio erit, ita ut tametsi singulæ proprietates seorsim possint aliis convenire, tamen simul & collectivè sumptæ uni tantum individuo competunt: nunquam enim unum individuum habet omnes easdem proprietates, quas habet alterum. *Principium individuationis quod?*

Verùm hæc opinio Porphyrii refellitur. Nam collectio proprietatum est tantùm signum, non verò ratio formalis individui. Primò. Quia individuum est quid substantiale formaliter: cùm enim dicimus Petrum non esse Paulum; hoc, non esse illud, dicimus unam rem substantialiter non esse alteram: atqui proprietates, seu accidentia, non sunt quid substantiale; Ergo non constituunt rationem formalem individui. Secundò sublatis omnibus accidentibus, & sola substantia remanente erit adhuc illa substantia individua & una numero. Tertiò, si cogitemus poni à Deo omnia accidentia unius individui, in altero individuo, remanebit utrumque distinstum numero individuum sicut & ante: Nam neque illud quod est spoliatum suis omnibus accidentibus, desinit esse individnum; neque illud in quod sunt translata alterius individui accidentia, erit aliud individuum. Quocirca Porphyrii illa definitio est solùm à posteriori ex signo indicante individuum, non verò quod constituat rationem formalem individui. *Non collectio propietatum.*

Alii dicunt. Individuum, dici individuum formaliter à differentia individuali, contrahente essentiam ad rationem singularem. Sicut enim differentia specifica contrahit genus ad speciem, ita differentia individualis contrahit speciem ad individuum: & sicut differentia specifica dat esse tale specie: ita differentia individualis dat esse hoc numero: Deinde Individuum à specie differt, in aliquo substantiali. Nam Petrus plus in substantia dicit quàm homo; ergo dicit novum gradum substantialem præter speciem. Hæc sententia est Scoti, quem multi ex Thomistis sequuntur. Verùm Scotum hanc differentiam vult ex natura rei distingui ab essentia, alii verò dicunt sola ratione distingui. *An differentia individualis.*

Sed in hac sententia, duo displicent. Primum est, quod differentia individualis statuitur distincta ab essentiâ ex natura rei, nam distinctio in re non potest esse nisi inter duo in re existentia, quorum unum non est aliud, ac ex consequenti inter duo singularia; quæ enim à parte rei ità se habent, ut unum non sit aliud, illa sunt singularia; cùm singularitatis proprius sit effectus, rem facere hanc, & non aliam. Si igitur essentia distinguitur ex natura rei à singularitate, erit illa essentia singularis ante singularitatem, & quatenus distinguitur à singularitate: & sic illa singularitas distincta ab illa essentia, non faciet illam singularem, sed supponit singularem ut à se distinctam. *Differentia individualis non est distincta ex natura rei ab essentia.*

Secundum est, quòd singularitas statuitur peculiaris quidam naturæ gradus ab aliis, sive re, sive ratione distinctus. Hoc enim dici non potest: nam omnis naturæ gradus constituit essentiam in ratione essentiali tanquam pars quædam essentiæ: & ex consequenti distinguit naturam essentialiter ab aliis. At ratio individualis, neque constituit naturam in ratione essentiali naturæ, neque facit illam distin- *Non est peculiaris natura gradus.*

Individua non differunt essentialiter.

gui essentialiter ab aliis naturis individuis, ergo non potest dici naturæ gradus. Quid enim est naturæ gradus, nisi pars quædam Metaphysica naturæ? Ex pluribus enim gradibus, tanquam ex partibus constituitur natura Metaphysicè. Cùm igitur individua habeant totam essentiam ejusdem rationis, non possunt dici constitui & differre per aliquem naturæ gradum; porrò individua non differre essentialiter, est communis sententia omnium Peripateticorum, cum Aristotele docentium individua solo numero differre; solo autem numero differre, non est essentialiter differre, sed numero tantùm essentiæ. Unde speciem definiunt, quæ prædicatur in quid, de solo numero differentibus.

Et ratio est; quia nos colligimus aliqua differre essentialiter, ex distinctis essentialiter operationibus, aut proprietatibus: distincti enim naturæ gradus, ferunt secum distinctas specie operationes, & proprietates. Atqui videmus individua esse similis prorsus perfectionis essentialis, & ejusdem essentiæ operationes ac proprietates habere, ut patet in duabus albedinibus, vel duobus coloribus; patet etiam in duabus hirundinibus. Omnes enim hirundines eandem naturaliter artem habent niduli fabricandi: similiter omnes araneæ eandem rationem texendi telam; omnes Philomelæ, eundem modum cantandi. Quod si aliquando est aliqua diversitas in individuis, ea non provenit ex ratione individuali, sed aliunde & ex accidenti. Nempe ratione alicujus dispositionis materialis, quæ est accidentalis illi individuo. Manente enim eodem individuo, potest mutari illa dispositio materialis, & accedere, vel recedere: corpore enim existente meliùs disposito, fiunt meliores operationes sensuum & mentis. Unde rectè ait Aristoteles. Si oculus senis poneretur in oculo Juvenis, senem æquè benè visurum sicut Juvenem.

Idem quoque Aristot. 3. Metaph. t. 11. docet, Inter species posse dari priùs & posteriùs, meliùs & deteriùs, propter diversitatem differentiarum essentialium. At in individuis unum, nec est prius, nec melius alio, quia nimirum nullum habent diversitatem essentialem, Quod si individua constituerentur per diversos naturæ gradus, proculdubio differrent essentialiter Differentia enim in gradibus naturæ est essentialis. Ad hæc nemo dixerit existentiam, aut subsistentiam esse naturæ gradum: quia hæc non constituunt essentiam in ratione essentiali. Ergo nec essentia individualis eadem ex causa potest dici naturæ gradus. Denique idem convincitur ex convenientia essentiali individuorum & differentia eorum. Individuorum enim differentia non potest esse essentialis, quia in tota essentia conveniunt individua, ita ut nihil essentiæ sit in uno, quod non sit simile in altero: erit ergo distincta à differentia essentiali, & solùm erit numerica, faciens differre secundùm numerum. Cùm enim illa individua non sint unum numero, debent habere differentias, quæ faciant illa numero differre. Cùm verò id in quo res conveniunt, non sit idem formaliter cum eo, in quo differunt: differentia quoque numerica erit formaliter secundùm rationem distincta, ab omni differentia essentiali tam generica, quàm specifica. Unde etiam patet hanc differentiam non esse naturæ gradum, quia in natura, & in omni naturæ seu essentiæ gradu conveniunt individua, non conveniunt autem in esse numerico; quia alius numero homo est Petrus, alius Paulus. At hæc essentia sub ratione essentiæ concepta, non magis est hujus quàm illius individui. Ergo ut sit hujus individui, debet determinari per differentiam ab essentia distinctam, quæ ipsam non in ratione essentiali, sed in numerica constituat.

Alii

Alii dicunt differentiam numericam, esse ipsam existentiam; tum quia extra essentiam nihil aliud est complens rationem Entis, nisi existentia; tum quia existentia ex se facit id, quod facit differentia individualis. Nam existentia ex se est quid determinatum ad hic, & nunc; quare facit essentiam cui advenit determinatè hanc, & quia non potest dari existentia, nisi singularis; ideo naturam cui identificatur, facit esse hanc, & singularem.

Existentiam esse differentiam individualem quidam opinantur.

Quod si objicies primo. Individua non solùm existentiâ, sed etiam essentiâ differre; non enim solùm existentia unius individui, non est existentia alterius individui, sed etiam essentia unius, non est essentia alterius. Ergo differentia individualis non est existentia sola; sed vel utrumque simul, vel quid commune utrique. Respondent differre quidem essentiam unius individui ab essentia alterius; sed ratione existentiæ formaliter, & propter identitatem realem cum existentia: abstrahendo verò ab existentia, nullo modo hæ essentiæ differunt, quia in ratione puræ essentiæ conveniunt, non differunt: Pura enim essentia nihil in se continet, nisi essentialia. At in essentialibus conveniunt cum sint ejusdem speciei; Ergo in ratione essentiæ non differunt. Non potest igitur in ratione puræ essentiæ una negari de altera. Quod si materia licèt sit res diversa à quantitate, quia tamen subjicitur quantitati, dividitur substantialiter ad divisionem quantitatis: Multò magis essentia quæ est idem realiter cum existentia dividitur ad divisionem existentiæ, ut sit alia & alia numero essentia, per aliam & aliam existentiam. Quod enim identificatur diversis necesse est fieri in se diversum, juxta modum diversitatis eorum quibus identificatur.

Objicies secundo, essentia seipsâ nullo alio addito est una numero, quia est in ratione essentiæ indivisa in se, & divisa ab omni alio. Ergo seipsâ non per aliquam differentiam individualem superadditam est singularis: quia seipsa fundat indivisionem, & unitatem numericam: id verò quod fundat unitatem numericam est singulare. Respondeo, essentiam sub ratione essentiæ non esse singularem, quia sub ratione essentiæ præcisè non magis est hæc, quàm illa vel illa: nec magis hujus quàm alterius individui: Mediante tamen existentiâ, quam habet in intellectu, cùm consideratur sic abstracta, est singularis in illo esse abstracto. Verùm hæc singularitas, cum sit intentionalis, nil obest universalitati reali, nec impedit quo minùs natura sit abstracta ab omni singularitate reali.

Objicies tertio. Existentiam posse concipi & in communi, & in particulari: Ergo ipsa existentia eget aliâ differentiâ individuali. Respondeo. Etiam singularitatem posse considerari tàm in communi quàm in particulari. Neque tamen idcirco singularitas eget aliâ singularitate, sed ipsa secundùm se essentialiter est singularis, quia est ipsa essentia singularitatis; Alia verò ab ipsa denominativè dicuntur singularia, sicut ab albedine, alba; eo tamen discrimine, quod subjectum non identificatur albedini, essentia verò identificatur singularitati. Pari ergo ratione existentia potest concipi in communi, & in particulari, non quod alia sit existentia communis, alia particularis, sed quod eadem existentia potest & determinatè, & indeterminatè concipi, expressè & confusè. Nam in particulari concipitur determinatè & expressè; in communi verò indeterminatè & confusè: Quare existentia non eget aliâ singularitate, quia seipsa essentialiter est singularis: essentia vero propter identitatem cum ipsa, dicitur singularis.

Verùm huic sententiæ obstat. Primò, quia sicut essentiæ, ita existentiæ rerum conveniunt inter se in rationibus genericis vel specificis, differunt in rationibus individualibus.

Differentia individualis non est existentia.

individualibus. Certum enim est existentias hominum inter se magis convenire quàm existentias hominum & equorum, siquidem existentia est actus proportionatus essentiæ, & sicut essentiæ conveniunt inter se specificè, ita & existentiæ. Unde necessariò dandæ sunt aliquæ differentiæ individuales existentiarum, per quas numericè differant.

Secundò. In quantitate ante divisionem, est una specie, & numero existentia, quâ tota illa quantitas existit; per divisionem verò oriuntur diversæ numero existentiæ, idque per solam novorum terminorum existentiæ acquisitionem; ita ut si illæ partes iterum uniantur fiat una numero existentia. Cùm ergo numero differant hæ existentiæ, non per ipsius existentię, sed solum terminorum existentiæ productionem: facile apparet, non existentiam ipsam, sed terminos existentiæ esse differentiam individualem, & numericam.

Tertiò. Quia essentia abstracta ab existentia potest intelligi hæc numero in ratione essentiæ. Essentia enim etiam non existens, est hæc numero, & quatenus hæc numero, est indifferens ad existendum, & non existendum. Et quamvis ab existentia habeat hoc esse numericum existens, tamen in ratione essentiæ non est hæc numero per existentiam.

Dices in re non est, nisi essentia & existentia, cum ergo differentia numerica non sit essentialis, non potest esse aliud, quam existentia. Respondeo, essentiam non solùm habere sua prædicata essentialia, sed etiam suos modos & terminos essentiales, quorum unus est differentia individualis.

Dari differentias numericas. Dicendum igitur est. Differentiam numericam esse distinctam ratione, tam ab existentia, quàm ab essentia, esseque terminum utriusque, quo una essentia vel existentia dividitur & disterminatur ab altera numericè. Patet id exemplo quantitatis, quæ per solam divisionem acquirit duplex esse numericum, cùm ante divisionem esset una numero; non acquirit autem aliud per divisionem, nisi novos terminos suæ Entitatis, quocirca ratione novorum terminorum fit multiplex numero. Neque Aristoteles aliter explicuit distinctionem individualem rerum materialium, nisi per numerum qui ex divisione quantitatis oritur: & quamvis divisio quantitativa non sit formaliter divisio substantiarum individualis, tamen proportionaliter loquendo, sicut quantitas acquirendo per divisionem novos terminos, acquirit novum esse numericum, absque alia mutatione suæ essentiæ & existentiæ, ita & essentia quævis ex novis terminis suæ Entitatis, quibus dividitur, ab alia Entitate simili, acquirit novum esse numericum. Sed de his plura in Metaphysicis.

QUÆSTIO IV.

Quomodo individuum sit unum numero, & de uno solo prædicetur?

Unitas numerica est proprietas. QUod ad unitatem numericam attinet, Dico primo, esse unum numero, non est ratio formalis individui, sed proprietas consequens rationem formalem. Ratio est, quia unitas est proprietas consequens ad rationem Entis. Ergo & unitas

unitas numerica individui est consequens ad rationem Entis individualis: unitas enim est indivisio Entis. Quocirca necessario fundatur in Ente, cujus sit indivisio, cùm verò sit distincta unitas, in distincta quoque ratione Entis necesse est ut fundetur.

Dico secundo. Unitas numerica fundatur in divisione essentiæ secundùm numerum. Pro quo notandum est numerum oriri ex divisione, quando enim unum dividitur in multa fit numerus, ut cùm quantitas dividitur, fiunt multæ quantitates. Porrò non possunt res concipi divisæ, nisi habeant in se dividentia, & determinantia: impossibile enim est esse effectum formalem sine forma. Atqui esse divisum, est effectus quidam formalis. Ergo debet oriri ab aliqua forma dante hunc effectum formalem: quod etiam patet in quantitate divisa, partes enim per divisionem acquirunt terminos, per quos formaliter dividuntur, & quos ante non habebant in continuatione. Proportionaliter ergo loquendo, essentia dividi potest tàm essentialiter, quàm numericè. Primo modo dividitur per differentias essentiales & specificas, posteriori verò per differentias numericas. Dicitur verò differentia numerica quia dividit essentiam non essentialiter, sed secundùm numerum tantùm, & facit essentiam aliam numero. Sicut termini quantitatis dividentes quantitatem faciunt plures numero quantitates. Porrò hæc differentia numerica cum faciat individua esse diversa substantialiter, erit substantialis: per illam enim unum individuum substantialiter non est aliud. Quia substantia unius, non est substantia alterius. Unde hic numerus quo individua differunt, est substantialis.

Differentia numerica quid? Est substantialis.

Ex quo solvitur illa objectio, quod numerus sit acccidens rerum: individua autem non accidentibus, sed substantiâ suâ differunt; unum enim substantialiter non est aliud. Dicendum enim est, numerum qui fundatur in aliquo accidente, esse accidentalem rebus, nec pertinere ad constitutionem individualem rerum: accidentia enim non constituunt, sed supponunt subjectum individuum jam constitutum in ratione individuali: non possunt enim existere, nisi in re singulari. Talis est numerus quantitativus qui ratione quantitatis convenit rebus, sicut enim quantitas est accidens rerum, ita & numerus qui ex ejus divisione oritur: numerus vero qui fundatur in ipsa substantia rei, non est accidentalis, sed substantialis; quia constat ex unitatibus substantialibus, quæ sunt idem cum substantia rei, solúmque ei addunt indivisionem.

Objicitur secundo. Numerus secundum Aristot. in 4 Physic. pendet ab anima; si enim non esset anima numerans, aut numerare potens, nullus esset numerus, nec numeratus, nec numerabilis. At unitas individui non pendet ab anima, quia convenit rei nullo cogitante intellectu. Ergo non est unitas numerica. Respondeo. Numerus potest sumi & materialiter pro rebus quæ numerantur, & formaliter, pro ipso esse numerabili vel numerato. Numerus igitur formaliter acceptus pendet ab anima, similiter & unitates ut numerantur, materialiter verò non pendet ab anima, & hoc sensu unitates individuales dicuntur numericæ, quia sunt tales quales in numero adhibentur, in numero autem non spectatur differentia essentialis unitatum, sed tantum ut una non sit altera.

Objicies tertio. Unitas secundùm numerum convenit non solùm individuo, sed etiam generi & speciei: Ergo non rectè explicatur differentia individualis, per unitatem numericam. Antecedens patet: quia sicut numeramus individua, ita numeramus species & genera, dicimusquè esse duas species & duo genera. Respondetur,

Species & Genera in intellectu singularia.

detur, etiam species & genera, quatenus existunt in intellectu abstracta, sunt singularia, & individua quædam objectiva & intentionalia, & sic tanquam individuis intentionalibus convenit illis esse plura numero, ut præcedenti disputatione dictum est.

Sed contra, Sicut in rebus dantur individua generica & specifica, ita & in intellectu: verbi gratiâ, naturæ humanæ à diversis intellectibus conceptæ, sunt duæ numero tantum, natura verò humana & bovina concepta, sunt duæ numero & specie.

Dicendum est igitur, esse unum numero tantùm, convenit solis individuis, speciebus verò convenit esse unum numero, sed non tantùm; quia sunt etiam unum specie.

Individuum an de uno solo prædicetur?

Quantum ad secundum. Videtur individuum non prædicari de uno solo, ut hîc asserit in definitione individui Porphyrius. Primò; quia individuum in communi est individuum: at in communi prædicatur de omnibus individuis: quia omnia individua conveniunt in ratione communi individui. Ergo individuum de pluribus prædicatur. Secundo individuum vagum (ut quidam homo) dicitur de omnibus individuis, omnes enim homines particulares sunt quidam homines. Tertiò. Ratio formalis & definitio individui competit omnibus individuis. Ergo & ipsum definitum.

Dico 1. Individuum in communi, & indeterminatè acceptum prædicatur de omnibus individuis, non quidem univocè sed analogicè; quod prædicetur, patet; quia dicit rationem formalem omnibus individuis competentem: omnia enim individua conveniunt in ratione formali individui: quo etiam modo individuum vagum prædicatur, quia dicit individuum in communi, ex se enim non magis dicit hoc, quàm illud individuum. Quod si objicias, cum dico quendam hominem esse occisum, vel pugnasse; unum certum hominem designo. *Resp.* Aliud est individuum ex se determinatè significare, aliud restringi in propositione ad suppositionem determinatam. Individuum igitur vagum ex se, & ex modo suo significandi, non significat determinatum individuum, & ideo ex se dici potest de omnibus individuis: in propositione tamen restringi potest ad suppositionem determinatam, si tale prædicatum illi tribuatur, quod non nisi sub illa restrictione illi convenit.

Individuum non est univocum.

Quod verò non prædicetur univocè sed analogicè; Probatur, quia à differentiis quà differentiæ sunt, non potest quid univocum abstrahi, ergo neque à differentiis individualibus poterit abstrahi univoca ratio individui: antecedens patet, tum inductione in omnibus differentiis genericis & specificis; tum ratione, quia differentia est id quo res differunt, non id in quo conveniunt. Nam si in aliquo convenirent, in aliquo differrent; jam illud in quo conveniunt non esset differentia, quia in illo non differrent: verbi gratiâ, non statuitur pro differentia hominis & equi, animal rationale: quia in animali conveniunt, in rationali differunt; solum igitur id statuitur pro differentia in quo res illæ non conveniunt. Unde differentia non potest dividi in rationem genericam, univocam & specificam, sed debet esse simpliciter simplex, & indivisibilis in plura ratione distincta: & confirmatur: quia sicut à rationali & irrationali, quæ sunt specificæ differentiæ hominis & bruti, nihil univocum abstrahi potest, ita nec à differentiis individualibus. Nam illud; quod abstrahitur, vel pertinet ad differentiam individualem, vel non; si pertinet, ergo faciet ut in eo individua differant: non igitur in eo conveniunt; quod est contra suppositionem; si verò non pertinet: Ergo non constituit rationem formalem differentiæ.

Quod

Quod si dicis, per differentiam individualem genericè acceptam convenire individua; differre verò per eandem specificè acceptam. Contra: Hinc sequitur individua non totâ differentia individuali differre, sed aliqua ejus parte, & sic non tota illa erit differentia, sed una ejus pars: quia illa ratio generica, cùm non faciat differre, non pertinebit ad rationem differentiæ. Unde etiam sequitur non esse genus differentiæ: quia genus pertinet ad rationem formalem ejus cujus est genus, & constituit rem essentialiter; quod quia non convenit huic generi differentiæ, idcirco tale genus non datur, nec potest abstrahi à differentia. Quanquam negandum non est, Individuum secundò intentionaliter acceptum prædicari univocè. Secunda enim intentio individui, omnibus individuis univocè competit, non enim magis uni quàm alteri: & definitio debet univocè omnibus Definitis competere. Quomodo etiam omnia Analoga & æquivoca, sunt univocè Analoga & Æquivoca.

Quod verò individuum in communi realiter acceptum prædicetur non æquivocè sed analogicè, patet, quia omnia individua habent inter se proportionem quandam & similitudinem in ratione individuali, propter quod potest ab illis abstrahi unus conceptus proportionalis & analogicus individui in communi.

Dico secundò, individuum in particulari & determinatè sumptum de uno solo prædicatur, quia unam rem numero significat, distinctam ab omnibus aliis, & hoc modo intelligenda est definitio individui à Porphyrio data.

Objici verò potest, quod individuum nullo modo possit prædicari. Nam neque de alio à se distincto; quia nullum habet inferius; neque de seipso; quia talis prædicatio est inepta; prædicatum enim debet distingui à subjecto; at idem non distinguitur à seipso: ergo neque prędicatur. Deinde quòd Porphyrius ait: Individuum de uno solo particulari prædicari; id etiam speciei unum individuum habenti competit, sol enim de uno tantùm sole prædicatur. Respondeo ad primum, Posse individuum de seipso prædicari, quia idem potest duobus conceptibus concipi ab intellectu, & quatenus uno conceptu concipitur, potest de seipso alio conceptu concepto prædicari, ad prædicationem enim sufficit distinctio conceptuum. Et quamvis idem non habeat in re, per quod possit à seipso distingui; habet tamen in intellectu, nempe duplicem sui conceptum: neque talis prædicatio vana est; Nam & hoc scire convenit, quomodo idem distincto conceptu conceptum, habeat se ad seipsum.

Ad secundum Respondeo. Etsi aliis quoque competat de uno prædicari; nam & differentia de una specie, & species de uno individuo (si plura non habeat) prædicatur; tamen prædicari de uno solo eoque singulari, nulli nisi individuo competit. Nam & differentia prædicatur, tam de specie quàm de individuo speciei, atque etiam de suis inferioribus. Species verò habens unum tantum individuum, potest prædicari de pluribus possibilibus. Quod si plura non sint possibilia; adhuc tamen non de uno solo particulari prædicatur, sed de seipsa, & de uno individuo: individuum autem non nisi de seipso prædicari potest. Deinde proprium individui est solùm de uno numero prædicari.

QUÆSTIO V.

Quomodo se habent inter se Genus, Species, Individuum?

POssunt hæc tria inter se conferri, 1 quoad illationem, 2. quoad identitatem, & diversitatem, 3. quoad prædicationem.

Quantum ad primum difficultas est: an unum ex alio necessariò inferatur? Potest autem hæc illatio esse vel affirmativa, vel negativa: potest etiam vel ex superiori inferius, vel ex inferiori superius inferri.

Dico primo. Ex genere non infertur determinatè ulla species; sed tantùm indeterminatè hæc, vel illa. Ratio est. Quia genus non est determinatum ad unam speciem, sed ad omnes ex æquo se habet: ergo non potest ex eo una determinate inferri. Ut si animal sit, non est necesse esse hominem; potest enim esse aliud aliquod animal; quia tamen genus non est extra species; nec universalia existunt extra singularia; idcirco si datur genus, necesse est dari aliquam speciem, in qua genus existat sed indeterminatè, vel hanc vel illam. Idem dicendum est de specie respectu individui. Quanquam si species non habeat naturaliter nisi unum individuum, tunc ex specie infertur determinatè illud individuum, ut ex sole, hic sol: verùm hoc oritur ex peculiari ratione illius speciei.

Dico secundo. Negato genere negantur omnes species & individua illius generis: quia cùm genus sit de essentia suorum inferiorum, inferiora nec esse nec intelligi sine genere possunt: quia sine suis essentialibus nihil aut esse aut intelligi potest. Quocirca à quo aufertur genus, auferuntur & omnes species illius generis: de quo negatur animal, negantur & omnes species animalis: de quo negatur Ens, negatur tam substantia, quàm accidens. Idem dicendum est de specie respectu individuorum. Nam sicut species sine genere, ita individuum sine specie esse non potest.

Dico tertio. Ex inferiori infertur necessariò superius, ex individuo species, ex specie genus. Ratio est, quia superius est de essentia inferioris: ergo posito inferiori, necesse est poni superius, posito homine ponitur animal: & posito Petro ponitur homo: quare verum est dicere, homo est, ergo animal est; Petrus est, ergo homo est.

Dico quarto. Negato inferiori non negatur superius, nisi omnia inferiora simul negentur. Ratio est, quia superiora sunt latiora potentiâ inferioribus. Ergo sublato uno inferiori, potest remanere adhuc superius in aliis; sublata specie una, potest genus esse in alia specie; & sublato uno individuo, potest species esse in alio individuo. Quia tamen genera non existunt extra suas species, nec species extra individua, idcirco negatis omnibus speciebus, negatur genus, & negatis omnibus individuis, negatur species. Excipio tamen speciem, quæ naturaliter unum tantum habet individuum; illo enim uno negato, negatur tota species: quia extra illud individuum non existit, & illud unum est quodammodo vice omnium.

Quantum ad secundum. Dico primo. Ex diversitate superiorum sequitur diversitas

versitas inferiorum, non è contra, ita ut si sint diversa genera, sint etiam diversæ species, & si sint diversæ species, sint etiam diversa individua, non è contra. Ita Aristoteles in Anteprædicament. Cum ait, diversorum generum, & non subalternatim positorum diversas esse species & differentias, verbi gratiâ, substantia & quantitas sunt diversa genera, & non subalternatè posita, quia neutrum est sub altero: species etiam substantiæ erunt diversæ à speciebus quantitatis. Si vero sint genera subalterna, unum superius, aliud inferius, tunc differentiæ superioris esse possunt differentiæ inferioris: ut differentiæ corporis, erunt differentiæ viventis & animalis. Ratio autem est, quia genus est de essentia speciei; Ergo diversitas generum facit diversitatem essentialem speciebus. Differentiæ etiam sequuntur suum genus, ut actus potentiam: quare ubi diversa genera, ibi quoque diversæ sunt differentiæ, nec possunt unius generis differentiæ convenire alteri. At inquies. Potest una res poni in diversis prædicamentis. Respondeo secundum diversas rationes formales: ut homo verbi gratiâ, secundùm substantiam in genere substantiæ; secundùm quantitatem in genere quantitatis; & sic sub diversis generibus habebit diversas species, & diversas rationes numericas. Quod verò è contra ex diversitate inferiorum non sequitur diversitas superiorum, res est manifesta: quia sub uno genere sunt diversæ species, & sub una specie diversa individua.

Dico secundo: Ex identitate inferiorum sequitur identitas superiorum, non è contra. Ratio primi est, quia superiora sunt de essentia inferiorum: Ergo ex identitate inferiorum sequitur identitas superiorum; quare quæ sunt eadem specie, sunt eadem genere, & quæ sunt eadem numero, sunt eadem specie. Ratio secundi est, quia ex minori unitate non infertur major; unitas autem generica minor est quàm specifica, & hæc minor quàm numerica: quia illæ unitates sunt in parte, hæ in toto. Deinde quæ sunt unum genere, possunt esse diversa specie, & quæ sunt unum specie, possunt esse diversa numero; inferiora enim addunt ad superiora id quo esse diversa possunt.

Quantum ad tertium. Difficultas est; an quæcunque prædicantur de superioribus, necesse sit ut de inferioribus quoque prædicentur? multa enim videmus prædicari de genere, quæ non possunt prædicari de specie. Nam de animali dicitur quod sit genus; de homine enim id dici non potest. Ex altera verò parte, primum principium in Logica est, in quo fundantur omnes figuræ syllogismorum. Quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur & de subjecto: Ergo quidquid prædicatur de superiori, prædicatur & de subjecto superioris.

Dicendum tamen est, prædicata esse duplicia, alia realia, alia intentionalia. Prædicata igitur realia quæcunque dicuntur de superiori, dicuntur etiam de inferiori: quia superiora continentur in inferioribus realiter: Ergo quæcunque realiter conveniunt superioribus, conveniunt etiam inferioribus realiter ratione superiorum, cum quibus habent realem connexionem, idquè eâ universalitate & ratione quâ conveniunt superioribus, ut si de superiori dicatur aliquid vel universaliter, vel particulariter necessariò, vel contingenter, eodem quoque modo dicetur de inferiori, & in hoc fundantur omnes figuræ syllogismorum. *Prædicata realia.*

Prædicata verò intentionalia quæ dicuntur de superiori, non dicuntur de inferiori: ut de animali dicitur, quod sit genus; de homine quod sit species, hæc tamen de inferioribus non dicuntur. Ratio est, quia talia prædicata conveniunt naturis, non ut naturæ sunt, sed ut abstracta sunt, & certum modum essendi objectivum *Intentionalia.*

objectum habent in intellectu, hic autem modus non transit cum natura ad inferiora, cum non ratione naturæ conveniat, sed merè extrinsecè ab intellectu. Deinde talia prædicata conveniunt subjectis propter aliquem peculiarem modum ipsorum, qui non transit ad alia inferiora. Verbi gratiâ, animali convenit esse genus, ut est abstractum à speciebus, quod non convenit homini & aliis inferioribus.

QUÆSTIO VI.

De differentia relata ad Genus?

Differentia potest referri tum ad Genus, quod dividit & contrahit; tum ad speciem quam constituit; tum ad subjecta speciei; de quibus ratione speciei prędicatur. In hac quæstione de prima tantùm comparatione agemus.

Dico igitur primo. Differentia dicitur dividere Genus; quia addita generi secernit illud ab aliis speciebus: Animal enim contractum per rationalitatem, est aliud animal ab animali irrationali. Et licèt in intellectu sit unus conceptus animalis, rationalis & irrationalis; tamen in re aliud est animal rationale, aliud irrationale. Animal enim rationale in re totâ suâ Entitate divisum est ab animali irrationali; ita ut unum non sit alitud, & negari unum de alio possit. Quia enim identificatur diversis differentiis, idcirco ipsum quoque debet esse diversum. Porrò differentia est divisiva generis, non nisi per ordinem ad intellectum. Nam divisio ista supponit unitatem generis, non dividitur etiam nisi id, quod est unum, genus autem est unum per intellectum concipientem: quare & divisio illius est per ordinem ad intellectum: quamvis enim res dividens est verè realis; tamen id quod dividendum est, non existit nisi per intellectum; unde nec divisio illi competit, nisi per intellectum; Enti enim non reali nihil potest reale convenire.

Dico secundo. Differentia continetur in genere potentiâ tantùm. Hæc conclusio patet ex dictis de toto potentiali quæstione prima: non enim potest contineri actu in genere, quia alioquin cùm genus prædicatur de specie, omnes differentiæ contentæ actu in genere prædicarentur de specie. Deinde ut argumentatur Arist. 6. Top. cap. 2. in omni definitione nugatio admitteretur, & bis idem diceretur. Nam si in animali continetur actu rationalitas; cùm definitur homo esse animal rationale, bis poneretur rationale in definitione, semel expressè, & iterum ut actu contentum in animali. Imò sequeretur sufficientem definitionem tradi per solum genus dicendo hominem esse animal; si quidem in animali actu continetur rationale. Ex quo patet nec actu confuso, nec actu distincto, seu explicito, contineri differentiam in genere: quia quod continetur, sive actu confuso, sive distincto, continetur secundùm suam substantiam: at differentia non potest secundum suam substantiam contineri in genere, ut probant argumenta adducta; Ergo nec actu distincto, nec actu confuso continetur. Restat ergo ut dicamus differentiam contineri in genere solùm in potentia; comparatur enim ad genus sicut actus ad potentiam, & forma ad materiam.

Dico tertio. Nec genus de differentia, nec differentia de genere prædicari formaliter

maliter poteſt, ſed materialiter tantum. Ita Ariſt. 6. Top. c. 2. Loc. 31. cujus rei hanc rationem aſſignat. Si enim differentia diceretur de genere, cum genus de omnibus ſpeciebus prædicetur, differentia quoque unà cum genere de omnibus ſpeciebus prædicaretur. Si verò genus diceretur eſſentialiter de differentia; omnis differentia eſſet ſpecies, quia ſpecies nihil eſt aliud, quàm multa animalia genus & differentia ſimul. Addit præterea, & hoc abſurdum, quod multa animalia de homine prædicarentur, unum quod eſt loco generis, aliud quod includitur in differentia eſſentiali, ſi de differentia eſſentiali prædicatur eſſentialiter genus. Et hoc argumento ſæpè utitur Ariſtoteles ad probandum, Ens non eſſe genus, maximè 3. Metaph. text. 10. quia, inquit, genus non poteſt prædicari de differentia; Ens autem de omni differentia cujuſque rei prædicatur: non poteſt igitur eſſe genus. Et ratio eſt; quia genus non eſt idem quod differentia; ut patet ex univerſalitate diſtincta, & ex diſtinctis proprietatibus: ergo debet dicere diſtinctam rationem à differentia, quæ per conceptum poteſt negari; Ut patet in animali, & rationali. Et hæc eſt una ex præcipuis regulis ad dignoſcendum verum genus; ſi enim prædicatur de differentia, non poteſt eſſe verum genus, quomodo multa quæ putantur eſſe genera non erunt genera: Generi enim & differentiæ debent reſpondere in reipſa diſtinctæ rationes per intellectum conceptibiles, quarum una negari poſſit de altera.

Genus de differentia non prædicetur.

Dixi materialiter genus de differentia; differentiam de genere poſſe prædicari, propter duo. Primò: quia genus ut plurimum eſt in re idem cum differentia, ut animal eſt in re idem cum rationali. Secundò: propter modum ſignificandi, quia genus ſignificat per modum totius potentialis, ut idem eſt potentia quod ſpecies, & differentia: animal, verbi gratiâ, ſignificat quicquid eſt animal, ſive rationale, ſive irrationale, ita ut utrumque potentia contineat: Cùm igitur ſit idem potentia cum differentia, poteſt de ea prædicari; Poſita enim identitate prædicati & ſubjecti, poteſt eſſe prædicatio.

Dico quartò. Differentia eſt ex ſe nobilior genere. Ita Divus Thomas parte prima quæſtione 75. art. 7. ad ſecundum. Ratio eſt: quia actus ex ſe eſt nobilior potentiâ ejuſdem generis: at differentia eſt actus eſſentialis generis, & genus eſt potentia ad eſſentialem determinationem: ergo differentia eſt ex ſe nobilior genere.

Differentia genere nobilior.

Porrò, cùm dico differentiam eſſe actum eſſentialem generis; intelligo de eſſentia generis ſpecifica, ut conſtituitur in certa ſpecie: alioqui ſi ſumatur genus præciſum à ſpecie, differentia eſt extra rationem generis, & ab ipſo eſſentialiter diſtinguitur.

Notandum autem eſt. Ex duplici capite poſſe oriri hanc majorem nobilitatem differentiæ. Primò, ſi differentia illa pertineat ad nobiliorem gradum Entis: ſic in homine rationale eſt nobilius ſenſitivo, quia elevat ſenſitivum ultra ſuum gradum, ad gradum nobiliorem intellectualem. Et ſic non eſt dubium differentiam eſſe nobiliorem genere. Verùm hæc nobilitas non omni differentiæ competit, quia non omnis differentia eſt altioris gradus: imò communiter differentiæ ſunt ejuſdem gradus cum genere, & perficiunt genus intra eundem gradum, ut differentiæ brutorum omnes ſunt intra gradum ſenſitivum, & perficiunt genus conferendo illi perfectionem ſenſitivam. Secundò, nobilitas differentiæ oritur ex propria & eſſentiali ratione differentiæ; differentia enim eſt actus eſſentialis generis: actus autem eſt nobilior potentia, ut patet in forma reſpectu materiæ; actus enim perficit

Ex duplici capite.

& deter-

& determinat, potentia perficitur, & est quid indeterminatum. Et hæc nobilitas omni differentiæ competit, sive sit intra eundem gradum cum genere, sive sit altioris gradus.

Actus an potentia nobilior?

Dices, hac ratione accidens est nobilius substantia: quia est actus substantiæ Respondeo. Actum quoad entitatem nobiliorem esse potentia per se loquendo, si sint ejusdem generis: quia in quolibet genere nobilius est habere se per modum actus, quàm per modum potentiæ; actus enim perfectionem arguit; potentia imperfectionem: at accidens est actus diversi generis à substantia; quare non mirum est, quòd superetur à substantia: quia substantia est res alterius & nobilioris generis quàm accidens. At si actus & potentia fuit in edoem genere substantiæ, actus substantialis erit nobilior potentiâ substantiali, ut patet in forma substantiali, quæ est actus materiæ nobilior ipsa.

Sed objicies. Quædam animalia sunt imperfectissima in suis rationibus specificis, & pluribus sensibus destituta: saltem ergo in his differentia specifica non erit nobilior quàm numerica. Respondeo, etiam in his perfectiorem esse differentiam specificam generica: quia etsi respectu aliarum differentiarum specificarum sit imperfectior, tamen respectu generis est perfectior; quia habet se per modum actus determinantis & perficientis, genus autem per modum potentiæ determinabilis & perfectibilis, Et idem est in formis Physicis; nulla enim forma Physica est tam imperfecta ut non sit perfectior materiâ. Quod si urgeas ex operationibus cognosci essentias; atqui in multis speciebus operationes, verbi gratiâ, sensitivæ sunt imperfectissimæ: ergo & differentia specifica. Respondeo. In talibus differentiam specificam esse imperfectissimam, ita tamen, ut cum suâ imperfectione sit perfectior genere.

QUÆSTIO VII.

De differentia relata ad speciem?

Differentia respectu speciei duo munera habet: constituere speciem in tali specie & eam distinguere ab aliis speciebus. Difficultas autem est primò: An eadem differentia sit constituens & distinguens? Videtur enim species constitui per aliquid positivum, distingui autem formaliter per negationem: Quia enim species est quid positivum, ideò & differentia ipsam constituens debet esse positiva: distinctio verò est quid negativum, quare & differentia distinguens erit negativa: distingui enim unum ab alio, est unum non esse aliud: hominem, verbi gratiâ, distingui à leone, est non esse leonem, quæ est mera negatio.

Differentia constituens & distinguens.

Dicendum tamen est. Omnem differentiam constituentem esse etiam distinguentem. Ratio est: quia omne ens ex seipso habet quòd non sit aliud, ac ex consequenti, quod distinguatur ab alio: quia enim est id quod est, ideò non est aliud, sed distinguitur ab alio: si enim quæras, cur homo non sit equus, respondebitur, quia est homo: ergo eadem differentia quæ constituit rem in suo esse facit illam distinctam ab altera.

Confirmatur. Quia unitas est propria passio Entis: at unitas dicit indivisionem

Entis

Entis in se, & divisionem ab omni alio: Ergo Ens sicut seipso est unum, ita seipso indivisum est in se, & divisum ab altero: quare quod est principium constitutivum Entis, est etiam distinctivum ejus ab aliis: Deinde patet id inductione in omnibus rebus, quæ per suas differentias constitutivas distinguuntur ab aliis. Quia enim res sunt tales in essentia, ideò distinguuntur ab aliis, quæ non sunt tales, sic homo per rationalitatem, per quam constituitur in esse hominis, distinguitur à brutis.

At inquies. Constituere & distinguere sunt duo actus distincti. Respondeo. Esse quidem duos actus distinctos, sed ab eodem principio essentiali procedentes, & à se dependentes. Quia enim res constituitur in tali esse, distinguitur eo ipso ab aliis non habentibus tale esse. Neque refert quod distinctio sit negatio. Nam hujus negationis est causa differentia constituens: quia enim rem constituit talem, ideò facit illam non esse aliam, & ideò vocatur differentia distinguens; quia est causa & fundamentum distinctionis.

Dico secundò. Omnem differentiam distinguentem esse quoque constituentem Ratio est: quia distinctio est formaliter negatio; rem enim distingui ab alia est non esse aliam: atqui omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione; propterea enim quod affirmatur aliquid de re, oppositum de eadem re negatur: Neque enim temerè negatio convenit rei, sed propter aliquam causam & fundamentum quod affirmatur de illa: ergo & distinctio convenit rei propter aliquam affirmationem, quæ sit causa distinctionis: quæ affirmatio est distinctionis differentia constituens rem & ex consequenti distinguens: Ideo enim quia res est talis, distinguitur ab altera non tali Ex quo patet aliud esse distinctionem, aliud differentiam distinguentem; distinctio est negatio, differentia verò distinguens est differentia causans distinctionem & negationem: ac proinde est quid positivum causans negationem. Patet etiam nihil posse distinguere rem unam ab alia nisi constituat illam: quia enim constituit rem talem, ideò distinguit illam à non talibus.

Dico tertiò. Eandem differentiam esse constitutivam & distinctivam. Patet ex dictis. Hinc est aliud Axioma receptum in Philosophia: idem esse principium constituens rem, & distinguens ab omnibus aliis.

Quod si dicas, res etiam distingui per accidens. Respondeo: Distingui per accidentia, sed nec primò, nec essentialiter; per differentiam verò specificam distinguuntur primò & essentialiter, sicut enim prior est essentia accidentibus, ita distinctio essentialis prior est distinctione accidentali.

Secunda Difficultas. An negatio possit esse differentia essentialis alicujus entis? videntur enim aliqua Entia constitui per negationes, quia sine iis intelligi nullo modo possunt. Sic unum constituitur per indivisionem; infinitum per negationem finis; vacuum per negationem corporis replentis; Genus enim dividitur per oppositas differentias, quarum una est affirmativa, altera negativa, ut animal per rationale vel irrationale: ergo & constituitur in specie per easdem.

Dicendum tamen est negationem non posse esse differentiam essentialem ullius Entis. Ita Aristot: primo de partibus animalium cap. 30. Et ratio est: quia differentia Entis, constituit Ens in ratione Entis: at negatio cùm sit non Ens, constituit rationem non Entis: ergo negatio non est differentia Entis; per negationem enim res non dicitur esse, sed potius non esse. *Negatio non est Differentia Entis.*

Notandum autem est. Negationes à nobis adhiberi ad explicanda aliqua Entia, duplici ex causa. Primò, ut per illas negationes indicentur veræ differentiæ, ex *Per negationes explicatur essentia.*

qu.bus

quibus tales negationes oriuntur; omnis enim negatio fundatur in aliqua affirmatione, & propter aliquam affirmationem rei competit: quo fit ut cùm veras essentias rerum ignoremus, eas per negationem explicemus. Sic concipimus brutum esse animal irrationale; non quòd negatio rationalitatis sit essentia bruti, sed quod id ad quod sequitur talis negatio, sit essentia bruti: sic etiam concipimus Deum immensum, infinitum; non quod immensitas & infinitas sit merè negatio in Deo mensuræ & finis; sed quod per has negationes indicetur ea Dei perfectio, ratione cujus Deus non subjacet ulli mensuræ, aut fini.

Secundò: propterea negationes adhibemus, quod aliqua Entia non sunt pura Entia, sed partim Entia, partim non Entia, ex ente & non Ente conflata: Licèt igitur quatenus Entia sunt, negatione non constituuntur tamen quatenus Entia non sunt, negatione constituuntur. Sic vacuum est locus non repletus corpore, quatenus locus, est Ens; quatenus verò habet negationem corporis replentis, est non Ens: sic etiam unum definitur esse Ens indivisum; hoc est, Ens cum negatione divisionis. Ex quo patet ad rationem dubitandi.

Tertia difficultas; an differentiæ ultimæ sint simpliciter simplices? Ea autem dicuntur simpliciter simplicia, quæ non possunt resolvi in plures rationes & conceptus, eo quod simplicissimam perfectionem dicant. Porphyrius igitur in capite de differentia negat dari differentias ultimas simplices, sed differentiam ultimam, ait, esse plures communes differentias conjunctas v.g. homo definitur esse animal rationale mortale: quâ rationale, convenit cum Angelis; quà mortale, cum brutis; utraque verò hæc differentia conjuncta, constituit secundùm ipsum propriam & specificam hominis differentiam. Et ob hanc causam definivit Porphyrius differentiam, esse id quod prædicatur de pluribus differentibus specie in quale quid; quæ definitio solis differentiis genericis competit: nam specificas differentias non alias agnoscebat, nisi ex Genericis unà conjunctis constantes.

Differentia est quid simplex

Sed hæc opinio est falsa; Nam si datur gradus genericus, seu differentia simplex generica, cur non dari debeat etiam gradus specificus simplex? Nam cùm ex operationibus colligimus rerum essentias; quemadmodum enim invenimus operationes in rebus communes cum aliis, ita & operationes proprias: & sicut ex illis colligimus gradum genericum communem, ita ex illis colligere debemus gradum specificum Nam quod dicitur rationale esse commune homini cùm Angelis falsum est; Rationale enim, est intellectivum cum discursu; quod Angelis non convenit.

Quid simpliciter simplex?

Supposita igitur opinione communi & verâ, dari differentias ultimas specificas & simplices, difficultas est, an hæ differentiæ sint ita simplices ut sint indivisibiles in plures rationes & conceptus? Res enim simplices sunt indivisibiles, quia non sunt compositæ ex partibus, Si igitur ita sunt indivisibiles, ut non solùm re, sed etiam ratione dividi non possint, erunt simpliciter simplices.

Simplex res potest virtute multa continere.

Notandum igitur est, Res in mundo esse duplices: quasdam esse simplices à parte rei, id est non compositas ex rebus diversis, ita tamen ut virtualiter includant multiplicem perfectionem, quæ multis conceptibus inadæquatis in re illa concipi & distingui potest, Sic in anima rationali, quæ est simplex res distinguitur perfectio sensitiva & intellectiva per rationem & conceptum.

Quæ duo, licèt in anima nostra sint una res, in aliis tamen dividuntur: Nam in bruto est sensitivum sine rationali; in Angelo intellectivum sine sensitivo. Quædam

dam verò sint ita simplices, ut dicant unicam tantùm perfectionem, quæ nec virtute sit multiplex, nec in plures conceptus dividi possit: & hæ dicuntur simpliciter simplices.

Opinio de simplicitate differentiarum.

Est ergo quædam opinio, quæ ait, res quæ non dicunt nisi unicam perfectionem, differentiam quoque specificam habere simpliciter simplicem: Talis est differentia corporum simplicium, hoc est Elementorum, in quibus non cernitur, nisi simplex una perfectio: Talis etiam est differentia ultima accidentium, ut albedinis, quantitatis, quæ sunt simplicissima quædam Entia; Alias verò res quæ multiplicem perfectionem in simplici Entitate includunt, non habere inquiunt simpliciter simplicem differentiam specificam, sed resolubilem in multas, quasi partiales differentias. Quia sicut essentia talium rerum constat multis gradibus diversarum perfectionum, ita & differentia specifica talis essentiæ, constat differentiis specificis omnium illarum perfectionum: singulæ enim illæ perfectiones habent suam specificationem propriam intra suum gradum: & sic omnes specificationes omnium illarum perfectionum simul acceptæ, constituunt unam perfectam & adæquatam differentiam specificam illius rei: verbi gratiâ, in homine distinguitur perfectio sensitiva, vegetativa, rationalis, quæ perfectiones singulæ habent suam intrinsecam specificationem in proprio gradu; est enim homo sensitivus non solum in communi, sed etiam specificè, tali & tali ratione sensitiva, & similiter de aliis: ex omnibus igitur rationibus specificis singulorum graduum componitur differentia specifica hominis.

An gradus inferior sit Differentia superioru.

Dices. Gradum inferiorem esse differentiam specificam superioris; ut rationale sensitivi. Sed contra. Primò; Quia æquè omnes gradus sunt specifici in suo genere: ergo unus non est differentia specifica alterius; alioquin non magis rationale esset differentia sensitivi, quàm sensitivuum rationalis, quia uterque gradus in suo genere est æquè specificus, & æquè inter se conjunguntur in una Entitate. Secundò: Quia rationale non dat sensitivo esse tale sensitivum, intra genus sensitivi, sed dat tale esse intellectuale, extra genus sensitivum: ergo sensitivum in suo genere habet distinctam specificationem à rationali. Tertiò: Rationale est differentia sub genere intellectivo, & habet suum proprium genus, quod contrahit, nempe intellectivum: ergo non est differentia generis sensitivi; alioquin duo absurda sequerentur. Primò: quòd una differentia esset duorum diversorum generum, nempe rationale esset differentia generis sensitivi, & intellectivi; quod est contra Aristotelem in Antepræ dicamentis, qui ait diversorum generum, & non subalternatim positorum, diversas esse differentias. Secundò: Quod unum genus haberet in eodem duas differentias specificas ultimas: verbi gratiâ, sensitivum haberet differentiam specificam sensitivi talis, & intellectivi talis.

Neque verò dici potest: Intellectivum esse Genus subordinatum sensitivo; id enim falsum esse ex eo patet: quod si Intellectivum subordinaretur ex natura sua sensitivo, omne intellectivum esset sensitivum: Omne enim quod est sub aliquo genere participat rationem illius generis: Et sic Angelus cum sit sub genere intellectivo, participaret rationem sensitivi: quod cùm falsum sit, falsum quoque erit Intellectivum esse genus subordinatum generi sensitivo. Si autem dicatur subordinari per accidens, non ex natura: talis subordinatio non est vera, quia subordinari non est per accidens, sed ex natura sua esse sub alio: nam in simplici concursu in unum, non magis esset unum sub alio, quàm aliud sub ipso, nec magis unum subordinaretur alteri, quàm alterum ipsi.

An rationale sit Differentia animalis?

Quod si quis objiciat, ex communi sententia, rationale esse differentiam animalis. Respondet hæc opinio esse differentiam extrinsecam, non extrinsecam, quia est alterius generis, non intra idem genus. Habet autem rationem differentiæ propter conjunctionem in una essentia cum sensitivo; maximè cùm sensitivuum habeat se respectu illius per modum generis. Duo enim generi conveniunt. Primò, latiùs patere, quàm speciem: Secundò, supponi à specie & differentia. Porrò his duobus modis habet se animal respectu rationalis; & idcircò animal habet rationem generis, rationale differentiæ. Non est autem rationale differentia intrinseca animalis. Primò; quia animal habet suam propriam intrinsecam differentiam sensitivam, quam haberet si non esset conjunctum rationali. Secundò: Quia sensitivum contrahitur per rationale, non ut est indeterminatum in esse sensitivo, sed ut est determinatum ad tale esse sensitivum, ac proinde non contrahitur per rationale, ut sensitivum in genere, sed ut sensitivum in specie.

Ex qua doctrina declaratur. Primò, Quomodo in una differentia possint esse plures specificæ differentiæ? absolutè enim est una tantùm differentia specifica cujuscunque rei, sicut est una essentia. Verùm sicut in essentia distinguuntur multæ perfectiones quasi partiales, ita in una differentia specifica unius essentiæ distinguuntur multæ quasi partes unius differentiæ totalis.

Secundò declaratur; quomodo idem potest essentialiter esse in pluribus speciebus? Absolutè enim sicut una est essentia rei, ita & una species; Quia tamen in una essentia sunt multi gradus & perfectiones diversorum generum, ideò in diversis gradibus, intellectus distinguit diversas quasi essentias, & species partiales, quæ sunt species illorum graduum, quæ tamen omnes conveniunt in unam essentiam, & speciem totalem illius rei: Sic homo dicitur esse in duplici genere rerum: nempe in genere rerum corporearum, & spiritualium; quia utrumque gradum, & corporeum, & spiritualem in se continet: in gradu corporeo convenit cum brutis, in gradu spirituali cum Angelis. Sed hæc duo genera & species ipsorum sola ratione distinguuntur; in re autem una est realis species, & essentia hominis continens essentiam corpoream, & spiritualem. Idem dicendum est de materia & forma in composito Physico; utraque enim habet suam propriam specificationem, & tamen utraque constituit unam essentiam corporis.

Vera & communis sententia de simplicitate differentiarum.

Verùm hæc opinio benè movet difficultatem, sed non benè illam solvit. Nam primò repugnat omnium Philosophorum sententiæ, qui docent, rationale esse differentiam animalis, per quam contrahitur ad speciem hominis. Secundò: quia licèt singuli gradus habeant specificationem propriam sui generis, quam haberent si non essent conjuncti cum aliis gradibus; (quod & in materia videmus, in qua est gradus corporis distinctus à gradibus formæ, & non est quid genericum, sed specificum in genere corporis) tamen quia hi gradus in una essentia uniuntur, & identificantur, habent aliam specificationem, quam haberent separati, eamque specificationem accipiunt à gradibus sibi conjunctis, maximè quia illi gradus secundum eam rationem conjunguntur, ut unus respectu alterius habere possit rationem generis, alter rationem differentiæ. Duo enim requiruntur ad rationem generis, ut supponatur à differentia, & sit quid communius & latiùs patens quàm differentia; utrumq; autem habet sensitivum respectu rationalis, ut patet. Idque verum est, non solùm si sumatur sensitivum in abstracto, & in communi, sed etiam si sumatur specificè, ut tale sensitivum: Nam in tali Entitate sensitivum, etiam specificè acceptum

tum, est capax ulterioris perfectionis specificæ quæ sit perfectio verè specifica talis entitatis simplicis.

Unde ad fundamentum hujus opinionis Respondeo, etsi gradus singuli, si secundum se sumantur, habeant specificationem propriam, tamen ut sunt in tali essentia in qua identificantur aliis perfectionibus, habent aptitudinem ad aliam ulteriorem specificationem, in ordine ad esse talis entitatis. Verbi gratiâ, animal, licèt ex se habeat suam specificationem in esse sensitivo, tamen in esse hominis, nondum habet specificationem & differentiam, per quam sit homo: quare in ordine ad essentiam hominis habet se per modum generis, licèt si per se poneretur, haberet suam intrinsecam specificationem: Similiter in ordine ad illam essentiam, intellectivum subordinatur sensitivo, licèt absolutè possit esse intellectivum sine sensitivo. Et licèt rationale dicatur differentia quædam extrinseca animali in genere sensitivo, est tamen illi intrinseca in ordine ad illam entitatem continentem multos gradus, seu ut est in tali specie, nempe humana. Hinc ergo patet differentiam specificam: non esse compositam ex multis differentiis genericis, neque ex multis specificis, sed esse differentiam simpliciter simplicem, irresolubilem in plures conceptus.

Quarta difficultas, An compositio ex genere & differentia sit realis? Ut aliqua compositio sit realis duo requirunt. Primò. Ut extrema quæ componuntur sint realia. Secundò. Ut sint ex natura rei distincta; non componuntur enim nisi distincta: nam quæ non sunt distincta, sunt unum, non compositione, sed identitate. Porò, genus & differentia possunt comparari inter se, vel ut sunt abstracta per intellectum, vel ut in re existunt: ut cùm comparamus gradum genericum singularem cùm gradu differentiæ singulari, hanc animalitatem cum hac rationalitate: & in hoc secundo sensu est quæstio: An compositio ex gradu generico singulari, & differentia itidem singulari sit realis; Nam illa compositio graduum abstractorum certum est quod fiat per intellectum.

Compositio ex genere & differentia an realis?

Prima igitur est sententia Scoti dicentis, omnem compositionem ex genere & differentia esse realem; quia isti duo gradus ante omnem intellectum ex natura rei distinguuntur. Nam ante omnem intellectum in gradu generico res conveniunt, in gradu specifico differunt, idem verò quatenus idem non potest esse ratio convenientiæ & differentiæ.

Secunda sententia est communis D. Thomæ, & Nominalium, Gradum genericum & differentiæ sola ratione distingui, & ex consequenti sola ratione componi: tum quia sumuntur ab eadem re; v.g. ab eadem numero forma sumitur gradus animalis, & rationalis: tum quia nulla est necessitas hos gradus realiter inter se distinguendi.

Neque valet ratio Scoti in prima sententia allata: Nam id quod est ita unum, ut non nisi unam perfectionem in se contineat, non potest esse principium convenientiæ & differentiæ: si verò ita sit unum, ut multas perfectiones in se simplici ratione contineat, tale unum potest esse principium convenientiæ & differentiæ, si quidem ita est unum, ut sit virtute multiplex. Quare etsi gradus genericus, & gradus differentiæ, in re sit una simplex entitas, potest tamen esse ratio convenientiæ, & disconvenientiæ, quia est virtute multiplex. Deinde convenientia potest esse vel adæquata, vel inadæquata, si igitur aliqua conveniant adæquate in in aliqua entitate, hoc est totaliter & perfectè, non possunt illa eadem entitate differre, si quidem omni ratione in illa entitate convenirent: at quæ conveniunt in aliqua entitate inadæquate,

Idem potest esse principium convenientia & differentia.

adæquatè, hoc est non totaliter nec perfectè, possunt eadem entitate differre: quia in illa entitate nec omninò conveniunt, nec omnino differunt, sed partim conveniunt, partim differunt, sub una ratione conveniunt, sub altera differunt.

QUÆSTIO VIII.

De Differentia quà universalis est.

Differentia prædicatur primò de suis inferioribus, ut rationale de hoc & illo rationali; Secundo prædicatur de specie, quam constituit essentialiter, ut cùm dico hominem esse rationalem; tertio de subjectis speciei, ut cùm dico hunc vel illum hominem esse rationalem.

Differentia respectu inferiorum species.

Quantum ad primam prædicationem, ea convenit differentiæ, non ut differentia est, sed ut species quædam est: Est enim species respectu horum inferiorum, & prædicatur de iis per modum speciei: Prædicari enim de pluribus solo numero differentibus in quid, est solùm speciei. Porrò hæc universalitas facit differentiam esse universalem in essendo; quia facit eam abstractam à singularibus, quod requiritur ad universale in essendo; quare per alias universalitates non est universalis in essendo; sed solum per istam.

An respectu speciei sit universalis?

Quantum ad secundam, Difficultas est, an differentia ut prædicatur de specie, sit universalis? Nam licèt tam differentia sit universalis, quam species, tamen prædicatio differentiæ de specie non videtur esse universalis, quia est prædicatio de uno, prædicatio verò universalis est de multis. Quidam igitur dicunt, prædicationem de uno communi multis, esse prædicationem universalem; quia illud ita est unum, ut simul sit commune multis; quare prædicationem differentiæ de specie esse vniversalem, quia species est communis multis.

Alii tamen negant, hanc prędicationem esse dicendam universalem; universale enim non dicitur respectu unius sed multorum: at species ut species, est una natura, neque sub sua ratione specifica potest esse multplex: ergo prædicatio ut terminatur ad speciem, quà species est, non est prædicatio de multis, & ex consequenti non est prædicatio universalis. Neq; refert quòd species sit communis multis, nam illa multa non sunt species, sed individua, & prædicatio de illis est longè diversa ab ea prædicatione quæ est de specie: Ergo illa multa non faciunt eam prædicationem quæ est de specie, esse universalem: quia illam non extendunt, nec faciunt majorem: Nam etsi differentia ex eo quod prædicatur de specie, prædicatur etiam de subjectis speciei, tamen hæc prædicatio est distincta ab illa, ac proinde illam in suo genere non facit ampliorem, nec amplius extensam, quàm ad unum: sicut nec una quantitas fit major per distinctam à se quantitatem. Quare per accidens est ad prædicationem differentiæ de specie, quòd species sit vel non sit communis multis, tum ob dictam rationem: tum quia ita prædicatur de specie, sicut prædicaretur, si species non esset communis multis, sed in uno tantùm individuo existeret.

Datur medium inter universale & singulare.

Ex quo infero, differentiam, ut respicit speciem, non esse vniversalem. Nam etsi ex alio capite sit universalis nempe quia est abstracta à suis singularibus, tamen

tamen hoc solo respectu quo refertur ad speciem, & de ea dicitur, non est universalis. Ergo inquies, ut refertur ad speciem est singularis. Respondeo negando consequentiam: nam inter universale & singulare datur medium, nempe natura abstracta respiciens unum tantum; talis enim natura quatenus est abstracta, convenit cum universali, quatenus respicit unum tantùm, convenit cum singulari. Et sicut si daretur natura, unum tantùm habens individuum, talis natura abstracta, nec esset singularis, nec universalis, sed esset quid medium, ita & hic: Dici tamen posset particularis, particulare enim in prædicando est quod de uno tantùm prædicatur, sive illud sit singulare, sive universale. Singulare verò proprie dicitur quod de uno singulari dicitur.

Singulare de uno eoque singulari dicitur:

Quantum ad tertiam prædicationem certum est differentiæ propriam universalitatem esse respectu subjectorum speciei. Nam ut prædicatur de specie, sic non prædicatur universaliter; ut verò prædicatur de suis inferioribus, sic prædicatur quidem universaliter, sed ut species de individuis, non verò ut differentia; non enim distinguitur in ea prædicatione à specie: ut verò prædicatur de subjectis speciei; sic habet prædicationem, & universalem, & distinctam à prædicatione aliorum prædicabilium.

Propria universalitas differentiæ.

Porrò hæc prædicatio de subjectis speciei, non est immediata, sed mediata. Quod potest dupliciter explicari. Primò, ut mediante specie, prædicetur de individuis speciei; Petrus enim est rationalis, quia est homo: & quia homo dicitur universaliter de suis individuis, ideo & rationale dicitur de omnibus hominibus individuis. Secundò, ut mediantibus suis propriis individuis, dicatur de individuis speciei. Nam rationale habet sua propria individua, hoc & illud rationale: quatenus ergo dicitur de hoc & illo rationali, dicitur etiam de hoc & illo homine; quia hic homo est hoc rationale. Prior illa mediatio est ex parte subjecti, posterior ex parte prædicati.

Differentia de pluribus mediatè prædicatur.

Notandum verò est, differentiam non esse primò universalem, propter indifferentiam ad individua subjecta speciei, sed propter abstractionem à propriis individuis; differentia enim est primò universalis, quatenus est extra singularia: hoc verò assequitur per abstractionem à singularibus; ex hac enim abstractione fit indifferens ad sua singularia. Deinde verò differentia sic abstracta convenit speciei, & mediante specie, convenit omnibus individuis speciei, quę universalitas consequitur ad illam primam; nisi enim differentia abstraheretur à suis singularibus, non posset universaliter prædicari de individuis speciei: non enim hoc rationale, sed rationale in communi prædicatur universaliter de Petro & Paulo, &c.

Differentia unde sit universalis in essendo.

Est autem difficultas. An differentia generica & specifica, sint duo distincta universalia sicut genus & species? Nam genus & species per hoc constituuntur distincta universalia, quod genus prædicatur de pluribus differentibus specie, species autem de pluribus differentibus numero: at etiam differentia generica prædicatur de pluribus differentibus specie, differentia verò specifica de pluribus differentibus numero: ergo hæ differentiæ constituunt distincta universalia, aut certè genus & species non erunt distincta universalia.

An differentia constituat duo prædicabilia?

Ad hanc difficultatem. Quidam dicunt, genus non solùm prædicari de pluribus differentibus specie, sed etiam per modum partis essentialis, genus enim est pars essentialis speciei: Species autem prædicatur de pluribus per modum totius essentia-

Prima responsio.

essentialis; quia est tota essentia suorum inferiorum, & hic modus prædicandi per modum partis, & totius, facit genus speciemque esse distincta prædicabilia. Neque refert quod in definitione generis non ponatur hic modus prædicandi per modum partis: etsi enim non ponatur explicitè, ponitur tamen implicitè: Nam id quod prædicatur in quid de pluribus differentibus specie, non potest esse, nisi pars essentialis speciei.

Porrò hoc discrimen non invenitur in differentia generica & specifica; quia utraque prædicatur per modum partis essentialis, utraque enim differentia est pars: & idcirco major est ratio, ut genus & species sint distincta prædicabilia: quàm differentia generica, & specifica.

Refellitur. 1. Sed hic modus non videtur sufficiens. Primò: Prædicari per modum totius vel partis non facit universalitatem distinctam; alioqui pari ratione accidens genericum prædicatur de subjecto per modum partis accidentalis; accidens verò specificum prædicatur de subjecto per modum totius accidentalis: quia accidens specificum est totum respectu accidentis generici, & accidens genericum est pars essentialis accidentis specifici, ut color albedinis, & tamen utraque prædicatio spectat ad idem quintum prædicabile; ut cùm dico, hic & ille homo est coloratus, hic & ille homo est albus, utraque prædicatio est accidentis quinti prædicabilis, licet in illa prædicetur genus accidentis in hac species; in illa pars, in hac totum.

2. Secundò: Etiam in ratione totius & partis, est par in utrisque ratio. Nam sicut genus est pars essentialis speciei, ita differentia generica est pars essentialis differentiæ specificæ in concreto accepto: Sicut enim animal continetur in homine essentialiter, ita sensitivum quæ est differentia generica, continetur essentialiter in rationali, alioqui non prædicaretur de illo; id enim quod est rationale, est etiam sensitivum, non accidentaliter, sed essentialiter. Simili ratione conveniunt in ratione totius: nam sicut genus significatur per modum totius substantialis, ita differentia generica significatur per modum totius accidentalis; concretum enim accidentale est totum quoddam. Eadem paritas apparet si conferatur species cum differentia specifica in concreto: Nam sicut species est totum essentiale constans genere & differentia, ita differentia specifica in concreto sumpta, constat essentialiter differentia generica materialiter significata, & differentia specifica formaliter significata, quod satis est ad rationem totius essentialis.

3. Tertiò: Magis facit ad distinguendas prædicationes discrimen eorum de quibus fit prædicatio: nempe quod prædicatio fiat de differentibus specie, vel de differentibus numero, quàm discrimen totius & partis. Nam sicut in relationibus distinctio sumitur ex distinctis terminis ad quos; ita & in prædicatione sumi potest distinctio ex distinctis terminis, de quibus fit prædicatio: Si ergo illud discrimen non sufficit ad distinguenda prædicabilia, multo minus hoc sufficiet.

Altera responsio Refellitur. Alii dicunt. Genus ex eo esse distinctum prædicabile à Specie, quod genus prædicetur de speciebus, quod non est in differentia generica, quæ non prædicatur de specie, sed de genere. Sed contra. De quocunque prædicatur genus in quid, differentia quoque generica prædicatur in quale: at genus prædicatur de speciebus, & specie differentibus: ergo & differentia generica.

At inquies. Genus immediatè prædicatur de suis speciebus: differentia verò generica mediante genere. Contra. Etiam differentia specifica prædicatur de individuis

duis mediante specie, & tamen hoc non obstat, quo minus differentia sit distinctum prædicabile per hanc, inquam, mediatam prædicationem. Quare mediata & immediata prædicatio, non variat rationem prædicabilis; eundem enim modum prædicandi haberet differentia, si prædicaretur immediatè, de individuis, quem modò habet, cùm prædicatur mediante specie.

Sententia authoris. Nos igitur aliam hujus rei rationem afferemus. Omnem relationem distingui specie ex distinctis specie terminis, quos respicit: Quia igitur genus & species habent suæ prædicationis distinctos specie terminos immediatos, quos respiciunt, (genus enim pro immediato termino habet speciem: Species autem individua) idcircò meritò distinguuntur in ratione prædicandi. quod non accidit in differentia generica, & specifica: Differentia enim tam generica quàm specifica, pro immediato termino suæ prædicationis, habent speciem quam constituunt: sive subalternam sive infimam; Generica enim differentia dicitur immediatè de genere subalterno, quatenus illud genus est species subalterna, siquidem ut species, constituitur per differentiam, non ut genus; speciei enim est constare genere & differentia. Specifica verò differentia dicitur de specie infima, unde utraque differentia mediante sua specie, sive subalternâ, sive infimâ, dicitur de subjectis speciei, sub ratione illius speciei. Quia igitur non habent hæ differentiæ distinctos formales terminos immediatos suæ prædicationis; utraque enim de specie, ut species est, prædicatur & sub ratione speciei de subjectis speciei, idcircò hæ differentiæ non sunt distincta prædicabilia: quia sicut in ratione speciei non distinguitur essentialiter species subalterna à specie infima; ita neque prædicatio de specie subalterna distinguitur essentialiter à prædicatione de specie infima. Ex quo patet in differentia duos illos modos prædicandi de differentibus specie, & de differentibus numero, non facere distincta prædicabilia; quia duo illi modi continentur sub uno, quatenus differentia de utrisque sub ratione speciei prædicatur, hoc est quatenus continent in se speciem: Alioqui genus summum & medium essent distincta prædicabilia: quia illud prædicatur de distinctis genere, hoc verò de differentibus specie. Propterea verò negamus esse distincta prædicabilia, quia utrumque prædicatur sub eadem ratione formali, hoc est, quatenus illa multa sunt distincta specie, sive subalternâ, (quæ etiam est genus subalternum) sive infimâ.

QUÆSTIO IX.

De Proprio.

De proprio primum illud explicandum est, quodnam proprium sit quartum prædicabile, & quomodo ab accidente, quod est quintum prædicabile distinguatur? Dico igitur. Ad proprium quod est quartum prædicabile duo requiri. *Proprium requirit duo.* Primò, ut sit extra essentiam rei; alioquin non differret à differentia. Idcircò Aristoteles Topic. cap. 4. definit proprium: Esse id quod non indicat quid est esse rei, soli autem inest, & conversim prædicatur. Secundò; ut sit simpliciter, & omni ratione proprium. Quod secundùm Porphyrium est id, quod & omni, & soli, & semper

ſemper convenit, quod etiam dicitur proprium quarto modo; in illud enim omnes modi proprii concurrunt. Secundum Ariſtotelem verò eſt id, quod ſoli ineſt, & converſim prædicatur; Quicquid enim eſt convertibile cum re, omni, ſoli, & ſemper convenit: Nam ſi non omni, vel non ſoli, vel non ſemper conveniret, non converteretur; ut patet in tribus prioribus modis proprii.

Diſcrimen Proprii, & Accidentis.

Ex quo infero proprium diſtingui ab Accidente, tanquam Accidens Proprium à non Proprio, ita ut quod vel non omni, vel non ſoli, vel non ſemper convenit, ad Accidens, ut eſt quartum prædicabile referendum ſit. Id ita eſſe colligitur ex ultima definitione Accidentis à Porphyrio data; Ait enim Accidens eſſe id quod cùm non ſit Genus, nec Species, nec Differentia, nec Proprium, ſemper autem eſt in ſubjecto ſubſiſtens. Ubi ad rationem Accidentis, quod eſt quintum prædicabile duo requirit, tum ut non ſit proprium Accidens, tum ut ſemper inſit ſubjecto, hoc eſt, ut nunquam extra ſubjectum exiſtat. Colligitur item ex definitione Proprii tradita ab Ariſtot. 1. Top. cap. 4. Nam ſi proprium eſt illud, quod converſim prædicatur de re, pertinebunt ad quintum prædicabile non propria rei accidentia, vel non omni ratione propria. Non ſunt autem omni ratione propria, quæ vel non omni, vel non ſoli, vel non ſemper conveniunt: quæ verò omni & ſoli, & ſemper conveniunt, ſunt omni ratione propria, & converſim de re dicuntur. Hac igitur doctrina pro fundamento poſita explicari facilè poſſunt difficultates, circa hæc duo prædicabilia.

Proprium neceſſario convenit rei.

Prima difficultas. An omne Proprium Accidens ſit neceſſarium? Reſpondeo. Affirmativè, quod enim omni, & ſoli, & ſemper ineſt, non temerè, nec contingenter ineſt, ſed habet ſuæ inexiſtentiæ cauſam neceſſariam in ſubjecto; quæ enim non neceſſariò inſunt, contingit illa, vel non ſemper ineſſe, vel non omni, vel non ſoli. Quanquam hæc neceſſitas poteſt eſſe duplex: Altera ex parte ſubjecti, quando ſubjectum neceſſariò requirit tale accidens, & habet in ſe cauſam propter quam ſine tali accidente, eſſe non poſſit. Sic homo quia eſt rationalis, neceſſariò riſibilis eſt; ignis ex natura ſua neceſſariò eſt calidus: Altera ex parte accidentis, quando accidens neceſſariò requirit tale ſubjectum, ut non poſſit eſſe in alio ſubjecto, niſi in tali, ut eſſe bipedem, non poteſt convenire, niſi animali; eſſe ſimum, niſi naſo. Proprium igitur utroque modo debet eſſe neceſſarium, tam ex parte ſubjecti, quàm ex parte accidentis; quatenus enim omni & ſemper convenit, eſt neceſſarium ex parte ſubjecti, quia ſubjectum non poteſt eſſe ſine illo: quatenus verò ſoli illi ſubjecto convenit, eſt neceſſarium ex parte accidentis, quia accidens non poteſt eſſe ſine tali ſubjecto, ſic riſibile eſt neceſſarium reſpectu hominis, quia nec homo ſine riſibili, nec riſibile ſine homine eſſe poteſt.

Neceſſitas duplex.
Ex parte ſubjecti.
Ex parte prædicati.

An omne accidens neceſſarium ſit proprium?

Secunda difficultas. An omne Accidens neceſſarium ſit Proprium? Reſpondeo. Si ſit neceſſarium utroque modo, tam ex parte ſubjecti, quàm ex parte prædicati, erit Proprium. Nam quatenus eſt neceſſarium ex parte ſubjecti, conveniet omni & ſemper, quatenus verò neceſſarium eſt ex parte prædicati, conveniet ſoli; & ſic erit proprium quarto modo omni, ſoli, & ſemper competens. Si verò ſit neceſſarium, ſed non ex utraque parte, ſed vel ex parte ſubjecti tantùm, vel tantùm ex parte prædicati, non erit accidens proprium quarti prædicabilis; quia non omni, ſoli, & ſemper conveniet, nec converſim de re dicetur, quod requiritur ad rationem proprii; ut eſt quartum prædicabile, Quare eſſe Muſicum, vel Grammaticum,

maticum, est accidens hominis necessarium ex parte prædicati, non tamen est proprium; quia non est necessarium ex parte subjecti, esse verò bipedem est necessarium homini ex parte subjecti; quia tamen non est necessarium ex parte prædicati, non erit proprium quarti prædicabilis.

Ex quo patet primò. Accidens quod est quintum prædicabile, posse esse necessarium, vel ex parte subjecti tantùm, vel ex parte prædicati tantùm. Accidens verò quarti prædicabilis, debet esse necessarium utroque modo, tam ex parte subjecti, quàm ex parte prædicati. Quod sic probatur: quia illud accidens quod non est utroque modo necessarium, non pertinet ad proprium; quia non convenit omni, soli, & semper, ut dictum est: Ergo vel ad nullum aliud prædicabile pertinebit, vel pertinere debebit ad quintum prædicabile. Deinde ostendimus accidens à proprio differre tanquam non proprium à proprio accidente. Potest autem non proprium accidens necessariò rei inesse, vel ex parte subjecti, ut calor igni necessariò inest, cùm tamen commune sit illi accidens cum aëre, Lux etiam soli & igni inest, cùm tamen neutri sit proprium, sed commune: Vel ex parte prædicati, ut simum inest naso, Grammaticum homini, quæ non sunt propria accidentia, cùm nec omni nec semper insint.

Quod si dicas. Accidens quintum prædicabile, debet posse abesse & adesse præter subjecti corruptionem: quod autem potest abesse à subjecto, non convenit illi necessariò; necessarium enim est, quod non potest non inesse. Respondeo, illam definitionem Accidentis, non intelligi de separatione reali Accidentis à subjecto, sed de separatione per intellectum, ut quæstione sequenti docebimus. Quare potest esse accidens realiter inseparabile à subjecto, & necessariò convenire subjecto; & tamen per intellectum erit separabile, & poterit abesse à subjecto salva subjecti essentia: quia etsi intellectus concipiat subjectum sine illo accidente, non sequitur destructio essentialis subjecti.

Patet secundò. Proprium non distingui in hoc ab Accidente, quod proprium necessariò prædicetur, accidens contingenter: nam etiam accidens potest prædicari necessariò, vel necessitate subjecti, vel necessitate prædicati. Differunt igitur quod unum prædicatur ut accidens proprium & convertibile, aliud verò ut accidens, non proprium & non convertibile. Quare omne proprium est accidens necessarium; quintum verò prædicabile est accidens aliquando necessarium, aliquando contingens. *Accidens potest prædicari necessariò.*

Tertia difficultas. An omne accidens fluens ab essentia subjecti sit proprium? Quibusdam enim id videtur, eo quòd nihil magis sit proprium rei, quàm quod ab ejus essentia fluit. *Non omne accidens manans ab essentia subiecti est proprium.*

Dicendum tamen est. Omne quidem proprium, manare quodammodo ab essentia subjecti, non tamen quidquid manat ab essentia subjecti, est proprium convertibile cum subjecto. Ratio primi est: quia quod omni, soli & semper convenit, habet aliquam causam in subjecto, ad quam necessariò consequatur. Ratio secundi est: Quia potest aliquod accidens manare à diversis specie subjectis, quatenus diversa sunt, ut patet primò inductione. Calor enim & ab essentia ignis oritur, & ab essentia aëris, & ab essentia aliquorum mixtorum: hæc autem omnia non conveniunt in aliqua communi essentia, à qua fluat calor. Deinde quia emanatio accidentis à subjecto, fit per efficientiam quandam subjecti: atqui idem effectus potest effici à diversis efficientibus specie, quatenus diversa sunt, ut calor à calore, & à lu-

à lumine: ergo etiam idem accidens potest manare à diversis specie subjectis, quatenus diversa sunt: Tale autem accidens non erit proprium, sed commune illis subjectis diversis.

Prima responsio refellitur.

Responderi potest, proprietates esse duplices, alias quæ consequuntur ad rationem aliquam genericam, ut sensitivum ad rationem animalis; alias quæ consequuntur ad rationem specificam, ut risibile ad rationem hominis: illæ sunt propriæ generis, hæ propriæ speciei. Quando igitur proprietas una manat à diversis specie subjectis, censenda est ad rationem genericam communem utrique subjecto pertinere, & esse proprietas generis, utrique communis, sive illud genus sit nominatum, sive innominatum, & sic illud accidens manans à subjecto illo generico erit accidens proprium illius generis & convertibile cum illo. Sed contra: quia probatum est accidentia quædam manare à diversis subjectis, quà diversa sunt, & quibus non est communis aliquis gradus essentialis, à quo emanent. Neque enim ad talem emanationem necessaria est communis essentia. Nam sicut causæ efficientes diversæ, sine illa convenientia essentiali, possunt producere eundem effectum specie, ita & diversa subjecta specie sine illa convenientia essentiali, possunt ex se producere eandem specie proprietatem. Quæ verò ratio substantiæ est communis igni & aëri, ad quam consequatur calor? Vel soli & igni, ut ad eam consequatur lux? Vel quid est commune calori & lumini ad quod consequatur vis calefactiva?

Altera responsio refellitur.

Dices, istas proprietates oriri quidem à rationibus specificis diversorum subjectorum, sed diverso modo & secundùm diversum gradum: verbi gratiâ, lux in gradu valde intenso est solis propria: ab igne verò oritur in gradu minus intenso. Sed contra. Primò: potest eadem qualitas in gradu æquè intenso oriri à diversis specie subjectis, ut calor summus ab igne & aëre. Neque dubium est hæc accidentia consequi ad rationem specificam ignis & aëris. Secundò. Ea accidentia quæ oriuntur à diversis subjectis in gradu non æquè intenso, secundum omnes suos gradus emanant ab illis subjectis, non solùm secundùm illum gradum intensum; Ergo adhuc verum erit, idem accidens, quoad gradum remissum saltem, posse emanare à diversis specie subjectis, & sic tale accidens emanans non erit accidens proprium, quoad illos gradus remissos.

Quod si quæras: tale accidens fluens à diversis specie subjectis, ad quod prædicabile referendum sit? Respondeo. Si fluat à diversis subjectis, secundùm quod illa subjecta conveniunt in aliquo gradu communi essentiali; tunc ejusmodi accidens erit proprium quarto modo illius gradus essentialis; & ad quartum prædicabile referendum erit: Si verò fluat à diversis subjectis, quà diversa sunt, tunc pertinebit ad quintum prædicabile: omne enim accidens quod non est proprium quarto modo, pertinebit ad quintum prædicabile: hoc autem est tale: Ergo.

Quarta difficultas. An proprium possit adesse & abesse præter subjecti corruptionem? videtur enim non posse, cùm hæc sit definitio Accidentis, ut possit adesse & abesse Præter subjecti corruptionem; alioquin proprium non esset distinctum ab accidente, si ei competit definitio accidentis. Ex altera verò parte Proprio quarto modo videtur id convenire posse. Nam & reipsa per Dei potentiam potest auferri à subjecto, & per intellectum potest de eo negari salva subjecti essentia. Verbi gratiâ, summus calor in igne si statuatur, omni, soli, & semper convenire, potest tam per Dei potentiam, quàm per intellectum separari ab igne;

Proprium potest à subjecto separari.

ne; negato enim calore, intellectus concipit integram ignis essentiam: Quantitas etiam omni materiæ semper & soli convenit, ab ea tamen in Eucharistia separatur; à quantitate etiam separatur de facto extensio ad locum, quæ est illi propria quarto modo. Denique figura est proprietas quantitatis, quæ tamen potest ab ea separari, vel re ipsa, vel ut minimum mente. Si enim esset quantitas undequaq; infinita, nullam haberet figuram (repugnat enim infinito finem & terminum habere: figura autem est terminus quantitatis) & tamen in quantitate infinita salvatur essentia quantitatis. Quod si infinita quantitas non sit possibilis; saltem intellectu non repugnat concipere essentiam quantitatis sine figura. Idem etiam probatur ratione. Nam ratio accidentis proprii, consistit in eo solùm, quod omni, soli, & semper competat: atqui hæc ratio salvatur, sive proprium sit separabile, sive inseparabile à subjecto: Ergo non repugnat proprio posse abesse & adesse, præter subjecti corruptionem. Neque obstat quod illa sit definitio accidentis. Nam in illa definitione definitur accidens, quòd non sit proprium, & cum non sit proprium, possit adesse & abesse præter subjecti corruptionem, uti in altera definitione Porphyrii expressè dicitur.

Proprium Physicum, Metaphysicum.

Pro solutione notandum est. Proprium esse duplex; Physicum & Metaphysicum. Physicum est qualitas realiter distincta à subjecto, omni, soli, & semper competens: Metaphysicum verò est non distinctum ab essentia rei, nisi sola connotatione alicujus, vel negationis, vel respectus, vel termini, aut subjecti extrinseci; quomodo passiones Entis dicuntur Entis proprietates Metaphysicæ, quia dicunt ipsum Ens cum aliqua negatione, vel respectu. Unum, verbi gratiâ, dicit Ens ut indivisum; verum, dicit Ens ut conforme ideæ; Bonum dicit Ens, ut conforme appetitui.

Tales etiam proprietates sunt quædam essentiales aptitudines rerum, quæ nihil aliud dicunt, quàm essentiam, cùm non repugnantia ad aliquid; talis est aptitudo materiæ ad omnes formas recipiendas, quæ nihil aliud est, quàm essentia materiæ cum non repugnantia ad omnes formas.

Proprium Physicum potest adesse & abesse.

Dico igitur primò. Proprium Physicum potest adesse & abesse præter subjecti corruptionem, tam realiter per Dei potentiam, quàm per intellectum negantem tale proprium de subjecto, salva essentia subjecti; non tamen idcircò proprium erit accidens quinti prædicabilis: neque ei definitio accidentis competet: Hæc conclusio quoad priorem partem probatur sufficienter in ratione dubitandi: Duo enim ex natura rei distincta Deus potest à se separare; denegando enim alteri suum influxum, fiet ut illud desinat esse altero remanente: Quæ verò Deus re separare potest, intellectus etiam poterit separare mente, salva alterius essentia.

Quod ad posteriorem verò partem attinet; quidam distinguunt: Quia proprium Physicum si sumatur secundum suum Entitatem Physicam & actualem, sic potest adesse & abesse præter subjecti corruptionem; si verò sumatur secundum suam aptitudinem, sic non potest abesse præter subjecti corruptionem.

Sed contra. Proprium Physicum ut abstrahit ab illa aptitudine, & sumitur secundùm suam Entitatem actualem Physicam, est verè proprium, omni, soli, & semper competens: at sub illa ratione abstracta potest abesse præter subjecti corruptionem: Ergo proprium sub ea ratione sub qua est proprium, potest abesse præter subjecti corruptionem; Quomodo igitur definitio accidentis illi non conveniet? Deinde ut minimum, sequeretur proprio æquè ex natura rei convenire posse abesse

abesse præter subjecti corruptionem, sicut convenit accidenti, & sic in hoc, esset eadem natura accidentis & proprii. Ad hæc, etiam accidens commune quoad aptitudinem non potest abesse sine subjecti corruptione, ut patet de calore, & luce, respectu ignis, quæ licèt sint communia igni cum aliis rebus, & possint actu ab igne separari; tamen quoad aptitudinem non possunt; semper enim ignis est aptus natura sua esse calidus, & lucidus: ergo in hoc par esset ratio accidentis proprii, & communis.

Præterea cùm dicitur proprium secundùm aptitudinem, vel intelligitur de aptitudine ipsius proprii intrinseca, vel de aptitudine subjecti extrinseca: si primum; sicut proprium quoad entitatem potest abesse, ita & quoad omnem aptitudinem quæ consequitur entitatem; re enim pereunte pereunt, & omnes ejus aptitudines actuales: si secundum; tunc illa aptitudo subjecti est distincta proprietas à proprio Physico: Ergo proprium Physicum, ut distinguitur à proprio Metaphysico, semper potest abesse, tum quoad rem, tum quoad aptitudinem.

Definitio accidentis an conveniat proprio.

Dicendum igitur est, proprium Physicum, quà Physicum est, posse abesse præter subjecti corruptionem; neque tamen idcircò definitio accidentis illi conveniet, quia in definitione accidentis ante omnia intelligitur, quod cum non sit proprium, possit abesse & adesse præter subjecti corruptionem: Ita enim intelligendum esse Porphyrius expresse docuit, cum definit accidens, quod non est genus, species, differentia, proprium, semper autem est in subjecto. Quare etsi pars definitionis accidentis competat proprio, quia tamen altera pars non competit, proprium non erit accidens quinti prædicabilis.

Proprium Metaphysicum non potest abesse.

Dico secundò. Proprium Metaphysicum quod est proprium quarto modo, non potest abesse à subjecto, nec re per Dei potentiam, nec per intellectum negantem. Explico. Proprium Metaphysicum est illud, quod dicit essentiam cum aliqua connotatione: hæc autem connotatio, si est necessaria, facit proprium quarto modo, ut patet in passionibus Entis, si verò sit contingens, non erit proprium quarto modo, quia non semper conveniet subjecto. Sic informatio non semper convenit formæ.

Hoc igitur posito, probatur conclusio, nempe proprium Metaphysicum, si sit proprium quarto modo, non posse abesse. Nam nec potest abesse, ut dicit essentiam, ut per se patet, neque ut dicit connotationem, quia hæc consequitur necessariò ad essentiam, & illam negare esset negare essentiam. At instabis, etiam proprium Physicum fluit ab essentia, & tamen auferri & negari potest, ergo & connotatio poterit auferri, qua ablatâ auferetur & proprietas sub ratione proprietatis, quia essentia non habet proprietatis rationem, nisi sub illa connotatione. Respondeo. Proprium Physicum auferri posse à subjecto, quia est res distincta à subjecto; at connotatio cùm non sit res distincta ab essentia, nec ad hoc, ut consequatur aliud quid requirat præter essentiam, non potest auferri manente essentiâ. Sicut propter eandem causam relatio non potest auferri manente fundamento & termino, quia non est res distincta à fundamento; nec aliud quid requirit ad suam essentiam præter fundamentum & terminum. Similiter neque privatio, aut negatio consequens necessariò aliquam naturam potest auferri manente illa natura, ut, v.g. cæcitas auferri non potest manente eadem dispositione reali, nec negatio hinnibilitatis à rationalitate.

Omnes aptitudines Metaphysica sunt propria quarto modo.

Jam verò si quæras: An omnes aptitudines Metaphysicæ sint propriæ suis subjectis;

ctis; videntur enim aliquæ esse communes, ut aptitudo ad calorem in essentia ignis, & in essentia aëris, & aptitudo ad lucem in essentia solis, & ignis. Dicendum tamen est, has aptitudines nunquam esse communes, sed semper esse proprias quarto modo suis subjectis: quia sunt essentia ipsorum subjectorum postulantium talia connotata. Quare in distinctis essentiis specie; erunt etiam aptitudines essentiales distinctæ specie, & ex consequenti propria quarto modo ipsis subjectis: verbi gratiâ; aptitudo essentialis ad calorem; alia est in igne, alia in aëre: quia in igne est essentia ignis, sub ratione propria ignis requirens calorem; in aëre verò est essentia aëris ex se requirens calorem; & sic aptitudo ignis erit propria igni, omni, soli, & semper conveniens; aptitudo verò aëris, erit propria aëri omni, soli & semper.

Modus prædicandi Proprii quis?

Quinta difficultas. Quis modus prædicandi Proprio, quà proprium est, conveniat, ut est Quartum prædicabile? Quidam aiunt proprium modum prædicandi quarti prædicabilis, esse prædicari in quale accidentale necessarium; volunt enim proprium in hoc distingui ab accidente; quod accidens prædicetur in quale contingenter, proprium verò in quale necessarium, sed hæc opinio refellitur; Primò: Quia etiam accidens potest prædicari in quale necessarium, ut in secunda difficultate docuimus. Sic lux prædicatur de igne necessariò, & tamen est accidens commune igni cum sole & aliis lucidis. Secundò: Quia in definitione proprii hic modus prædicandi necessariò, non exprimitur formaliter. Ergo non pertinet ad rationem formalem proprii, nec ad prædicationem formalem proprii ut Proprium est: Solùm enim in definitione proprii dicitur, quod omni, soli & semper competat, seu quòd conversim dicatur de re.

At inquies, Id quod omni, & soli competit, & quod convertitur cum re, necessariò illi competit. Respondeo verum id esse, quia ad naturam proprii consequitur, ut necessariò prædicetur; ratio tamen formalis Proprii, non consistit in illa necessitate, sed in illo modo propriè se habendi respectu subjecti, qui modus est, omni, & soli, & semper competere, & converti cum subjecto.

Dico igitur modum prædicandi proprii quarti prædicabilis esse, prædicari per modum accidentis proprii, seu accidentis convertibilis, seu omni & soli, & semper convenientis: isque modus formaliter spectatur im prædicatione proprii, & eum indicavit tam Porphyrius, quàm Aristoteles in definitione Proprii. Ille verò modus primæ sententiæ, nec in definitione proprii habetur, nec continetur in ratione formali proprii, sed solùm consequitur ad rationem formalem proprii, sicut risibilitas consequitur ad rationalitatem, esse enim proprium, non est necessariò rei convenire, sed soli, omni, & semper. Porrò in hoc modo prædicandi differt proprium à cæteris prædicabilibus. Nam prima tria non prædicantur per modum accidentis, quintum verò prædicatur per modum accidentis, sed non proprii: quartum verò prædicatur per modum accidentis proprii.

Proprium primo convenit speciei, tum individuis.

Sexta difficultas. An proprium prius prædicetur de specie, quàm de individuis? Porphyrius hoc loco distinguit Proprium ab accidente, inter alia in hoc; quod primum prius de specie dicatur tanquam de suo primo & immediato subjecto, deinde verò ratione speciei de individuis; ut risibile prius de homine dicitur, tum ratione hominis, de hoc & illo homine particulari. Nam proprium, respectu speciei, dicitur proprium, quia omni speciei, soli, & semper convenit, & in specie habet causam adæquatam, ad quam consequitur. Accidens verò primò dicitur de individuis,

individuis, deinde de ſpecie: v.g. homo dicitur albus, quia hic homo eſt albus, non verò hic homo dicitur albus, quia homo in communi eſt albus. Nam ſi homini ex ratione communi hominis competeret eſſe album, omni homini competeret eſſe album: quia omnes homines participant illam communem rationem hominis. Poſſet tamen dari inſtentia de accidentibus quibuſdam non propriis, fluentibus tamen ab eſſentia, ut calor & lux fluit ab eſſentia ignis, & ex conſequenti convenit igni, ut ignis eſt, non ut hic ignis: neque ideò ignis eſt calidus, quia hic ignis eſt calidus, ſed potius ideò hic ignis eſt calidus, quia ignis ex natura ſua eſt calidus. Quare dicendum eſt, talia accidentia excipi ab illa communi regula. Diſcrimen verò à Porphyrio allatum in hunc modum accommodari poteſt: quod id proprio per ſe competat, ut ſpeciei primò conveniat, & ratione ſpeciei individuis: accidens autem etſi aliquando primò ſpeciei competere poſſit, id tamen ei per ſe primò non competit ex ratione communi accidentis, ſed ob ſpecialem rationem talis accidentis; ſi enim conveniret ex ratione communi accidentis, conveniret omni accidenti.

Univerſalitas proprii.

Ex dictis patet. Proprium non eſſe univerſale reſpectu ſpeciei, ſed duplici alia ratione. Primò reſpectu ſubjectorum ſpeciei, ad eum modum quo de differentia dicebamus. Secundò: reſpectu ſuorum inferiorum: & quidem ratione ſecundi habet eſſe univerſale ſimpliciter, hoc eſt, abſtractum à ſingularibus; ratione verò primi, ſolùm habet eſſe diſtinctum prædicabile ab aliis.

QUÆSTIO X.

De Accidente.

Accidens non proprium conſtituit quintum prædicabile.

Accidens ut eſt quintum prædicabile, non comprehendit omne accidens, ſed ſolùm accidens non proprium quarto modo, & non convertibile cum ſubjecto. Dicitur autem Accidens non proprium, ſi vel non omni competat, ut homini eſſe Grammaticum; vel omni, ſed non ſoli, ut eſſe bipedem; vel omni, ſoli, ſed non ſemper, ut caneſcere. Duo itaque ſunt hìc habenda ante oculos.

Primum eſt, Omne accidens non proprium pertinere ad quintum prædicabile: Nam cùm non poſſit pertinere ad quartum, aut ad nullum pertinebit, aut ad quintum prædicabile pertinere neceſſe eſt; nullum enim aliud prædicabile eſt pro accidentibus præter hæc duo.

In definitione Accidentis obſervandum.

Alterum eſt, quod in omni definitoine accidentis quinti prædicabilis, intelligendum eſt expreſſè vel tacitè quod non ſit proprium, & quod cùm non ſit proprium, definitio accidentis illi competat. Patet id primò ex definitione accidentis, tum à Porphyrio, tum ab Ariſtotele data. Nam Porphyrius ita definit accidens. Quod cum non ſit proprium, ineſt autem rei: ita ut cum eadem reſtrictione alias quoque accidentis definitiones velit intelligi. Ariſtoteles etiam 1. Topic. cap. 4. ait: Accidens eſſe id, quod neque definitio eſt, neque proprium, neq; genus, ineſt aùtem rei. Secundò: Quia ea quæ ponuntur in definitione accidentis, Proprio etiam poſſunt competere: v.g. adeſſe & abeſſe præter ſubjecti corruptionem; ut præcedenti quæſtione docuimus. Neque verò alia ratione hæ definitiones

ſunt

ſunt propria quinti prædicabilis, niſi quod intelliguntur cum hac reſtrictione; ita ut id accidens quod non eſt proprium, & poteſt adeſſe vel abeſſe præter ſubjecti corruptionem ſit accidens quinti prædicabilis. Deinde in hoc ſolo differunt quartum & quintum prædicabile, quod illud ſit accidens proprium, hoc non proprium: Ergo in definitione quinti prædicabilis ſemper ſubintelligendum eſt accidens non proprium.

Sunt autem duæ difficultates de Accidente explicandæ. Prima difficultas eſt, quomodo ſit intelligendum accidens poſſe abeſſe & adeſſe præter ſubjecti corruptionem: ſi enim realiter intelligitur accidens poſſe abeſſe præter ſubjecti corruptionem: inprimis id falſum eſt, quod omne accidens poſſit realiter à ſubjecto abeſſe; Quædam enim ſunt accidentia realiter inſeparabilia, ut nigredo à corvo & Æthiope, & alia quæ ex eſſentia ſubjectorum fluunt, ut lux à ſole & igne. Quod ſi dicas per Dei potentiam ſeparari poſſe. Contra. Eſto verum id ſit: at in definitione non ponitur id quod convenit rei ſupernaturaliter, ſed quod naturaliter & ſecundùm ejus propriam eſſentiam illi convenit: hæc autem ſeparatio quæ fit per abſolutam Dei potentiam, eſt ſupernaturalis omninò accidenti. Neque credibile eſt Porphyrium in definitione accidentis de abſoluta Dei potentia cogitâſſe.

Quomodo Accidens poteſt abeſſe.
Non realiter.

Deinde, quædam accidentia ſunt, quæ ſeparari quidem realiter à ſuis ſubjectis poſſunt non tamen præter ſubjectorum corruptionem: ſublatis enim diſpoſitionibus ad conſervationem formæ neceſſariis rem perire neceſſe eſt, ut ſublatis accidentibus propriis igni, neceſſe eſt ignem perire. Neque alius modus naturalis eſt res deſtruendi, niſi per diſtructionem accidentium propriorum. Præterea dantur quædam accidentia, quæ non poſſunt adeſſe præter ſubjecti corruptionem, ut morbus lethalis, & mors, hæc enim cùm adſunt, corrumpunt ſubjectum.

Si verò intelligatur accidens poſſe abeſſe non realiter, ſed per intellectum, id quoque videtur dici non poſſe. Nam vel id fieret per ſimplicem abſtractionem quâ conciperet intellectus ſubjectum, non concepto accidente; vel per negationem negando accidens de ſubjecto: at neutrum dici poteſt: non primum; quia ſola abſtractio non facit accidens abeſſe à ſubjecto, quot enim res abſtrahimus, quas tamen idcirco non dicimus abeſſe à re, à qua abſtrahuntur? ut cùm abſtraho colorem à ſapore in pomo, propter abſtractionem non dicitur color abeſſe à pomo: Non ſecundum; quia talis negatio eſſet falſa; non enim eſſet conformis rei; negare enim de corvo nigredinem, cùm corvus à parte rei ſit niger, falſum eſt.

Non per intellectum.

Pro ſolutione notandum eſt. Duo dici in definitione accidentis, & quòd poſſit abeſſe, & quod talis abſentia accidat præter ſubjecti corruptionem. Unde de tali abſentia eſt quæſtio, quæ fiat ſine corruptione ſubjecti. Tota igitur difficultas ad duo puncta revocatur. Primum eſt: An accidens debeat poſſe abeſſe realiter, vel tantùm per intellectum? Secundum eſt: quid intelligendum eſt per corruptionem ſubjecti, & quomodo accidens præter ſubjecti corruptionem poſſit abeſſe?

Dico igitur primò. Etſi non repugnat naturæ accidentis quinti prædicabilis, poſſe realiter abeſſe à ſubjecto, tamen definitio accidentis à Porphyrio data, non eſt intelligenda de abſentia reali. Prima pars concluſionis probatur: quia omne accidens quinti prædicabilis, vel ex parte ſubjecti, vel ex parte prædicati, non neceſſariò convenit ſubjecto: quod autem non neceſsariò convenit alicui, naturâ ſuâ eſt ſeparabile ab illo, & poteſt ab illo abeſse: Ergò omne accidens naturâ ſuâ poteſt abeſse à ſubjecto, ita ut quamvis actu non ſeparetur, naturæ tamen ejus ta-

Definitio non intelligitur de abſentia reali.
Omne accidens eſt aliquo modo ex natura rei ſeparabile.

lis separatio non repugnat. Major patet ex præcedenti quæstione. Solùm enim accidens proprium quarto modo est necessarium utraque ratione, tam ex parte subjecti, quàm ex parte prædicati: Accidens verò quinti prædicabilis non necessariò convenit, vel ex parte subjecti, quia subjectum non requirit tale accidens, nempe quod soli, sed non omni competit, verbi gratia, esse Grammaticum homini; vel ex parte prædicati, si accidens non necessariò requirat tale subjectum, ut lux non necessariò requirit ignem; potest enim esse extra ignem, licèt ignis necessariò requirat lucem.

Quidam addunt, non solùm non repugnare naturæ accidentis separari à subjecto, sed etiam omne accidens actu separari posse naturaliter à subjecto, saltem secundum aliquem gradum, vel aliquem modum separationis. Cùm enim in quolibet gradu minimo sit tota essentia accidentis, si secundum aliquem gradum accidens est separabile, absolutè accidens est separabile. Aiunt ergo omne accidens, etiam quod dicitur inseparabile, habere in subjecto causam aliquam accidentalem, & variabilem: verbi gratia, nigredo in corvo, habet certam mixtionem, quæ cùm variari possit, ipsa quoque nigredo variari poterit. Ut enim Albertus Magnus docet, si ova corvorum certo modo inficiantur, pullos albos procreabunt; quin etiam de facto in Moscovia dantur corvi albi, & passeres, & lepores, & ursi; apud nos etiam corvi de facto variantur in nigredine: nam nec omnes sunt æquè nigri, neque quovis tempore æqualem habent nigredinem. Aiunt verò accidentia quædam dici inseparabilia; vel quia ex toto non separantur; vel quia difficillimè separantur, eo quòd habeant causam fixam in subjecto.

Quæ accidentia naturaliter separentur.

Verùm quod hi authores dicunt de seperatione reali omnis accidentis, verum esse potest in accidentibus non fluentibus ab essentia. Nam hæc sola habent causam variabilem in subjecto. Si verò de accidentibus fluentibus ab essentia loquamur, distinguendum est: Nam vel habent contrarium, ut calor & siccitas fluens ab essentia ignis, habent contrarium, frigus & humiditatē, tunc talia corrumpi possunt, & ex consequenti possunt abesse à subjectis: vel nullum habent contrarium, ut lux in sole & igne, & hæc nullo modo possunt abesse à subjecto: quia & causam habent invariabilem in subjecto, & impediri á contrario non possunt. Nostra igitur conclusio intelligitur, non de separatione actuali, sed de non repugnantia naturali ad seperationem. Cujus etiam hoc indicium est, quòd cùm idem accidens inveniatur quoque in alio subjecto, videtur naturâ suâ posse ab illo abesse.

Quædam non separentur sine reali corruptione subjecti.

Secunda verò pars conclusionis probatur; Quia ut in ratione dubitandi deductum est, etsi accidentibus quinti prædicabilis non repugnet abesse à subjecto realiter: quibusdam tamen repugnat abesse præter subjecti corruptionem: qualia sunt accidentia à quibus pendet conservatio subjecti. Nam quod dicitur, per Dei potentiam, salva substantia subjecti, quodlibet accidens posse separari à subjecto, hoc & supernaturale est, & ad naturam accidentis quæ definitur non pertinet.

Deinde cum Porphyrius accidens quod definit posse abesse, dividat in separabile & in inseparabile, admittit aliquod accidens re separari posse, aliquod non posse. Et tamen utrique accidenti convenit illa definitio, quod possit abesse præter subjecti corruptionem: Ergo non est intelligenda de absentia reali: quia talis absentia accidenti inseparabili non convenit. Dices. Accidenti inseperabili convenit realiter abesse à subjecto, non quoad actualem separationem, sed quoad non repugnantiam. Contra: quia definitio intelligitur de absentia, quæ possit esse sine

subjecti

subjecti corruptione: at quibusdam accidentibus repugnat naturaliter posse abesse realiter sine subjecti corruptione. Ergo non de absentia reali definitio intelligitur.

Dico secundò. In definitione accidentis, cùm dicitur accidens posse abesse præter subjecti corruptionem, intelligendum est de separatione accidentis à subjecto per intellectum, quæ separatio dicitur fieri præter subjecti corruptionem, quia fit salva subjecti essentia, ita ut propter talem separationem non sequatur mutari aut destrui essentiam subjecti. Hunc sensum definitionis ipsemet Porphyrius docet, cùm eam sic explicat. Potest enim, inquit, intelligi, & corvus albus, & Æthiops abjiciens colorem, præter subjecti corruptionem; Hoc enim modo benè explicatur natura accidentis: quod intellectus non solùm possit abstrahere quodvis accidens à subjecto, sed etiam negare illud de subjecto, salva essentia subjecti; imò & contrarium accidens potest de subjecto affirmare, neque tamen ex eo sequetur ulla essentialis subjecti destructio: Potest enim non solùm negare nigredinem de corvo, sed etiam affirmare albedinem de eodem, neque tamen ex tali affirmatione & negatione sequetur ulla mutatio, aut destructio essentiæ corvi.

De separatione per intellectum intelligenda definitio.

Pro quo notandum est. Quædam accidentia non posse separari à subjecto sine essentiæ subjecti destructione. In hoc genere sunt illæ aptitudines, & habitudines rerum essentiales: verbi gratiâ, risibilitas, ut dicit intrinsecam hominis aptitudinem ad ridendum, est talis proprietas, ut non possit negari de homine, nisi negetur rationalitas; quia homo propter rationalitatem est aptus ad ridendum: Negare igitur aptitudinem ad ridendum, est negare rationalitatem, & est tollere essentiam hominis. Quædam verò accidentia, ita conveniunt subjectis, ut si vel actu auferantur à subjectis, vel per intellectum negentur de subjectis, nulla sequatur destructio essentiæ, nèque propter talem ablationem vel negationem res illa debet amittere suam essentiam, talia sunt accidentia quinti prædicabilis.

De corruptione subjecti quoad essentiam.

Quod si objicias. Dantur accidentia quinti prædicabilis, quæ fluunt ab essentia suorum subjectorum: at talia accidentia non possunt negari de subjectis, salva subjectorum essentia: Ergo non omne accidens potest negari de subjecto, salva subjecti essentia. Minor probatur: quia qui negat effectum de causa, negat causam esse causam, & tollit ab illa rationem & essentiam causæ: Ergo & qui negat de essentia accidentia fluentia ab ipsa, tollit ab ipsa rationem & essentiam causæ. Respondeo. Accidentia fluentia ab essentia si sumantur Physicè, ut dicunt Entitatem distinctam à subjecto, possunt negari de subjecto, salva subjecti essentia: quia subjecti essentia non tollitur quòd actu careat illis accidentibus. Nam si per Dei potentiam auferantur à subjecto, integram suam essentiam retinebit subjectum: Si verò sumantur quoad aptitudinem, sic negari non possunt salva subjecti essentia, cùm subjectum seipso & sua essentia sit aptum ad talia accidentia. Verùm hæ aptitudines ad quartum non ad quintum prædicabile spectant, ut præcedenti quæstione docuimus.

Accidens fluens ab essentia potest abesse sine corruptione.

Ex quibus omnibus patet sensum definitionis esse, quod accidens possit abesse à subjecto, sive re ipsa, sive per intellectum, sine subjecti corruptione essentiali. Nam si de corruptione quoad existentiam sit sermo, dantur accidentia, quæ non possunt adesse vel abesse à subjecto sine subjecti corruptione quoad existentiam: ut morbus lethalis, ultima dispositio ad formam contrarium; Mors.

Sensus definitionis.

Patet etiam solutio argumentorum in ratione dubitandi propositorum, ultimo excepto, in quo dicebatur, negationem accidentis de subjecto esse falsam.

Respondetur enim: si absolutè tale accidens negaretur de subjecto, & contrarium accidens affirmaretur, esset falsa affirmatio & negatio: quia non esset conformis rei: at quia hæc negatio & affirmatio non fit absolutè, sed tantùm in ordine ad corruptionem subjecti, idquè ex suppositione, idcirco non est falsa. Verum enim est, si corvus non esset niger sed albus, nihil id repugnaret essentiæ corvi, nec mutaretur idcirco ejus essentia. Sæpè enim supponimus aliquid falsi, ut cognoscamus quid, tali falso posito, sequatur, vel non sequatur. Sicut cùm Aristoteles quærit: an dato altero mundo, terra hujus mundi moveretur ad terram alterius mundi? Item an dato vacuo possit in eo fieri motus levium vel gravium? Similiter ergo hîc dicimus: si intelligatur accidens abesse à subjecto, non sequi ullam essentiæ mutationem, vel destructionem in subjecto, quod verum est, & sic verum etiam erit posse accidens abesse à subjecto, non absolutè, sed quod præter subjecti corruptionem possit abesse, seu si abesset, non sequeretur corruptio subjecti quoad essentiam.

Negatio accidentis quomodo intelligenda?

Dices. Mors non potest adesse viventi, sine viventis corruptione, quoad essentiam. Nam essentia viventis, consistit in conjunctione animæ & corporis: at mors dissolvit hanc conjunctionem, cùm sit privatio animæ in corpore: Ergo mors destruit essentiam. Respondeo. Essentiam in ratione essentiæ destrui, est amittere aliquod prædicatum essentiale, ut si homo non esset rationalis, vel sensitivus. Quoad existentiam verò destruitur, cùm dissolvitur unio animæ cum corpore, quod fit per mortem; Mors enim non mutat prædicata essentialia hominis, sed facit ea non existere. Porrò mors non est accidens aliquod positivum, sed privativum in privatione vitæ consistens, estquè subjectivè in corpore seu materia, licèt toti composito tribuatur denominativè; à parte enim totum denominari potest; Totus enim homo denominatur mortuus, ratione corporis privati vita; sicut totus denominatur cæcus ratione oculi privati visu.

Mors non destruit essentiam sed existentiam subjecti.

Secunda difficultas. Quis sit modus prædicandi proprius Accidentis ut est quintum prædicabile? Communiter dici solet. Proprium modum quinti prædicabilis esse, prædicari in quale accidentale contingenter: Quod tamen universè non est verum. Primò: Quia accidentia multa sunt quinti prædicabilis, quæ non prædicantur in quale, sed aliis modis diversis. Docet id expressè Porphyrius, agens de differentiis generis & accidentis. Ait enim accidentia prædicari in quale aliquid est, vel quomodo se habeat unumquodque; qualis enim est Æthiops? interrogatus, dices, niger: & quomodo se Socrates habeat? dices, quod sedet, vel ambulat. Quibus verbis ostendit Porphyrius, accidentia non solùm in quale, sed aliis etiam modis prædicari. Nam qualitas prædicatur in quale, quantitas in quantum, Relatio, Actio, Passio, Situs, Ubi, Quando, habere, non in quale, sed aliis modis sibi convenientibus prædicantur; & tamen non est dubium ista omnia esse accidentia quinti prædicabilis: Si enim quis quærat, qualis est Petrus? non rectè respondetur, est in agro, vel calefit, aut ambulat. Ad hæc stando in doctrina Aristotelis & Porphyrii dubitari non potest, quintum prædicabile complecti omnia accidentia non propria, & non convertibilia cum subjecto: accidens autem non proprium & non convertibile complectitur non ea solùm accidentia, quæ prædicantur in quale, per modum qualitatum, sed etiam quæ aliis modis dicuntur secundùm varias formas interrogationum ad quas non in quale, sed aliis modis convenientibus respondetur, ut cùm dico corpus esse magnum vel parvum, Petrum

Prædicari in quale accidentale contingens non est proprius modus Accidentis.

Non solum in quale prædicatur Accidens.

Petrum esse Filium Johannis, ignem calefacere, domum ardere, Petrum sedere, esse viginti annorum, esse in agro, hæ enim prædicationes non sunt in quale, sed aliis modis.

Secundò. Falsum etiam est, omne accidens quinti prędicabilis, prædicari contingenter. Dantur enim aliqua accidentia, non propria, sed communia, & ideò ad quintum prædicabile spectantia, quæ tamen sunt necessaria ex parte subjecti, quia fluunt ab ejus essentia, ut lux solis & ignis, de quibus quæstione præcedenti actum est. *Non omne accidens prædicatur contingenter.*

Dicendum igitur est, Modum proprium quinti prædicabilis esse, prædicari per modum accidentis, non proprii, seu non convertibilis, hoc enim formaliter spectatur in quinto prædicabili, quod sit accidens subjecti non proprium, & non convertibile, & in hoc differt à quarto prædicabili: quod quartum prædicabile sit proprium & convertibile accidens, quintum non item. Et idem patet ex definitionibus horum duorum prædicabilium. Certum est enim quartum prædicabile complecti sola accidentia propria; reliqua verò omnia non propria pertinere ad quintum prædicabile; cùm præter hæc duo, non sit aliud prædicabile pro accidentibus. *Modus proprius prædicandi accidentis.*

At inquies. Modus quinti prædicabilis, quo convenit subjecto, est positivus, non negativus: at non esse proprium, & non esse convertibile, sunt negationes: Ergo non constituunt modum proprium quinti prædicabilis.

Respondeo. Quod cùm omnis negatio fundetur in aliqua affirmatione, per negationes solemus designare illud positivum, in quo fundetur: quare & per has negationes designatur modus existentiæ accidentis positivus, fundans dictas negationes.

Ex quibus patet, ad modum prædicandi quinti prædicabilis per se non requiri, ut prædicetur in quale, & contingenter, sed potest prædicari tam in quale, quàm secundùm alias formas interrogationum: potest etiam prædicari tam necessariò, quam contingenter ut dictum est.

Porrò notandum est hoc loco quædam usitata accidentis distinctio: Distingui enim solet accidens in Physicum & Logicum. Physicum est illud quod Physicè & realiter distinguitur à subjecto, & illi inhæret, ut albedo in cygno: Logicum verò est omne id quuod est extra essentiam rei, & potest abesse & adesse salva rei essentia, sive sit realiter distinctum à re, sive per intellectum; sive sit de genere accidentis, sive de genere substantiæ; dummodo concipiatur non pertinere ad rei essentiam, & esse quid quasi extrinsecum essentiæ. Sic modi & proprietates substantiales dicuntur accidentia Logica, non quod inhæreant per modum accidentium, sed quòd sint extra conceptum essentiæ, quo etiam modo differentia respectu generis dici potest accidens Logicum: quia non pertinet ad essentiam generis. Physicum igitur accidens est essentialiter accidens, cujus esse est inesse: Logicum verò est solùm respectivè accidens: quia respectu talis subjecti, habet se ut accidens, licèt in sua essentia non sit accidens, sed possit esse quid substantiale. Quamvis non negamus idem posse esse & Physicum & Logicum accidens, & Logicè & Physicè. *Accidens Physicum & Logicū.* *Logicum accidens est solum respect[...]idens.*

QUÆSTIO IX.

De numero prædicabilium.

Duo universalia in essendo ob duplicem abstractionem.

COmmuniter quinque prædicabilia numerantur; qui numerus variis modis impugnari potest. Primò enim videntur esse pauciora. Universalia enim videntur esse tantum duo: ergo & prædicabilia. Consequentia patet: quia universale & prædicabile convertuntur: Ergo, quot universalia, tot prædicabilia. Esse autem duo tantum universalia probatur: quia universale fit per abstractionem à singularibus, opponitur enim universale singulari, at abstractio à singularibus est tantum duplex; una à singularibus specificis, seu solo numero differentibus; quæ abstractio est speciei: altera à singularibus genericis specie differentibus; quæ abstractio est generis. Neque præter has duas abstractiones datur ulla alia abstractio à singularibus. Dantur quidem abstractiones à subjectis, sed hæ non faciunt naturam universalem in essendo: nam etiam singulare potest abstrahi à subjecto manens singulare; Ergo duo tantum erunt universalia.

Sola abstractio à singularibus facit universale in essendo.

Secundò: Quia videntur esse plura quàm quinque. Nam hæc quinque Prædicabilia prædicantur vel in quid, vel quale: at multa alia sunt quæ neutro dictorum modorum prædicantur, sed habent alios prædicandi modos. Verbi gratiâ, in Propter quid, in quis, & quomodo. Si enim quæras, propter quid sit Eclipsis solis? Dicetur propter interpositionem lunæ inter nos & solem. Quis est iste? Rex, vel Consul. Quomodo se habet? Benè, vel male Quid agit? legit, docet, ambulat. Deinde modi substantiales, ut esse subsistens, existens, esse suppositum vel personam, non revocantur ad hæc quinque: cùm nec sint essentiales, nec accidentales.

Tertiò: quia ista divisio Prædicabilium in quinque, non est per differentias essentiales, sed per accidentales: Differentiæ autem accidentales, sicut variæ esse possunt, ita divisio per differentias accidentales potest esse varia & multiplex: & æquè potest prædicabile dividi in quinque, sicut in decem secundùm varias considerationes.

Dices, Naturis quidem, ut naturæ sunt, per accidens esse prædicari, hoc vel illo modo; at naturis ut prædicabiles sunt, hos modos quinque prædicandi esse essentiales. Contra; quia multi sunt alii modi prædicandi, ab his distincti, qui æquè conveniant naturæ prædicabili sicut & isti, ut prædicari in quantum, in quale, in ad aliquid, & aliis modis aliorum prædicamentorum. Ex quo patet. Hanc divisionem prædicabilium in quinque esse ad libitum factam, nam ex natura rei loquendo alia fieri potuit.

Communis tamen & recepta tot seculis sententia est, quinque tantum esse Prædicabilia, à qua temerè non est recedendum; sunt enim quinque prædicandi modi, ad quos omnes alii sufficienter revocantur.

Ratio hujus numeri.

Pro cujus pleniori explicatione notandum est primò. Hanc divisionem sumi partim ex rebus quæ prædicantur, partim ex modis prædicandi. Id enim quod prædicatur, vel est essentiale, vel accidentale. Essentialia sunt tria, Genus, Species, Differentia; Accidentalia sunt duo, Proprium accidens, & non proprium: His autem quinque rebus conveniunt quinque modi prædicandi. Generi in quid de speciebus,

speciei.

speciei in quid de individuis; Differentiæ in quale essentiale; Proprio, modo accidentali convertibiliter; Accidenti non convertibiliter. Quod si quæras, quare isti potius modi ex tanto numero modorum delecti sint, ad constituenda, & distinguenda prædicabilia; Responderi potest. Prædicabilia esse inventa propter scientias, ut per ea dirigamur in scientiis, quoad prædicationes: ex omnibus autem modis prædicandi, isti quinque sunt maximè usitati, & maximè conducunt ad scientias; in scientiis autem potissimum attenditur, an aliquid prædicetur essentialiter, vel accidentaliter, in quid vel in quale? Quare etsi potuerunt prædicabilia dividi secundùm alios modos prædicandi, hæc tamen divisio secundùm hos quinque modos fuit maximè accommodata, maximè cum alii modi prædicandi ad hos revocari possint. Deinde hi quinque modi prædicandi, nascuntur ex naturis quinque illarum rerum, quæ solæ ad prædicandum adhibentur; naturæ enim generis convenit prædicari in quid, &c.

Notandum est secundò: Universale in essendo, & universale in prædicando, partim esse idem, partim non. Sunt idem; quia omne universale in essendo, est etiam universale in prædicando: non sunt autem idem: quia non omne universale in prædicando, est etiam universale in essendo. Nam universale in essendo, constituitur per abstractionem à singularibus, seu per modum essendi non singularem, cum indifferentia ad omnia singularia; Opponitur enim universale in essendo, singulari in essendo. At universale in prædicando constituitur per modum prædicandi universalem. Unde universale in essendo, dicitur universale in essendo solùm respectu singularium, à quibus est abstractum: universale autem in prædicando, dicitur non solùm respectu suorum singularium, sed etiam respectu aliorum, quibus universaliter convenire potest. Verbi gratiâ, si accidens abstrahatur à suis singularibus, non solùm prædicari potest de suis singularibus, sed etiam de subjectis suorum singularium, in quibus existit. Et tamen non respectu subjectorum est universale in essendo, sed respectu singularium, quia per abstractionem à singularibus formaliter habet esse universale in essendo: cùm verò inexistit multis subjectis, fit universale in existendo, non verò absolutè in essendo: nam universale in essendo, est universale habens essentiam communem multis singularibus. Hinc igitur est, quod non sint tot species universalis in essendo, quot in prædicando. *Universale in essendo & in prædicando non idem.*

Dico igitur primò Universalia in essendo esse duo tantùm, Genus & Speciem, ad quæ consequuntur quinque modi universaliter prædicandi. Explico. Omnia quinque universalia sunt universalia in essendo, quia sunt naturæ abstractæ à singularibus. Verùm non sunt universalia in essendo, quinque modis, sed tantùm duobus: vel per modum generis, vel per modum speciei: Verbi gratiâ, risibile est universale in essendo, in quantum est abstractum à suis singularibus ab hoc & illo risibili, quæ abstractio cum sit speciei, universalitas etiam erit speciei. Est verò universale in prædicando, non solùm respectu suorum singularium, sed etiam respectu subjectorum, quorum est proprium accidens, & respectu quorum non est universale in essendo. Probatur ergo conclusio; quia universale in essendo est natura abstracta à singularibus, indifferens ad omnia singularia: atqui non dantur, nisi duæ abstractiones à singularibus, una generis, quæ est abstractio à singularibus differentibus specie; alia speciei, quæ est abstractio à singularibus differentibus solo numero: Ergo non dantur, nisi duo universalia in essendo, Genus & Species. *Universalia in essendo sunt duo tantùm.*

Quare tria reliqua Prædicabilia, Differentia Proprium, & Accidens, sunt qui-

dem universalia in essendo, sed non nisi ut habent abstractionem generis vel speciei; sunt enim respectu suorum singularium, vel species, vel genera. Posita autem hac universalitate in essendo, (quæ est universalitas essentiæ abstractæ communis multis singularibus) convenit illis alia universalitas in inexistendo, ita ut non solùm sint naturæ universales in essentia, sed etiam in inexistentia: quia inexistunt universaliter in subjectis, & ex consequenti, prædicantur universaliter de illis. Verùm hæc universalitas inexistentiæ & prædicationis, non facit formaliter universalia in essendo, sed supponit jam esse facta per abstractionem à singularibus, solùm autem facit illa esse universalia in inexistendo, & in prædicando. Patet id, si cogitemus unum numero accidens existere in pluribus subjectis, non esset universale in essendo, quia esset in se singulare, & modum in se singularem haberet: sed solùm esset universale in inexistendo. Similiter igitur cum universale in essendo existit in pluribus subjectis, non propter illam inexistentiam universalem in subjectis est universale in essendo, sed propter abstractionem à suis singularibus specificam, vel genericam.

Accidens singulare commune pluribus subjectis.

Ex quo patet. Differentiam, Proprium, & Accidens esse universalia in essendo, quatenus sunt genera & species, ut verò de suis subjectis prædicantur, sunt universalia in inexistendo. Patet etiam quomodo universalia in essendo sint tantùm duo, in prædicando verò sint quinque. Modi enim prædicandi, non solùm fundantur in modis abstractè, & absque singularitate essendi, sed etiam in modis inexistendi in alio universaliter. Etsi igitur duo sint tantùm modi essendi abstractè, & non singulariter; tamen præter illos sunt alii tres modi inexistendi in alio universaliter, qui fundant modos prædicandi universaliter.

Unde patet solutio illius argumenti, Prædicari sequitur ad inesse: sunt quinque modi prædicandi universales: ergo quinque modi essendi universales. Dicimus enim esse quinque modos essendi universales, sed ita, ut duo sint modi essendi in se, abstractè, & non singulariter, qui constituunt universale in essendo; tres alii sunt modi existendi in alio, qui constituunt tria universalia in inexistendo, omnes autem quinque modi constituunt quinque universalia in prædicando. Et hoc etiam probat prima ratio dubitandi.

Universalia in prædicãdo quinque.

Dico secundò. Universalia in prædicando esse quinque: quia quinque sunt modi prædicandi universales, ut dictum est, qui partim fundantur in modis in se essendi, partim in modis in alio inexistendi universaliter.

At objicies. Aristot. 1. Top. cap. 4. quatuor tantùm prædicata ponit. Genus, Definitionem, Proprium, & Accidens: in prædicamentis verò ponit decem genera prædicamentorum: ergo non est major ratio cur prædicabilia ponantur quinque, quàm vel quatuor, vel decem. Respondeo. Secundum diversas considerationes diversas posse fieri definitiones eorum quæ prædicantur. In Topic. igitur Aristoteles agit de prædicatis, quæ probantur per Syllogismum Topicum de specie: quare speciem inter prædicata non ponit, cùm illam velit esse subjectum. In definitione autem differentiam complexus est.

Definitio non est unum ex Prædicabilibus.

Quod si quæras; cur definitio inter prædicabilia non ponatur? Respondeo. In prædicabilibus poni solùm prædicata incomplexa, definitio autem est quid complexum ex duobus terminis, Genere & Differentia. Quod si instes. Idem significat species quod definitio: at species est unum prædicabile, ergo & definitio. Respondeo: Speciem esse unum terminum, & per modum unius termini significari incomplexè,

Inter Speciem & Definitionem discrimen.

plexè, definitionem autem duos continere terminos, & per modum duorum terminorum significari complexè.

Quod verò ad prædicamenta attinet: in his præcipuè spectatur diversitas naturarum generica, & ex consequenti diversus modus afficiendi & prædicandi, qui ex illa diversitate reali naturarũ sequitur. Unde secundùm diversitatem naturarum ponuntur decem prædicamenta: At in prædicabilibus primò & præcipuè spectatur modus formalis prædicandi, secundùm quem quinque prædicabilia statuuntur. *Prædicamenta decem.*

Ad primam rationem dubitandi patet; probat enim primam conclusionem nostram.

Ad secundam. Omnes illos modos decem, quibus Genera prædicamentorum prædicantur, continent secundum aliam considerationem in quinque modis Prædicabilium. Nam quod dicitur non omne accidens prædicari in quale, id verum est; sed neque nos adstringimus duo ultima prædicabilia accidentis, ad prædicationem in quale, sed ad prædicationem accidentalem, vel non convertibili modo.

Quod verò ad modos substantiales attinet: eos etiam si sint convertibiles, ad proprium reducimus, si non convertibiles ad accidens: licèt enim Physicè non sint accidentia, cùm ad genus substantiæ spectent, Logicè tamen sunt accidentia, cùm sint extra essentiam substantiæ.

Ad Tertiam. Concedimus ultrò hanc divisionem non esse per differentias essentiales, sed per accidentales. Nam & naturæ quæ prædicatur, accidentarium est prædicari: & prædicabili qua universale est in prædicando, accidentarium est convertibiliter, vel non convertibiliter prædicari. Nam proprium est convertibile respectu speciei: est autem universale respectu individuorum. Unde convertibilitas respectu universalitatis habet se per accidens, idem patet in accidente. Quamvis verò hæc divisio fiat per differentias accidentales, est tamen exacta & sufficiens, ut deductum est.

DISPUT.



DISPVTATIO VI.

De Æquivocis, Analogis, Univocis.

QUÆSTIO PRIMA.

De Æquivocis.

Æquivoca quid sint?



Equivoca definit Aristoteles, quorum nomen commune est, & secundùm nomen ratio substantiæ diversa. Duo igitur sunt de ratione Æquivocorum, & nomen commune, & secundum nomen ratio substantiæ diversa; si enim sit ratio substantiæ diversa sine nomine communi, non erit Æquivocatio: ut Homo, & lapis habent rationem substantiæ diversam, non tamen sunt Æquivoca: quia non communi nomine significantur. Si verò sit nomen commune, & ratio substantiæ diversa, sed non secundùm nomen illud commune, non erit etiam Æquivocatio: sic homo, & equus, licèt communi nomine animalis significentur, & habent rationem substantiæ diversam, (sunt enim specie diversa) non tamen sunt Æquivoca, quia non habent diversam rationem substantiæ, ut nomine animalis, significantur, sed ut diversis nominibus hominis, & equi significantur.

Æquivocum nomen cur dicitur commune?

Porrò nomen Æquivocum est commune, non quod aliquid commune significet, sed quod ipsum sit commune: quia est impositum nomen commune ad res diversas significandas. Quare voce canis, verbi gratiâ, immediatè significatur, canis latrabilis, canis cœlestis, canis marinus; non verò aliquid commune omnibus his canibus.

Canis nomen ad quid sit impositum.

Quod si dicas, audita voce canis concipi in animo quiddam commune omnibus canibus, nempe habens essentiam canis. Respondeo. Primò, nomen canis non esse impositum ad conceptum communem significandum, sed ad tres canes particulares. Secundò, cùm talem conceptum formo, conceptus ille est quidem unus ex parte intellectus concipientis, sicut & vox una est ex parte dicentis, non tamen est unus conceptus ex parte rei significatæ, quia & essentia canis non est una, sed diversa in tribus canibus. Quare sicut vox æquivoca est communis æquivocè omnibus

æquivocatis,

æquivocatis, quoad rem significatam, ita & conceptus iste est communis æquivocè; quia non secundùm unam, sed secundùm diversas rationes illis convenit. Nam cùm audita voce canis, concipio aliquid in communi significatum voce canis; talis conceptus est solùm vocis significantis aliquid, non verò rei alicujus significatæ. Quare sicut vox est communis æquivocè, ita & talis conceptus vocis erit communis æquivocè; ac ex consequenti non erit unus ex parte rei significatæ, sed ex parte rei significantis.

Est autem difficultas prima. An æquivoca definiri possint? Ea enim definiuntur, quæ habent unam essentiam: nam plures essentiæ pluribus definitionibus definiuntur: atqui æquivoca non significant unam essentiam, sed multas. Canis, verbi gratiâ, significat marinum, cœlestem, terrenum: Ergo non videtur posse definiri. Dicendum tamen est æquivocum dupliciter sumi posse. Primò secundùm rationem formalem æquivoci, quæ ratio cùm sit una, potest una definitione explicari: Secundò ut supponit pro æquivocatis, verbigratiâ, Canis, ut significat cœlestem, marinum, terrenum, & sic cùm res diversas significet, una definitione definiri non potest. Primo igitur modo æquivocum, cùm dicat unam rationem formalem æquivoci, eo respectu non est æquivocum, sed univocum; quia æquivocum rationem formalem æquivoci dicit eandem in omnibus nominibus æquivocis; omnia enim nomina æquivoca, univocè sunt æquivoca, & eadem ratione se habent ad rationem formalem æquivoci; licèt respectu rerum significatarum æquivocè hoc est diversa ratione se habent; Canis enim & lupus sunt univocè æquivoca; quia ratio formalis æquivoci eadem ratione illis convenit, & respectu rerum significatarum habent se æquivocè: quia secundùm diversam rationem lupus significat animal terrenum & piscem. Porrò, aliis terminis alii idem explicant; dicunt enim æquivocum in actu signato definiri posse, non in actu exercito, hoc est, ut significat rationem formalem æquivocationis, non ut eam exercet in suis significatis.

Æquivoca possintnè definiri?

Secunda difficultas. An res, vel voces sint æquivocæ? Respondeo. Neque res secundùm se, neque voces secundùm se, dici æquivocas, sed res ut voce communi significantur, & voces ut diversas res significant. Res dicuntur æquivocè passivè; quia æquivocè significantur, hoc est, secundùm idem nomen, & non secundùm eandem rationem: Voces verò dicuntur æquivocè activè, quia æquivocè significant; Logici vocant, res æquivoca Æquivocata, voces æquivoca æquivocantia. Ratio horum est. Quia eædem res, ut una voce significantur, sunt univocæ, ut alia æquivocæ. Similiter eadem vox respectu aliquarum rerum esse potest æquivoca: respectu aliarum univoca: Ergo non ex solis rebus, nec ex solis vocibus oritur æquivocatio, sed ex rebus in ordine ad voces, & ex vocibus in ordine ad res. Verbi gratiâ, Canis marinus, & terrenus, ut voce canis significantur, sunt æquivoca: ut verò significantur voce animalis, sunt univoca. Similiter vox canis, ut significat animal domesticum, est univoca respectu omnium canum domesticorum, ut verò significat cœlestem, marinum, & terrenum canem, est æquivoca.

Resnè vel voces sint æquivoca?

Tertia difficultas. An dentur conceptus æquivoci? Videntur enim dari: quia sicut datur vox ex impositione, diversa significans, ita datur ratio concepta, res diversas significans ex repræsentatione, quatenus res conceptu repræsentata, diversa est in uno & in altero. Sic conceptus essentiæ convenit æquivocè substantiæ, & accidenti: quia essentiæ substantiæ, & accidentis sunt diversæ: substantia enim, ut substantia, est essentia, & accidens, qua accidens est essentia: sicut ergo ratio

Æquivoci conceptus denturne?

propria

propria substantiæ, & ratio propria accidentis sunt diversæ, ita & essentiæ eorum sunt diversæ. Porro, ad rationem Æquivoci, non satis est diversas res significare, sed requiritur, ut ista significatio fiat uno communi nomine. Quod quidem in voce æquivoca facile est explicare: quia uni voci ex impositione conveniunt multæ significationes, in conceptu verò est aliquanto difficilius; non enim conceptus significat ex impositione, sed ex repræsentatione.

Conceptu potest dici unus dupliciter.

Dupliciter igitur conceptus dici potest unus: vel ex parte concipientis, quia est unus actus intellectus concipientis; vel ex parte rei conceptæ, quia sub una ratione res concipitur, & repræsentatur; conceptus igitur æquivocus non satis est, ut sit unus ex parte concipientis: nam si uno conceptu concipiantur res diversæ sub diversis rationibus, talis conceptus non erit æquivocus; quia respectu objecti nullo modo est unus, sed multiplex, & continet diversas rationes conceptas diversis rebus accommodatas, non sub una ratione. Et sicut res diversas diversis vocibus significare, non est æquivocè res significare; ut cùm hominem, & leonem, hominis & leonis vocibus significamus, ita cùm diversas res sub diversis rationibus concipimus, non concipimus æquivocè, quia non uno formaliter conceptu, sed multiplici concipimus; conceptus enim unius rei, à conceptu alterius rei ratione & formaliter distinguitur, licèt materialiter in re sit idem. Ut igitur conceptus sit æquivocus, debet esse aliquo modo unus, & sub una ratione repræsentare multa: Non potest autem esse unus essentialiter, nec unam rationem essentialem repræsentare; quia sic esset conceptus univocus: debet ergo esse unus secundùm quid, propter aliquam imperfectam convenientiam, res diversas sub una ratione repræsentans; diversa enim, quà diversa sunt, non possunt sub una ratione apprehendi. Quod si sub una ratione apprehenduntur, id fit propter aliquam convenientiam, quam habent inter se; quæ enim inter se conveniunt aliquo modo, possunt sub una ratione apprehendi. Conceptus igitur æquivocus ex parte rerum conceptarum est & unus, & multiplex; multiplex essentialiter, quia diversas essentias repræsentat; unus verò secundùm quid, quia eas repræsentat secundùm convenientiam imperfectam, quam habent, vel secundùm proportionem inter se, vel secundùm attributionem, ad unum tertium. Sic conceptus essentiæ, significat essentiam substantiæ, & accidentis, quæ essentiæ sunt simpliciter diversæ essentiæ, habent tamen convenientiam in ratione essentiæ proportionatam: quia singulæ suo modo sunt essentiæ.

Æquivoca vox significat diversas essentias dupliciter.

Porrò vox æquivoca potest significare diversas essentias dupliciter. Primò expressè sub propriis earum rationibus distinctis, ut vox canis est imposita ad significandas tres essentias canum, sub expressis ipsorum rationibus. Secundò confusè & indeterminatè sine expressione rationum propriarum: sic vox Ens significat substantiam, & accidens, sed in confuso, sine expressione propriarum rationum substantiæ & accidentis. Cùm enim concipimus Ens, non concipimus expressè substantiam, vel accidens; licèt revera Ens illud non sit nisi substantia vel accidens, & sic confusè in ratione Entis concipimus substantiam & accidens. De conceptu igitur æquivoco loquendo, non possumus in illo distinguere duplicem hunc modum æquivocationis, sed tantùm unum, nempe posteriorem, ita ut conceptus æquivocus sit ille, qui in confuso & sub ratione confusa, multa repræsentat. Nam si multa concipiantur, non in confuso, sed expressè sub propriis diversis rationibus, non concipientur sub una ratione, nec uno formaliter conceptu,

at

at ostensum est requiri ad æquivocationem conceptus, unum formaliter conceptum, diversa sub una ratione repræsentantem.

Dicendum igitur est, non dari conceptum purè æquivocum, sed solùm æquivocum, per modum Analogi. Quia non datur æquivocatio, nisi respectu unius formaliter conceptus, & respectu unius rationis conceptæ: at purè æquivoca non possunt sub una ratione concipi ab intellectu, (nisi secundùm vocem) quia nullam habent in re convenientiam inter se, per quam fundent unam rationem conceptibilem: Imò neque analoga possunt convenire in conceptu analogo, nisi confusè concepta. Nam si expressè concipiantur sub suis propriis rationibus, concipientur sub diversis rationibus, non sub una: sine una autem ratione concepta, quæ æquivocè conveniat multis, non potest esse æquivocatio.

Æquivocus purè conceptus non datur, sed solùm per modum Analogi.

Ex quo patet discrimen conceptus univoci, & analogi. Conceptus enim univocus, est conceptus unius rationis, eodem modo convenientis multis; conceptus verò Analogus, est conceptus unius rationis, quæ non eadem essentiali ratione convenit multis, sed tantùm secundùm convenientiam imperfectam, proportionis, vel attributionis: unde in conceptu analogo est eadem proportio & attributio, non eadem ratio significata: in conceptu verò univoco est eadem essentia rationis significata in omnibus. Quanquam non nego conceptum vocis æquivocæ esse purè æquivocum, sed nego conceptum rei æquivocæ esse posse æquivocum purè, sed tantùm analogum.

Conceptus univoci & analogi discrimen.

Quarta difficultas. An analoga sint æquivoca? Respondeo. Affirmativè: quia diversas essentias sub uno nomine significant. Pro quo noto. Æquivoca esse duplicia: quædam res omninò diversas, & inter se nullo modo secundùm illud nomen convenientes, significant: ut canis, tres illos canes; & hæc sunt purè æquivoca: alia verò significant res quidem diversas, quoad essentiam, aliquam tamen convenientiam inter se habentes secundùm illud nomen, & hæc sunt quidem essentialiter æquivoca, quia diversas essentias uno nomine significant; non sunt tamen purè æquivoca: quia significant illas essentias diversas, cum aliqua convenientia imperfecta, & sic non cum omnimoda diversitate, sed cum aliqua unitate, & hæc æquivoca dicuntur analoga. Dicuntur etiam æquivoca à consilio, sicuti illa priora dicuntur æquivoca à casu. Nam illa quod sint imposita ad diversas res significandas, casu factum est nulla in rebus ipsis existente ratione, ut uno nomine vocarentur; hæc verò ad diversas res significandas sunt imposita, non omninò temerè, nec casu, sed propter convenientiam in illis rebus existentem, & ideò dicuntur æquivoca à consilio, quasi consilio & ratione imposita ad significandum.

Analoga sintnè æquivoca?
Æquivoca sunt duplicia.

Porò convenientia rerum diversarum essentialiter, est duplex: vel secundùm proportionem, quia nimirum habent inter se proportionem, ut tali nomine significantur; sic substantia & accidens, ut nomine Entis significantur, diversas quidem habent essentias; tamen cum proportione quadam essentiarum inter se: quia sicut substantia suo modo habet essentiam existentem; ita & accidens suo modo: sic sub nomine principii, fons, cor, sol, dicunt diversas essentias; quia alia ratio principii est in singulis, habent tamen proportionem sub tali nomine.

Convenientia rerum diversarum essentialiter est duplex.

Vel secundò. Secundùm attributionem ad unum, quando aliqua dicuntur talia, per hoc quod referuntur ad unum tale, & sic habent convenientiam in illo uno, cujus respectu dicuntur talia. Sic omnia sana, dicuntur sana per ordinem ad sanitatem animalis, quam vel efficiunt, ut cibus; vel tuentur, ut medicina; vel significant,

ficant, ut urina. Hinc ergo duplicia statuuntur analoga: alia proportionis, alia attributionis.

Porrò utraque analoga esse essentialiter Æquivoca probatur. Primò ex Arist. 7. Physic. tex. 31. Ubi ait, quasdam æquivocationes esse valdè distantes, alias autem habentes aliquam similitudinem, quibus verbis analoga intelligit, & ea in secundo genere æquivocorum ponit.

Secundò, Ratione: quia Ratio propria æquivoci est, plures essentias uno nomine significare: At analogum est tale. Ergo. Minor patet, quia analogum significat essentiam aliquam, & non unam, (alioqui esset univocum) ergo multas. Verbi gratiâ, Ens significat essentiam, hæc autem essentia nomine Entis significata non est una, (alioqui Ens esset univocum) sed sunt multæ diversæ essentiæ, uno nomine essentiæ significatæ.

Dices. Esse unam essentiam proportione vel attributione. Contra. Quia illud unum proportione non est unum essentiâ: Ergo est multiplex essentiâ. Confirmatur. Quia Ens significat essentiam substantiæ & accidentis: at hæ essentiæ sunt diversæ, non una: Ergo Ens significat diversas essentias.

Dices, Ens non significare essentiam unam, neque significare essentias multas, sed significare essentiam unam proportionaliter. Contra. Quia cùm Ens significat essentiam unam proportionaliter, duo significat, & essentiam, & unitatem, non essentialem, sed proportionalem: Quare essentia illa significata nomine Entis, non est una essentialiter, sed diversa essentialiter, & tantùm proportionaliter una.

Denique idem patet ex impositione nominis analogi. Nomina enim analoga sunt imposita immediatè ad significandas res diversas in aliquo convenientes. Nam si quæras, quare fons, verbi gratiâ, est principium: respondebitur, quia fundit ex se aquam; cor verò, quia procreat, & diffundit spiritus; sol, quia est causa lucis, quæ omnes rationes principii sunt distinctæ: & sic nomen principii est impositum ad distinctas rationes principii significandas.

Æquivocum nomen qua ratione prædicetur de suis significatis?

Quinta difficultas est. Quomodo nomen æquivocum prædicetur de suis significatis? Respondeo. Prædicari de diversis secundùm diversas significationes. Verbi gratiâ, Canis in alia significatione prædicatur de terreno, in alia de marino, in alia de cœlesti: restringitur autem ad talem, vel talem significationem à subjecto de quo affirmatur; prædicatum enim talem suppositionem habet, qualem subjectum requirit; quare non est existimandum æquivocum secundùm omnem suam significationem de singulis suis significatis prædicari, sed accommodatè de singulis secundùm eam significationem, quæ illis convenit. Ad extremum cùm analoga sint etiam æquivoca, eundem quoque cum æquivocis modum prædicationis habebunt, ita ut secundum unam significationem de uno, aliam de alio prædicentur; Ens verbi gratiâ, aliud significat cùm dicitur de substantia, aliud cùm de accidente.

Æquivocum sitnè una vox, vel plures?

Sexta difficultas est. An æquivocum sit una vox, vel plures. Respondeo. Æquivocum esse unam vocem ratione soni, multas ratione significationis: quare nec omninò esse unam vocem, nec omninò plures; unam materialiter; multas formaliter; sonus enim est quid materiale in voce, significatio verò est formale; est enim significatio veluti forma, anima est essentia vocis, dans illi tale vel tale esse. Unde vox æquivoca cùm sit multiplex ratione significationis, simpliciter & absolutè est vox multiplex, quia à forma præcipuè sumitur essentia & denominatio rei, solùm autem secundum quid erit una.

QUÆST.

QUÆSTIO II.

De Analogis attributionis.

ANaloga attributionis sunt illa, quorum nomen est commune, & secundùm nomen ratio substantiæ diversa, ita tamen ut per ordinem ad unum dicantur talia, verbi gratiâ, dicitur animal sanum, medicina sana, color sanus; cibus sanus; ista omnia dicuntur sana diversa ratione. Animal enim dicitur sanum, quia habet sanitatem; medicina, quia tuetur sanitatem; color quia indicat sanitatem; cibus, quia efficit sanitatem: Verùm hæc omnia, licèt diversa ratione sint sana, conveniunt tamen in ordine ad unam sanitatem animalis: quia ut aliqua ratione referuntur ad illam, dicuntur sana, & sic in ratione sani, & sub nomine sani, habent attributionem ad sanitatem animalis; Ex quo patet analoga attributionis differre à purè æquivocis, quod purè æquivoca sunt omninò diversa, ita ut nec sint unum, nec referantur ad unum; analoga autem ita sunt diversa, ut conveniant in uno, ad quod referuntur omnia secundùm idem nomen.

Analoga attributionis quæ sint.

Quæri autem potest Primò. An analoga attributionis dicantur talia intrinsecè, an sola denominatione extrinseca à principali analogato? Quibusdam enim recentioribus videtur esse sola denominatio extrinseca à principali analogato, ita ut omnia, verbi gratiâ, dicantur sana, à sanitate animalis extrinsecè illa denominante. Nam etsi hi autores non negant varios respectus intrinsecos analogorum ad principale analogatum; tamen negant illos respectus habere rationem sani, nisi per extrinsecam denominationem à sanitate animalis: tum quia omnia sana, dicuntur sana ab eadem sanitate animalis; at sanitas animalis non est eadem in illis nisi extrinsecâ denominatione: tum quia medicina, non est in se sana, propriâ aliqua, & intrinseca sanitate, sed est sana à sanitate animalis, quâ remotâ nulla sanitas esset in medicina: tum quia respectus ad sanitatem non est sanitas, intrinsecè sed solùm extrinsecè: Denique analoga non essent talia ab uno, & ad unum: quia non ab una aliqua ratione, nec in ordine ad unam aliquam rationem denominarentur talia, sed à multis rationibus intrinsecis.

Analoga attributionis unde sic appellentur.

Aliis tamen id non probatur. Volunt enim analoga à suis formis intrinsecis denominati talia, quæ tamen formæ intrinsecæ dicunt ordinem ad principale analogatum ad eum modum, quo relatio intrinsecè denominat subjectum, respectu tamen extrinseci termini. Verbi gratiâ, cibus & medicina dicitur sana per vim quam intrinsecam, quam habet ad efficiendam sanitatem, ita ut denominatio sani sit intrinseca, respectu tamen extrinseci. Et ratio sumi potest tum ex communi conceptione analogorum: Si enim quis quærat, cur cibus vel medicina sit sana, respondebit, quia habet in se vim sanitatem promovendi: tum ex definitione analogorum: Analoga enim sub communi nomine habent essentiæ rationem diversam; at si extrinsecâ denominatione à principali analogato dicerentur talia, non haberent rationem essentiæ diversam, sed unam, quia ab una forma extrinseca denominarentur talia: quare non essent analoga, sed univoca.

Dices: Sanitas non eadem ratione denominat animal, & medicinam: nam animal denominat intrinsecè sanum, & extrinsecè medicinam. Contra Modus

intrinſecus & extrinſecus denominandi non mutat eſſentiam formæ denominantis, quia ſecundùm eandem eſſentiam denominat intrinſecè, & extrinſecè, & ſecundùm eandem eſſentiam forma tribuitur intrinſeco & extrinſeco ſubjecto. Quare illa diverſitas modi intrinſeci & extrinſeci non eſt in eſſentia, ſed ſolùm in modo eſſentiæ, qui modi non impediunt univocationem, ſicut neque diverſæ differentiæ ſpecificæ impediunt univocationem generis. Ex quibus patet ad argumenta primæ ſententiæ: Analoga enim non ob extrinſecam ſolùm denominationem à principali analogato dicuntur talia, hæc tamen ad analogiam non ſufficeret; ſed ob intrinſecum ordinem, quem habent ad principale analogatum.

Analoga attributionis requirántne nomen commune cum illis ad quæ attribuuntur?

Secundò quæri poteſt. An requiratur ad analogiam attributionis ut id, ad quod attribuuntur analoga, habeat cum illis nomen commune? Ruvius exiſtimat non requiri: quia in analogia attributionis duplex diſtinguitur analogia: Una principalis analogati, cùm minus principalibus, quomodo animal, & medicina ſunt analoga in ratione ſani, animal enim dicitur ſanum in ſe; medicina autem in ordine ad animal, & dicitur hæc analogia unius ad alterum: Alia eſt analogia minùs principalium analogorum inter ſe. Nam ſanum non eodem modo dicitur de medicina, de colore, & cibo. Nam medicina dicitur ſana ut expulſiva infirmitatis; color, ut indicativus ſanitatis; cibus, ut effectivus ſanitatis; omnia tamen dicuntur ſana per attributionem ad unam ſanitatem, & hæc attributio multorum dicitur ad unum. Cùm igitur hæ duæ analogiæ ſint diſtinctæ, poſſunt ab invicem ſeparari. Poſſunt igitur aliqua ſub communi nomine referri ad tertium, etiamſi illud tertium non dicat analogiam cum ipſis, eo quod non ſignificetur uno communi nomine cum ipſis. Sic ait omnia accidentia dici accidentia per attributionem ad ſubſtantiam: & tamen ſubſtantia non dicit ullam analogiam cum accidentibus in ratione accidentis; quia non ſignificatur communi cum ipſis nomine. Adducit Ruvius pro ſe authoritatem D. Thomæ. Nam prima parte quæſt. 13. ad 1. ait nomen analogum duobus modis ſignificare attributionem, vel unius ad alterum, vel multorum ad unum. Vult igitur unam attributionem non includi in altera, nec pendere ab altera, & poſſe ſeparatim concipi ſine altera. Et confirmatur: quia accidentia talem planè dicunt attributionem ad ſubſtantiam in ratione accidentis, qualem cibus & medicina in ratione ſani ad animal; parum verò facit ad hanc attributionem quod animal eodem nomine ſani ſignificetur cum cibo & medicina; id enim requiritur ad analogiam animalis cum cæteris, non verò ad analogiam cæterorum inter ſe.

Analogia attributionis requirit communitatem nominis.

Dicendum tamen eſt cum communi ſententia, requiri ad analogiam attributionis, ut id, ad quod alia attribuuntur, ſit etiam tale (Nam licèt ad hoc, ut aliqua ſint talia per ordinem ad tertium, non ſit neceſſe illum tertium eſſe tale) omnia enim accidentia, ſunt accidentia per ordinem ad ſubſtantiam, & tamen ſubſtantia non eſt accidens) tamen ad hoc, ut aliqua ſint talia, quia tertium ad quod referuntur eſt tale, requiritur ut illud tertium ſit, & dicatur tale, ſic autem eſt in analogis attributionis: Ea enim dicuntur talia per denominationem quandam à principali tali, ita ut quia referuntur ad illam talem rationem principalis analogati, dicantur talia, ut omnia ſana dicantur ſana, in quantum referuntur ad ſanitatem animalis. Id ita eſſe patet; tum ex communi omnium conceptu de analogis; ſolus enim Ruvius contrarium conceptum habet: tum quia, quæ dicunt ordinem ad unum non tale, poſſunt quidem eſſe analoga, ſi diverſos ordines & reſpectus dicant, ſed non erunt analoga attributionis, ſed proportionis; conveniunt enim in una ra-

tione

tione & proportione communi habendi se ad illud unum, quod ad analogiam proportionis spectat, non erit verò analogia attributionis, quia hæc solùm spectatur inter principale analogatum & minus principale; quia nimirum principale est per se tale; alia verò per ordinem ad ipsum talia. Quare negandum est Ruvio duplicem esse analogiam attributionis; est enim tantùm una inter principale tale, & minus principalia talia, communi nomine significata propter ordinem ad ipsum. Nam minus principalia conveniunt quidem inter se in attributione ad tertium, sed ista convenientia est proportionalis, & ad analogiam proportionis, non attributionis formaliter spectans, ad quem etiam modum exponendus est D. Thomas: De ratione enim analogiæ est ut sit nomen idem omnium & secundùm idem nomen ratio substantiæ diversa. Quare principale analogatum debet habere commune nomen cum aliis.

In Analogiis Attributionis ratio essentialis soli ne principali analogato, an etiam aliis conveniat?

Quæri tertio potest. An in analogis attributionis ratio essentialis soli principali analogato conveniat, aliis verò aliis modis non essentialibus, secundū varias habitudines ad rationem essentialem, ut patet in sanitate, quæ secundùm rationem suam essentialem convenit animali; aliis verò sub aliis rationibus non essentialibus, sed secundùm varias habitudines ad sanitatem, quæ essentialiter sanitas. Quidam igitur id affirmant ea ratione, quia, inquiunt, si ratio essentialis aliis quoq; analogatis conveniret, non referentur illa analoga ad principale analogatum, quia quod est tale essentialiter, non est tale per ordinem ad aliud: Nam & principale analogatum ideò non refertur ad aliud, quia est tale essentialiter. Alii tamen concedunt posse rationem essentialem analogi, convenire, tam principali analogato, quàm reliquis, cum dependentia tamen à principali. Nam si ratio essentialis nomine analogo significata esset omninò una, non posset convenire minùs principalibus analogatis, ut bene probat prior sententia, & patet in exemplo sanitatis. Nam si sanitas, quæ est in animali, conveniret aliis sanis, illa per se dicerentur sana, sicut & animal per se dicitur sanum; non per attributionem ad aliud sanum: at quia potest esse analogum significans non unam rationem essentialem, sed multiplicem, idcircò potest præter unam rationem essentialem, quæ est in principali analogato, alia quoque ratio essentialis minùs principalibus convenire, id quod explicant hi authores exemplo entis. Ens enim dicitur de substantia & accidente essentialiter, quia tam substantia, quàm accidens sunt essentialiter entia; Verùm essentia accidentis est dependens ab essentia substantiæ, & per attributionem ad ipsam dicitur talis; accidens enim est entis ens. Ex quo patet essentiam quidem significatam nomine analogo, quatenus convenit principali analogo, non convenire minùs principalibus, quia est essentia absoluta; & per se talis, non per ordinem ad aliud; at aliæ essentiæ dependentes à substantia significatæ itidem per nomen analogum possunt tribui analogis, minùs principalibus: tunc enim concurrunt duæ analogiæ proportionis, & attributionis: quatenus est analogia proportionis, significantur essentiæ diversæ sub una proportione, & sub uno nomine; quatenus verò est analogia attributionis significantur multa talia per ordinem ad aliud tale. Et ita sentit D. Thomas in prima distinct. 19. quæst. 5.

Analoga Attributionis præter vocem habeant aliquam rationem communem?

Quæri potest quartò. An analoga attributionis præter vocem habeant aliquam rationem communem? Quidam recentiores affirmant, potest enim nomen analogum concipi & in communi, & in particulari. Si concipiatur in communi

P

muni & in confuso, sic concipitur sub aliqua ratione communi; nam etiam quæ diversa sunt, si tamen confusè concipiantur, concipiuntur sub una quadam ratione. Et patet: quia audito analogo intellectus non format multos conceptus, nec concipit singula analogata: Verbi gratia, audita voce sani, non format conceptum de sanitate animalis, vel medicinæ, sed confusum quendam conceptum facit de sanitate, abstrahendo à sanitate animalis, & medicinæ. Neque dici potest hunc conceptum esse solius vocis, est enim etiam rei, sed in confuso: concipitur enim res quædam sana, sed indeterminatè, quocunque tandem modo sit sana non descendendo ad rationes particulares talis vel talis sani, sed per modum entis cujusdam sani, quocunque id sit modo. Si verò analogum concipiatur in particulari determinatè, dicunt hi authores non posse analogum concipi uno conceptu, sed pluribus; sano enim formaliter, & sano per attributionem ad sanum formaliter, nihil est commune; analogia enim attributionis non consistit in convenientia in aliquo gradu communi, sed in attributione multorum ad unum tale. Quidam afferunt aliam ejus rei rationem, quia inquiunt, analoga cùm non sint merè æquivoca, conveniunt aliquo modo inter se, quæ autem conveniunt inter se, possunt uno communi conceptu concipi. Verùm hæc ratio non concludit. Nam analoga attributionis non conveniunt in una aliqua ratione communi multis, sed in uno termino, ad quem alia referuntur.

In Analogia Attributionis ab analogo principali & minus principalibus nihil commune abstrahitur.

Dico igitur primò, in Analogis attributionis ab analogo principali, & minus principalibus nihil commune potest abstrahi. Quia quod non est, abstrahi non potest: at nulla ratio in re est communis talibus analogis, (v. g. sanitati animalis, & medicinæ) Ergo non potest abstrahi ab illis. Vt enim dictum est, talia dicuntur convenire inter se, non in aliquo gradu communi, qui de illis dicatur, sed in communi termino ad quem referuntur. Neque dici potest saltem in confuso posse affirmari de illis unum conceptum & rationem communem, quia talis conceptus nullum est fundamentum in re, cùm inter se nullam habeant convenientiam, sed tantùm ordinem ad unum. Quod verò dicitur, audita voce sani, formari à nobis unum conceptum sani. Respondeo, hunc conceptum non esse unius rei: quia non concipitur aliqua una ratio sani nec specifica, nec generica, sed tantum quiddam voce sani significatum, quomodo etiam audita voce æquivoca concipimus quiddam voce æquivoca significatum, nihil aliud de re concipiendo, nisi quod tali voce significetur.

Ab Analogis minus principalibus abstrahitur communis ratio, spectans ad analogiam proportionis.

Dico secundò. Ab analogis minus principalibus potest abstrahi communis ratio, sed spectat ad analogiam proportionis, non attributionis: Omnia enim analoga minus principalia conveniunt in hac communi ratione, quod referantur ad principale analogatum; convenient autem in hac ratione proportionaliter, qui a licet diversis modis referantur ad principale analogatum; conveniunt tamen in hoc, quod suis modis & cum proportione quadam referantur ad unum, quæ convenientia est proportionis. Ex quo patet absolutè loquendo ab analogis attributionis, quà attributionis sunt, nihil posse commune abstrahi, quod analogiam attributionis constituat. Nam illud commune quod ab analogis attributionis abstrahi potest, constituit analogiam proportionis, non attributionis.

QUÆ

QUÆSTIO III.

De Analogis proportionis.

DE his Analogis primum illud quæri potest. An sola proportio sufficiat ad rationem analogiæ constituendam? Videtur enim proportio non in analogis tantùm, sed & univocis inveniri; quam enim proportionem animal in homine habet ad hominem, eandem habet animal in bruto ad brutum. Porrò hæc proportio est univoca: quia eadem omninò ratione se habet animal in homine, ut in bruto; ergo sola proportio non sufficit ad constituendam analogiam; alioqui univoca essent analoga. Propter hanc rationem quidam recentiores negarunt proportionem sufficere ad analogiam, nisi sit conjuncta cum attributione ad principale analogatum.

Proportio sola sufficiatne ad rationem analogiæ constituendam?

Sed hæc sententia & nova est, & non satis firmâ ratione nititur. Nam etsi proportio eorum quæ univocè in aliqua ratione conveniunt, non constituat analogiam; tamen proportio eorum, quæ æquivocè se habent, & secundùm diversas rationes respectu ejusdem vocis, constituit analogiam. Duo enim ad analogiam requiruntur: ut & analoga sint diversa, & ut aliquo modo inter se conveniant; Quare non omnis proportio, sed solùm illa, quæ invenitur in rebus diversam sub uno nomine essentiam habentibus, facit analogiam proportionis. Iam quod dicitur ad analogiam proportionis requiri ordinem & attributionem ad principale analogatum, ut cùm principium dicitur proportionaliter de fonte, & de corde; de corde tamen dicitur propter similitudinem fontis, & propter attributionem ad fontem.

Analogia duo requirit.

Primùm respondeo: esto ita res se habeat, ut inter analoga proportionis semper inveniatur aliquod principale analogatum, cujus respectu alia dicuntur talia, tamen ad analogiam proportionis hoc per accidens facit: Nam sive respectu alicujus principalis, sive non, proportio illa conveniat, dummodo omnibus conveniat, erit vera analogia proportionis, cùm nihil essentiale desit ad analogiam.

Inter analoga proportionis dari principale analogatum est per accidens.

Unde saltem per rationem posset abstrahi analogia proportionis, ab analogia attributionis, & considerari sine analogia attributionis. Deinde analogia proportionis non solùm est inter principale, & minus principale, sed etiam inter minùs principalia inter se; verè enim minus principalia inter se proportionaliter conveniunt, etiamsi nullum respectum ad aliquod principale dicerent. Potest enim quis vel ignorare, vel non considerare talem relationem ad principale, & tamen intelliget perfectè rationem proportionis analogiæ, quia intelliget convenientiam diversarum rationum sub uno nomine.

Respondeo secundò: Non esse necesse in analogis proportionis semper dari principale analogatum, cujus respectu alia dicuntur talia. Nam etsi id verum sit in analogis Metaphoricis, quæ metaphoricè dicuntur talia, ob similitudinem quam habent cum propriè tali; sicut risus dicitur de homine, & de prato, sed de homine propriè, de prato per similitudinem cum risu hominis; tamen in aliis potest esse proportio analogica, sine attributione ad aliquod principale. Sic quantitas & qualitas habet proportionem in ratione accidentis, sine ulla attributione vel unius ad

alterum vel utriusque ad tertium tale. Nam licet tam quantitas, quàm qualitas sint accidentia per ordinem ad substantiam; hîc tamen ordo ad substantiam, non est tanquam ad principale analogatum, principale enim analogatum debet esse tale secundum nomen, qualia sunt minùs principalia, ut paulò ante docuimus; debet etiam dicere analogiam ad minùs principalia analogata, quorum cùm neutrum sit in substantia, ut substantiæ nomine significatur, non poterit dici substantia principale analogatum; nullo enim modo est analogatum, quia nullo modo analogiæ rationem habet.

Analogum proportionis significetne immediatè multa, an verò unum?

Quæri secundò potest. An analogum proportionis & conceptus ejus, significet immediatè multa vel unum? Suarez primo tomo Metaph. disput. 2. docet analogum immediatè significare unam rationem & nullo modo multas, nec confusè, nec distinctè; illam tamen rationem vult non eadem ratione convenire multis, quia á similibus, quà similia sunt, potest abstrahi unus conceptus communis: at analoga proportionis sunt similia secundùm proportionem: ergo ab illis potest abstrahi unus communis conceptus proportionalis. Porrò in hoc conceptu nec actu confuso, nec actu distincto includuntur plura, quia in uno, qua unum est, plura non continentur; repugnat enim unum esse plura & plura unum. Potest autem ille conceptus analogus etsi non significet actu multa, multis applicari, non eadem tamen ratione essentiali, sed tantùm eadem secundùm proportionem. Et idcircò dicitur analogus secundùm proportionem. Patet totum id in Ente, quod nullo modo significat immediatè substantiam & accidens, sed tantùm essentiam in communi, quod entis significatum diversa ratione competit substantiæ & accidenti. Oppositum alii tamen communiter docent, nempe analogum immediatè significare multa essentialiter, sed in confuso & sub una ratione proportionali. Ita Cajetan. Opusc. de Anal. Pererius 2. Physic. cap. 2. Fonseca 4. Metaph. cap. 2. Vasquez prima parte disp. 114. cap. 2. Ruvius hîc. Probatur autem. Primò. Quia analogum est essentialiter æquivocum; At nomen æquivocum significat immediatè plura diversæ rationis: Ergo & nomen analogum: solùmque in hoc differet ab æquivoco, quod æquivocum significat plura diversæ rationis nullam convenientiam inter se habentia; analogum verò significat illa cum convenientia proportionali.

Secundo: Analogum vel significat unam rationem essentialem, vel non, si primum erit univocum; si non, ergo ratio significata per nomen analogum erit multiplex essentialiter. Dices, Significare unam rationem proportionalem. Contra, illa una ratio proportionalis, non est una essentialiter; ergo est multiplex essentialiter: nam ratio illa proportionalis est essentia aliqua proportionaliter se habens in multis. Illa ergo essentia proportionaliter se habens, non est una essentialiter, ergo est multiplex: quare & analogum significans illam essentiam significabit multas essentias in confuso.

Ut hæc difficultas benè dissolvatur, duo sunt explicanda. Alterum, an & quomodo conceptus analogi proportionis sit præcisus à conceptu analogatorum? Alterum; an unum vel multa significet?

Præscindi unum ab alio quid sit.

Quantum ad primum. Præscindi unum ab alio est unum non includere aliud. Quare conceptum analogi præscindi à conceptu analogatorum, est non includere in se conceptum analogatorum. Porrò conceptus Analogi est duplex. Formalis, & objectivus. Conceptus formalis, est ille, quem format in se intellectus de re aliqua

liqua

liqua, estque illa repræsentatio rei in mente qualiter intellectus eam rem concipit; conceptus verò objectivus est objectum conceptus formalis, estque res ipsa objecta intellectui sub ea ratione sub qua repræsentatur per conceptum formalem. Certum est igitur conceptum formalem analogi esse præcisum reipsa à conceptu formali analogatorum: quia conceptus analogi & analogatorum sunt duo conceptus realiter inter se distincti, nec unus includit alterum. Quis enim negat alium esse conceptum formalem entis, alium substantiæ? Nam conceptus entis non repræsentat substantiam sub ratione expressa substantiæ; conceptus verò substantiæ non repræsentat substantiam sub ratione confusa entis: Ergo sicut sunt repræsentationes diversæ, ita & conceptus formales diversi, & quidem realiter: quia separari á se invicem realiter possunt, ita ut existente uno, alius non existat.

Conceptus objectivus analogi præscindatur ne & distinguatur à conceptu objectivo analogatorum?

Sed tota difficultas est de conceptu objectivo. An nimirum conceptus objectivus analogi sit præcisus & distinctus á conceptu objectivo analogatorum. Cùm enim concipio aliquod analogum, v.g. Ens, concipio aliquod objectum, in hoc autem objecto nihil concipio de conceptu substantiæ: Ergo videtur in objectivo conceptu analogi non includi conceptus objectivus analogati; ac ex consequenti conceptus isti videntur esse à se præcisi, & distincti; cum præcisio conceptuum nihil sit aliud quàm non inclusio unius conceptus in altero. Et ita sentit Suarius. Verùm communiter Doctores tenent, non distingui conceptus objectivos analogi, & analogati: quia unus includit alium, & in utroque conceptu idem planè objicitur, ita ut nihil objiciatur in uno conceptu, quod non objiciatur in alio. V.g. cùm substantia concipitur in ratione entis, huic conceptui nihil aliud respondet in objecto, nisi substantia sub ratione substantiæ, nam substantia sub ea ratione, sub qua est substantia, est ens, & per eandem rationem substantiæ constituitur, tam in ratione substantiæ, quàm in ratione entis. Nam si quatenus substantia non esset ens, esset non ens, & nihil: Ergo ratio substantiæ est illa, quæ conceptui entis objicitur; ac proinde conceptus objectivus entis includit conceptum objectivum substantiæ, idemque est objectum conceptus tam entis, quàm substantiæ. Neque dici potest sub alia ratione formali esse objectum conceptus entis, sed alia conceptus substantiæ: Nam illa ratio formalis substantiæ, vel est ens, vel non ens: Si est ens; ergo erit objectum conceptus entis; & sic non erit aliud objectum conceptus entis, quàm illud ipsum, quod est objectum conceptus substantiæ: Si verò illa ratio dicitur non esse ens; sequetur esse non ens & nihil, quare nec erit ratio substantiæ, quia ratio substantiæ non est nihil.

At inquies, Conceptus objectivus analogi fundat rationem convenientiæ conceptus verò objectivus analogati non fundat rationem convenientiæ, sed differentiæ: ergo conceptus isti objectivi sunt diversi formaliter: quia in uno includitur aliqua ratio formalis quæ non includitur in altero. Verbi gratiâ, ratione entis fundatur convenientia (non enim substantia in ratione substantiæ convenit cum accidente) sed potius fundatur differentia ab accidente.

Quidam recentiores respondent idem sub eadem ratione formaliter posse convenire simul, & differre. Quæ enim (inquiunt) conveniunt perfectè, in alia ratione conveniunt, in alia differunt; at quæ conveniunt imperfectè, in eadem ratione conveniunt, & differunt, quia in illa eadem ratione nec plenè differunt, nec plenè conveniunt, sed partim conveniunt, partim differunt. Et sic substantia

 sub

ſub ratione ſubſtantiæ & convenit cum accidente in ratione entis, & differt ab accidente in propria ratione ſubſtantiæ.

Sed iſti non ſatis cautè loquuntur. Nam concedunt idem ſecundùm idem fundare duo contradictoria, quod eſt impoſſibile, Cum primum principium in Philoſophia ſit, ut contradictoria non poſſint competere eidem ſecundùm idem: neque enim dici poteſt iſta eſſe contradictoria, imperfectè; Nam contradictoria imperfectè dicuntur illa, quæ non ſecundùm totam ſuam rationem ſunt contradictoria, ſed ſecundùm unum ſunt contradictoria, ſecundùm aliud non ſunt contradictoria: At hic convenientia, & non convenientia ſecundùm omnem ſuam rationem ſunt contradictoria; totum enim quod affirmat convenientia, negat non convenientia: Ergo iſta ſunt perfectè contradictoria, & ex conſequenti non poſſunt eidem ſecundùm idem convenire. Deinde affirmatio, & negatio, perfectè ſibi opponuntur contradictoriè: Cùm ergo convenientia & non convenientia opponantur, ut affirmatio & negatio; ſequitur eſſe perfecta contradictoria. Nam ſi dicas iſtam eſſe imperfectam affirmationem, quia imperfecta convenientia affirmatur, & ideò eſſe imperfectam oppoſitionem. Contra: illa imperfecta convenientia perfectè affirmatur, quia ſecundum totam illam ſuam rationem imperfectam affirmatur, ita ut nihil ſit in illa convenientia imperfecta quod non affirmatur; tota enim convenientia imperfecta affirmatur: Ergo convenientia illa imperfecta, eſt affirmatio perfecta, & ex conſequenti perfectè opponitur contradictoriè negationi oppoſitæ.

Deinde urgeri poſſet & alio argumento. Nam quæ habent diſtinctas definitiones, diſtinguuntur formaliter: Analogum & Anologatum habent diſtinctas definitiones: Ergo diſtinguuntur formaliter: Ergo non ſecundùm eandem rationem formalem convenit illis convenire & differre. Major patet. Quia diſtinctæ definitiones continent diſtinctas rationes formales. Minor etiam manifeſta eſt. Definitio enim entis eſt diſtincta à definitione ſubſtantiæ.

Alii reſpondent Analogum & Analogatum differre diſtinctis conceptibus formalibus, non objectivis, ita ut, verbi gratia, ſubſtantia quatenus concipitur conceptu formali entis, diſtinguatur à ſeipſa conceptu formali ſubſtantiæ, Hæc autem differentia cùm ſit tota extrinſeca (ſumitur enim ex ordine ad conceptus formales qui ſunt extrinſeci objecto) non tollit identitatem intrinſecam conceptuum objectivorum. Poteſtque hoc explicari exemplo definitionis, & definiti: certum enim eſt definitionem & definitum non differre conceptibus objectivis, quia idem continentur in definitione & definito; quia tamen differunt conceptibus formalibus, ideo poteſt unum negari de altero: definitio enim formaliter non eſt definitum, nec definitum formaliter eſt definitio, licet in re ſit unum & idem. Deinde confuſum & diſtinctum conceptibus objectivis non differunt: quia idem ſecundùm idem poteſt concipi confuſè & diſtinctè; & tamen differunt conceptibus formalibus, ita ut eadem res quatenus ſubſtat conceptui confuſo, differat à ſe ipſa ut concepta conceptu diſtincto & expreſſo. Sed neque hæc reſponſio tollit difficultatem. Nam licèt verum ſit Analogum & Analogatum differre conceptibus formalibus; tamen argumentum urgent, non ſolùm formalibus, ſed etiam objectivis differre. Si enim Analogum & Analogatum ſolùm differrent, ut confuſum & diſtinctum, non differrent conceptibus objectivis ſed tantùm formalibus, quia ut dictum eſt idem ſecundùm idem poteſt concipi, & confuſè, & diſtinctè, ex ſolo

modo

modo concipiendo diverso, quod etiam exemplo definitionis, & definiti patet. Definitio enim idem significat distinctè & expressè, quod definitum significat confusè & expressè: At non hac solùm ratione differunt Analogum, & Analogatum, sed etiam ex parte rei, & objecti ipsius; nam in reipsa est proportio & similitudo quædam imperfecta Analogatorum inter se in ratione Analoga: Ergo ex natura rei & ex natura objecti includitur in conceptu objectivo Analogi, aliqua ratio realis, quæ non includitur in conceptu Analogati.

Vera igitur responsio est, quam Cajetanus affert opusc. de Analogia, eamque sequuntur communiter recentiores. Analogum conceptum objectivum non esse quidem distinctum, aut præcisum simpliciter à conceptu Analogati, esse tamen distinctum & præcisum secundùm quid, quia licet idem essentialiter concipiatur conceptu analogi & analogati, non tamen eadem ratione. Nam ut concipitur conceptu analogi, concipitur illa res sub ea ratione, quæ fundat convenientiam cum aliis analogatis, in conceptu verò analogati, hæc ratio non continetur. Quod igitur non sit præcisus & distinctus simpliciter patet ex ratione allata. Nam ille dicitur conceptus præcisus & distinctus simpliciter, qui simpliciter non includit alium: at conceptus analogi includit simpliciter rationem primam analogati: ergo non est ab ea præcisus & distinctus simpliciter. Minor patet inductione, quia ens in substantia dicit immediatè ipsam substantiam sub ratione substantiæ, quia sub ratione substantiæ est ens: idem patet in aliis analogis.

Conceptus analogus objectivus non potest præscindi & distingui simpliciter.

Secundo Ratione. Quia si non includeret rationem Analogati, esset univocum, non analogum. Nam illa ratio analoga eadem ratione conveniret omnibus analogatis, quia in suo conceptu nihil includeret ex rationibus analogatorum; Hac enim de causa, univocum est univocum; quia in suo conceptu communi nil includit de rationibus suorum inferiorum, & ideo eadem ratione omnibus competit.

Dices illam eandem rationem non eadem ratione convenire, sed prius uni quàm alteri. Respondeo. Si illa ratio communis non sit eadem ex parte sua, non erit una ratio: Si verò sit eadem ex parte sua, & solùm ex differentiis per quas contrahitur sit diversa: talis diversitas non tollit univocationem.

Quod verò conceptus objectivus Analogi sit præcisus, & distinctus, secundùm quid, patet. Quia conceptus analogi est conceptus ejusdem quidem rei, sed sub ea ratione, qua fundat convenientiam cum altera, conceptus verò analogati est conceptus ejusdem rei, sub ea ratione quâ fundat non convenientiam, sed differentiam illius rei cum aliis analogatis. Quatenus ergo est ejusdem rei conceptus, sic est unus conceptus, quatenus verò est conceptus ejusdem rei, sed sub ea ratione qua fundat convenientiam, est distinctus conceptus, secundùm quid, à conceptu ejusdem rei, sub ea ratione, quâ fundat differentiam: quia ratio quâ fundat convenientiam, & ratio, quâ fundat differentiam sunt secundùm quid diversæ. Dico esse secundùm quid tantùm diversas, quia fundantur in eadem ratione formali. Nam si fundarentur in distinctis rationibus formalibus, etiamsi illæ rationes non re, sed tantùm per intellectum in re distinguerentur, verè essent conceptus objectivi harum rationum simpliciter distincti. Sic conceptus convenientiæ & differentiæ in homine fundatur in duabus distinctis rationibus formalibus, nempe in ratione animalis & rationalis, quæ sunt rationes formales ab intellectu in homine distinctæ, ita ut una ut sic ab intellectu distincta non sit alia, licet

Sed tantum secundùm quid.

in re extra intellectum una sit alia. Hic verò ratio convenientiæ & disconvenientiæ non fundatur in distinctis rationibus formalibus, sed in eadem ratione formali, quæ utrumque habet diversa ratione;fundat enim & rationem convenientiæ, & differentiæ, & ideò isti duo conceptus objectivi solùm differunt secundùm quid. At instabis. Ergo idem secundùm idem fundabit duo contradictoria. Respondeo. Idem secundùm idem, sed non sub eadem ratione fundare duo contradictoria, non est absurdum; satis enim est, quod illud idem induit diversas rationes,ut illi contradictoria possint competere secundùm illas diversas rationes.

Rationes formales quomodo sint diversæ?

Dices.Illas diversas rationes, esse diversas rationes formales, ut patet ex diversis earum definitionibus. Respondeo. Esse diversas rationes formales secundùm quid in una ratione formali, simpliciter fundatas, ita ut illæ duæ rationes includant istam tanquam communem, & ideò esse diversas rationes formales solùm secundùm quid, non simpliciter. Nam quia rationes istæ formales in una fundantur ipsamque includunt, sunt unum simpliciter; quia verò differunt aliquo modo, ideò sunt distinctæ secundùm quid, quia stante unitate simpliciter, aliquo modo differunt. Patet hoc in exemplo. Ens dicit substantiam; substantia etiam dicit substantiam.Quia igitur utrumq; dicit substantiam,utrumq; erit idem simpliciter:quia verò ens dicit substantiam sub ea ratione quâ convenit cum accidentibus,seu quatenus proportionem in essendo habet cum accidentibus, substantia verò non sub hac ratione dicit substantiam sed sub alia opposita, ideò differunt solùm secundùm quid. Quare universè loquendo duæ rationes fundatæ in una aliqua ratione formali, includentes ipsam, sunt formaliter differentes tantùm secundùm quid; nam simpliciter sunt unum;si verò sint fundatæ in distinctis rationibus formalibus,quarum una non includit alteram, ipsæ quoque sunt differentes, & ita hîc accidit.

Convenientia fundata ab analogo quæ sit.

Quod si quæras quænam sit illa ratio secundùm quam analogum fundat convenientiam cum altero? Respondeo. Convenientiam illam esse proportionem & similitudinem unius Analogi cum altero, quare natura ut fundat similitudinem illam & proportionem, fundat convenientiam; ut verò fundat dissimilitudinem & improportionem, sic fundat differentiam. Potest autem tam convenientia, quàm differentia fundari in una ratione formali, quando convenientia est imperfecta & non totalis, alioqui convenientia perfecta, & differentia perfecta requirunt distinctas rationes formales in quibus fundantur,ut patet in univocis.

Conceptus analogus dupliciter distinguitur & præscinditur à conceptu analogati.

Ex quibus patet,conceptum Analogum duplici ratione distingui & præscindi à conceptu analogati. Primò,ut confusum à distincto & expresso,& sic præscindit ab expressa ratione analogati, non verò ab ipso analogato simpliciter. Secundò, ut fundat rationem convenientiæ. Nam conceptus Analogati fundat rationem differentiæ. Prior distinctio est per ordinem ad conceptus formales: Nam res dicitur confusè, vel distinctè concipi, quia conceptus ejus formalis est confusus,vel distinctus. Posterior distinctio est conceptuum objectivorum, quia in ipsis objectis est similitudo & proportio, similiter & differentia. Hæc tamen distinctio conceptuum non est simpliciter; quia unus simpliciter includit alium, sed tantùm secundùm quid;sicut idem sub una ratione consideratum distinguitur à seipso sub alia ratione. Patet etiam conceptum analogum idem significare, quod significat conceptus analogati, sed sub diversa ratione.

Argumentum Suarii solvitur.

Ad argumentum Suarii Respondeo. A similibus perfectè, potest præscindi simpliciter & perfectè conceptus illius rationis secundùm quam sunt similia; sicut

eut quia homines perfectè conveniunt in ratione animalis potest ab illis præscindi perfectè ratio animalis communis: at si sint similia imperfectè; & secundùm quid, non potest ab illis perfectè præscindi ratio, in qua sunt similia, quia illa imperfecta similitudo est mixta quodammodo cum dissimilitudine, & fundatur in eadem ratione formali, quæ etiam fundat dissimilitudinem. Deinde quando similitudo & dissimilitudo fundatur in distinctis rationibus formalibus, tunc ratio fundandi similitudinem potest præscindi perfectè à ratione fundante dissimilitudinē; at quando fundatur in eadem ratione formali, tunc ratio fundans similitudinem non potest perfectè præscindi à ratione fundante dissimilitudinem; quia est eadem ratio fundans utrumque, & idem à seipso distingui perfectè non potest, sed tantùm imperfectè & secundùm quid.

Argumentum Scoti dissolvitur.

Ad eundem modum solvitur & illud argumentum Scoti. Conceptus certus distinguitur ab incerto: atqui potest esse conceptus analogi certus, conceptus verò analogati incertus: Ergo hi conceptus sunt ex se distincti; Hoc enim argumentum solùm probat in communi distinctionem aliquam horum conceptuum, non verò distinctionem perfectam aut præcisionem simpliciter. Nam etiam potest quis esse certus de definito, quod sit, de definitione vero incertus, quænam sit talis definiti definitio: & tamen conceptus objectivi definitionis & definiti non sunt distincti, cùm idem sit objectum utriusque conceptus.

Quantum ad secundum, hoc est quoad unitatem conceptus analogi: difficultas est. An conceptus analogus unam aliquam rem significet, an verò multas? Suarius enim consequenter asserit, unam rem immediatè significare, & illa mediante multas, quibus illa una ratio non eadem ratione applicatur. Quod enim unam rem significet, patet: quia à similibus abstrahitur per intellectum unus conceptus objectivus; similia enim quatenus similia sunt unum: Analogata autem in ratione communi analoga sunt similia; Ergo concipiuntur in illa ratione ut unum; Quia verò illa ratio non eodem modo applicatur multis; ideò est analoga respectu illorum, non univoca.

Analogum immediatè non significat aliquod unum sed multa.

Opposita sententia est communis. Analogum immediatè non significare aliquid unum sed multa, proportionaliter se habentia in aliqua ratione. Ita Authores paulò ante citati. Ut probatur primò ex dictis. Nam si conceptus analogus non est præcisus simpliciter à conceptu analogati, sequitur quod sit idem cum ipso, & idem significet, quod analogatum; alioqui si non idem significet, sed aliud, esset præcisus, & extra illum significaret aliud, quod est contra dicta.

Secundò: si analogum significat quid unum præcisum ab analogatis, & illa non includens, sequitur analogum esse univocum. Nam illud unum sub illa ratione præcisa eadem ratione conveniret multis. Nam etsi diversificaretur in multis, tamen hæc diversificatio esset instar univoci per adjunctas differentias. Cùm enim illas essentialiter non includat, erit extra illas, & per illas instar univoci contrahetur ad diversas species: Neque verò quid amplius est in univoco, Nam univocum significat immediatè unum, & mediante illo uno multa: atqui analogum etiam immediatè significaret unum, & illo mediante multa. Deinde si analogum mediante uno significaret multa, vel illud unum, esset verè unum in multis, vel multiplex: Si unum; ergo analogum significaret multa instar univoci, ut dictum est: Nam etiam unum mediante uno significat multa: si multiplex; Ergo immediatè significaret multa.

Secundò. Quod prædicatur de diversis, quà diversa sunt, non potest dici unum; rebus enim diversis quà diversæ sunt, non convenit unitas, sed diversitas: at Analogum prædicatur de rationibus propriis analogatorum quantumvis diversis: Ergo Analogum non significat quid unum in analogatis, sed ipsa analogata diversa. Minor probatur inductione. Nam ens dicitur de substantia sub ratione propria substantiæ, & de accidente sub ratione propria accidentis: at istæ rationes sunt diversæ: Ergo ens prædicatur de diversis quà diversa sunt: ergo non est quid unum in illis, sed multipliciter dicitur.

Objicies Primò. Si analogum significat multa non posset concipi analogum, nisi concipiantur multa: at potest concipi analogum, tum in communi, nullo concepto analogato: tum concepto uno, vel aliquibus analogatis, non autem omnibus: Ergo multa non pertinent ad essentiale significatum analogi.

Analogum quo sensu dicitur significare multa.

Respondeo. Analogum in hoc sensu dicitur significare multa, quod non unam habet significationem, sed multas. Hoc verò sensu posito, potest concipi analogum secundùm unam significationem non concepta alia significatione, licèt non possit concipi sine ullius analogati significatione: nam etsi possit concipi nullo analogato expressè concepto, debet tamen analogatum includi in conceptu analogi, saltem in confuso & indeterminatè; siquidem ut diximus conceptus analogi est idem cum conceptu analogati. Quare non eo sensu Analogum dicitur significare multa quòd expressè & distinctè significet, vel quòd formaliter significet ipsam multitudinem, aut collectionem multorum.

Analogum qua ratione prædicat multa de eodem.

Objicitur secundò: Si analogum significaret multa, non posset prædicari de aliquo, nisi prædicarentur illa multa de se ipso, quia id prædicatur, quod aliqua voce, vel conceptu significatur; Si ergo voce analoga significantur multa, prædicantur. Respondeo. Etiam æquivocum significat multa, & tamen non prædicat multa de eodem, sed multa de multis secundùm eam significationem, quę unicuique competit: Ergo similiter prædicatur Analogum cùm sit species æquivoci. Unde cùm in argumento dicitur: Id prædicari, quod significatur; verum est, si modus prædicationis respondeat modo significationis: Analogum verò non significat multa in uno, sed multa in multis: Ergo etiam non prædicabit multa de uno, sed multa de multis.

Conceptus analogus qua ratione est unus cùm significet multa?

Objicitur tertio. Si conceptus analogus multa significat, non erit unus; sed multiplex. Respondeo. Conceptum analogum esse unum in multis unitate proportionis, non verò unitate essentiæ. Non enim significat unam essentiam in multis, sed aliquod proportionaliter se habens in multis. V. g. Ens significat aliquid suo modo existens: iste autem modus existendi alius est in substantia; alius in accidente, proportio tamen in modo essendi est in utroque. Porro unitas proportionis est unitas secundùm quid, unitas verò essentiæ est unitas simpliciter. Quare conceptus univocus, quia est unus unitate essentiæ, erit unus simpliciter; analogus verò quia est unus unitate solùm proportionis, erit unus tantùm secundùm quid. Oppositum tamen quidam sentiunt, nempe analogum posse esse unum essentialiter, si inæqualiter conveniat analogatis, nempe prius uni, posterius alteri: quia enim hanc inæqualitatem ex sua essentia poscit, ut prius uni quàm alteri competat; non competet utrique æqualiter, nec omnino eadem ratione, quod ad univocationem requiritur, & sic rationem essentialem entis volunt prius competere substantiæ quàm accidenti. Sed contra: Quia de essentia univoci solùm est, ut eadem ratione

tione essentiali competat univocatis: hoc enim solùm dicitur in definitione univocorum, ut sit ratio substantiæ seu essentiæ eadem. Si igitur ratio essentiæ sit eadem etiamsi essentia illa prius sit in uno, quàm in altero, erit univoca. Nam illud prius & posterius, vel sumitur ex differentiis contrahentibus, & talis inæqualitas non officit univocationi. Semper enim differentiæ contrahentes genus sunt inæquales imperfectione & idcircò inæqualiter illud contrahunt. Unde sicut non desinit essentia esse univoca, ex hoc quod perfectius existat in una specie, quam in altera, etiamsi hanc inæqualitatem exposcat ex natura sua: ita neque desinit esse univoca ex hoc quod priùs sit in una quàm alia, etiamsi hanc prioritatem exposcat ex natura sua. Vel secundo prius & posterius sumitur ex ipsa essentia, constituta essentialiter per prius & posterius. Et sic non erit una essentia, sed duæ diversæ: quia una essentialiter continebit hoc quod non continet alia.

Unitas analoga sitne essentialis vel accidentalis?

Quod si quæras. An unitas analoga sit dicenda essentialis, vel accidentalis? Respondeo. Unitatem essentialem fundari in essentia, accidentalem verò in aliquo accidente. Quia igitur unitas analoga non in essentia, sed in proportione essentiæ fundatur; idcirco est dicenda accidentalis, non essentialis. Nam & proportio in qua fundatur est accidentalis; proportio enim est similitudo quædam, similitudo autem est relatio accidentalis secundùm omnes, cùm possit abesse & adesse. Ex quo patet, quod esse unum analogia, non est esse unum essentialiter, sed tantùm unum proportione; proportionum enim unitas est analoga.

Analogum habeatne aliquas proprie differentias per quas contrahatur.

Quæri etiam potest. An analogum habeat propriè aliquas differentias per quas contrahatur? Respondeo. Non habere propriè, habere tamen aliquo modo. Nam differentia propriè debet esse extra rationem generis, ut sæpe docet Aristot. Differentia autem Analogi non est extra rationem analogi, cum Analogum prædicetur de illa. Quia tamen Analogum aliquo modo præscindit à differentiis inferiorum, duplici illa ratione in præcedenti quæstione explicata; idcircò aliquo modo habet differentias contrahentes. Nam confusa ratio analogi contrahitur per expressam ejusdem rationem, quæ non involvitur uno conceptu. Similiter ratio quâ convenit cum aliis, contrahitur per rationem quâ differt, ita tamen ut utraque ratio fundetur in eadem ratione formali, & idem dicendum est de speciebus analogis, quæ modo explicato constant genere & differentia: agnoscit verò species analogas Aristoteles 4. Metaphys. tex. 2. Ubi entis species & species specierum speculari, ad Metaphysicum spectare asserit.

Aliquid potest significare multa dupliciter?

Notanda verò sunt duo. Primum est quod cùm dupliciter aliquid possit significare multa, vel secundùm illam unam significationem, quomodo hæc vox [populus] significat multos homines, una significatione; vel secundùm diversas significationes, quomodo æquivocum secundùm aliam & aliam significationem, aliud & aliud significat: Analogum non primo, sed secundo modo multa significat, ita ut Ens, v. g. secundùm unam significationem significet substantiam, secundùm aliam significet accidens; & ex consequenti secundùm aliam significationem prædicatur de substantia, secundùm aliam de accidente. Unde apparet quod ens etsi multa significat, non tamen multa de uno prædicat, sed multa de multis, unum de uno.

Analogum significare rem sub ratione & convenientia proportionali, quis sensus?

Alterum est, quod cùm dicitur Analogum significare rem sub ratione & convenientia proportionali, non est sensus analogum esse nomen impositum ad significandam

gnificandam formaliter & expressè illam convenientiam & proportionem; Nam proportio est quid relativum, & respectu alterius dicitur, analogum verò non est necesse esse nomen relativum; Ens enim, v. g. est nomen absolutum, non relativum. Sensus ergo est Analogum significare rem sub ea ratione, qua ei convenit proportio cum alia re, licet illa proportio non significetur formaliter nomine analogo.

QUÆSTIO IV.

De Univocis.

Univocum quid?

Univoca definit Aristoteles, quorum & nomen commune est, & secundùm nomen ratio substantiæ eadem: quæ definitio patet ex definitione æquivocorum explicata.

Univoci ratio quæ requirit.

Ad rationem igitur univoci pertinet & unum nomen, & una ratio substantiæ. Æquivocum enim est unum nomen, sed non unam rationem substantiæ significat. Analogum est unum nomen, & unam rationem significat, sed unam secundùm quid, non simpliciter, hoc est unam secundùm proportionem, vel attributionem: univocum verò est unum nomen, & unam simpliciter rationem substantiæ significat. Nomine autem substantiæ intelligit Aristoteles, non substantiam, ut opponitur accidenti, sed ut significat essentiam; nam & in Græco habent ὀσία, quod significat essentiam. Unde etiam accidentia in abstracto dicuntur univocè de suis inferioribus, & significant rationem substantiæ communem, ut color, cùm de albedine, & de nigredine dicitur.

Accidentia prædicantur dupliciter.

Quod si objicias. Aristotelem negare passim accidentia dici univocè de subjecto, sed tantùm denominativè, ut album de homine, quia dicuntur non essentialiter, sed accidentaliter, requiritque Aristoteles ad univocationem ut univocum dicat rationem substantiæ ipsius subjecti. Respondeo. Accidentia dupliciter prædicari posse: Primò de suis inferioribus, & sic prædicantur in Quid & essentialiter: Secundò de suis subjectis, & sic prædicantur denominativè, ut album de homine accidentaliter, non essentialiter. Primo ergo modo non negat Aristoteles accidentia prædicari univocè, quia sunt vera genera, & species, respectu suorum inferiorum. Sic color prædicatur de albedine & nigredine, tanquam genus utriusque. Verùm tunc non prædicantur per modum accidentium, sed per modum substantiarum; Secundo vero modo negat prædicari univocè; modus enim proprius prædicandi univocorum est prædicari essentialiter secundùm nomen & rationem substantiæ eandem, ut in definitione dicitur. Quia igitur in prædicatione denominativa non servatur, nec indicatur hic modus prædicationis essentialis; sed est tantùm modus prædicationis accidentalis, idcircò denominativa ut denominativa non prædicantur univocè, quia non significant rationem substantiæ ejus de quo prædicantur. Ratio enim substantiæ non significatur per quale, sed per quid. At inquies, denominativa eadem ratione dicuntur de subjectis, quia non solùm secundùm idem nomen, sed & secundùm eandem rationem. Respondeo. Dici secundùm eandem rationem, sed accidentalem, non essentialem subjecto, & ideò non

non simpliciter esse univoca, quia non simpliciter unam rationem subjecti significant, sed tantum unam rationem accidentalem; solùm ergò secundùm quid dici possunt univoca; debet enim univocum simpliciter, unam simpliciter rationem subjecti significare, hoc est unam rationem essentialem, non accidentalem. Difficultas autem est. An & quomodo conceptus univocus sit unus?

Conceptus univocus qua ratione est unus? Ad univocationem unitas realis essentia non requiritur.

Et quidem Aristoteles conceptum univocum ait esse unum, quia significat rationem essentiæ ejusdem, ut patet ex definitione Univocorum. Ubi noto Primò, Non requiri ad Univocationem unitatem realem essentiæ, & quia ratio essentiæ est in in mente, idcirco & unitas naturæ univocæ est in mente. Nam quod ad unitatem realem essentiæ attinet, eam esse impossibilem demonstravimus in disputatione de univocantibus; cùm essentiæ rerum à parte rei ita sint divisæ ab invicem, ut non solùm una non sit alia, sed etiam impossibile sit unam esse alteram. Est igitur univocum unum unitate conceptus tam formalis quàm objectivi, sicut & de unitate universalis suprà demonstratum est.

Unitatis essentiæ, & unitatis proportionis essentia discrimen.

Quod si quæras. Quomodo conceptus formalis univocus sit unus? Respondeo. Per repræsentationem unam rationis essentialis: ubi advertendum est, aliam esse unitatem essentiæ, aliam unitatem proportionis essentiæ. Analogum significat solùm unitatem essentiæ quoad proportionem, univocum verò significat unitatem in ratione ipsa essentiæ absolutè: unitas in essentia est unitas simpliciter, unitas verò secundùm proportionem, est unum secundùm quid. Ex quo patet conceptum univocum esse simpliciter unum, quia est unus secundùm rationem essentiæ: conceptum verò analogum esse secundùm quid unum, hoc est secundùm proportionem, vel attributionem ad unum.

Ratio essentia una per univocum significata duo requiruntur.

Noto secundò. Ad hoc, ut sit una ratio essentiæ per univocum significata, duo requiri: unum in ordine ad intellectum, ut nimirum sit una non solùm in conceptu, confuso, sed etiam in conceptu distincto. Nam etiam ratio analoga in conceptu confuso est una; tamen si concipiatur distinctè, & explicitè, non erit una, sed multiplex, quia apparebunt in ea expressè rationes analogatorum, quæ proculdubio sunt diversæ, non una. Verbi gratiâ, Cùm concipio ens in confuso, non apparet in tali conceptu ratio propria substantiæ vel accidentis: at cùm distinctè & expressè rationem entis concipio in substantia, concipio propriam rationem substantiæ. Nam substantia sub propria ratione substantiæ est ens. Si igitur ratio illa communis sit una, & eadem in multis, non solùm secundùm conceptum confusum, sed etiam secundùm conceptum distinctum, erit proculdubio una unitate essentiæ, non verò solùm unitate proportionis. Alterum requiritur in ordine ad inferiora, nimirum ut ratio illa communis, nullo modo includat rationes inferiorum, nec includatur ab illis. Nam si includat illas, non erit una & ejusdem rationis in illis, sed diversa in diversis, quia aliam differentiam includet in uno, aliam in alio: & sicut differentiæ sunt diversæ, ita & ratio illa communis esset diversa. Si verò includatur in illis, signum est non esse distinctam ab illis; Propter hanc enim causam ratio analoga non est simpliciter una, quia non est præcisa à rationibus inferiorum, nam & includit rationes inferiorum in confuso & includitur ab illis.

Ratio ergo univoca debet esse præcisa perfectè à rationibus univocatorum, alioqui si non sit præcisa perfectè, erit quoad substantiam eadem cum rationi-

bus inferiorum, ac proinde in diversis diversa, quia rationes inferiorum sunt in diversis diversæ. Dixi debere esse præcisam perfectè. Nam etiam analoga ratio est præcisa imperfectè: quia est præcisa à ratione expressa inferiorum; univoca autem debet esse perfectè præcisa, hoc est tam à ratione expressa, quàm à ratione confusa suorum inferiorum, ita ut nec expressè nec confusè includat sua inferiora.

Ratio aliqua perfectè præcisa quò cognoscitur?

Quod si quæras? Quomodo cognosci potest rationem aliquam esse perfectè præcisam? Respondeo. Ex duobus. Primò, si sit præcisa in conceptu distincto: nam si concepta distinctè & expressè non involvit quidquam ex rationibus inferiorum, est perfectè præcisa ab illis, quia in perfecto suo conceptu illa non includit. Si verò solùm sit præcisa in conceptu confuso & imperfecto quomodo analoga sunt præcisa, à suis analogatis, sicnon est perfectè præcisa; quia verè illa includit, sed ob imperfectionem conceptus non apparet ista conclusio. Secundò, si non prædicetur in quid de differentiis inferiorum; hoc enim signum est non includi in illis, nec illas in se includere. Nam quod prædicatur de aliquo in quid, est idem cum illo: Ergo si aliqua ratio communis prædicatur de rationibus inferiorum, erit eadem cum illis, nec distinguetur ab illis simpliciter, nisi fortè secundùm quid, quomodo idem à seipso sub alia ratione consideratum distinguitur. Et hæ sint duæ regulæ cognoscendi rationes univocas.

Differentiam debere esse extra rationem generis, qui verum?

Ex quibus intelligitur. Quomodo verum sit quod ait Aristoteles, differentiam esse debere extra rationem generis: quia nimirum genus univocum debet esse perfectè præcisum à suis differentiis, ut nec illas includat, nec includatur in illis.

Potestnè esse aliquid commune univocè multis speciebus, nec tamen esse genus?

Sed quæri potest. An possit aliquid esse commune univocè multis speciebus, & non esse genus? Scotus enim & Sotus affirmant, quos plerique sequuntur; Aiunt enim ad univocationem sufficere unam rationem communem præcisam á differentiis, hoc est differentias in suo conceptu formali non involventem. Ad rationem verò generis requiri aiunt, non solùm ut ratio illa communis præscindi possit à differentiis, sed etiam ut differentiæ præscindi possint à ratione illa communi. Fundant verò hanc doctrinam in Aristot. qui 3. Metaph. t. 10. negat ens esse genus ullius rei, quia nulla res prescindi potest ab ente; aitque impossibile esse, genus de propriis differentiis prædicari; & alibi passim docet, differentias debere esse extra rationem generis. Hanc ob causam Scotus concedit ens esse univocum respectu omnium entium, non tamen esse genus; quia licèt ipsum præscindat à differentiis entium, differentiæ tamen ab ipso non præscindunt: quia differentiæ entis sunt entia, cùm sint extra nihil. Sotus etiam idem concedit de accidente in communi respectu omnium accidentium.

Quod prædicatur univocè de speciebus est verum genus illarum specierum.

Dicendum tamen est omne, quod univocè prædicatur de speciebus, esse verum genus illarum specierum: Probatur primò. Ex definitione generis, in qua nihil aliud ponitur, nisi quod prædicetur de pluribus differentibus specie in quid. Ergo aut hæc definitio erit insufficiens; aut si est sufficiens, sufficiet ad rationem generis communitas univoca secundùm prædicationem: Secundò: quia omne univocum significat rationem communem; Differentia verò rationem propriam. At sicut commune præscindi potest à proprio, ita proprium à communi: quia sicut commune quà commune, non est proprium; ita proprium quà proprium non est commune. Ergo, si ratio communis univoca præscinditur perfectè à differentia; etiam differentia præscindetur perfectè ab illa ratione communi. Unde rectè inferri potest,

si aliqua differentia non possit præscindi ab aliqua ratione communi, illam rationem non esse univocam, nec præscindi perfectè à differentia, sed solùm ex confuso modo concipiendi.

Quod ut clarius intelligatur, ostendo impossibile esse aliquid dividi ab altero, quin alterum quoque dividatur ab illo; ita ut sit necesse divisionem esse mutuam, & utrinque patet id primum inductione in omni divisione: non enim potest dari ulla divisio in rerum natura quæ non sit utrinque: Si enim pars ligni dividatur à reliquo ligno, necesse est alteram quoque ligni partem dividi ab illa: Si enim non sit divisa, erit indivisa & conjuncta. At quomodo potest esse conjuncta, rei à se divisæ & sibi non conjunctæ? Dices, id esse verum in divisione reali, non rationis. At contra: quod divisioni, ut divisio est, convenit, necesse est convenire omni divisioni; quod enim convenit generi, convenit omnibus sub ipso contentis: Atqui divisioni, ut divisio est in genere, convenit, ut sit divisio utrinque; nihil enim potest esse divisum à re, à se indivisa: Ergo id omni divisioni convenit, tam in re quàm in mente. Deinde ratio est duplex. Prima: quia relativum non potest esse sine suo correlativo, cùm relativa sint simul natura: Ergo & relatio divisionis inter duo divisa non potest esse, nisi utrinque sit relatio divisionis: divisa enim secundùm relationem divisionis sunt correlativa, quæ est relatio Æquiparantiæ: Secundò: quia implicat contradictionem ut aliquid sit divisum à re, à se indivisa, ut dictum est, esset enim simul divisum & indivisum, divisum ex suppositione, indivisum propter indivisionem illius rei ab ipso.

Divisio necesse est ut sit mutua.

At objiciunt, animal posse præscindi ab homine, non autem hominem ab animali. Respondeo. Animal non præscindi à tota hominis essentia, cùm sit pars essentiæ, sed ab una tantùm parte essentiæ hominis, nempe rationalitate: quare sicut animal præscindi potest ab homine secundùm rationalitatem tantùm consideratо; ita & homo secundùm rationalitatem tantùm consideratus, præscinditur ab animali: quia ut rationalis est non est animal. Secundùm verò priorem essentiæ partem, nec animal ab homine, nec homo ab animali præscindi potest: quia homo secundùm unam essentiæ partem, est animal. Cùm etiam aiunt ens præscindi à substantia & accidente, non è contra: dicendum est istam præcisionem non esse univocam, esse tamen mutuam: nam sicut in conceptu entis non includitur expressè conceptus substantiæ, ita in conceptu proprio substantiæ, non includitur expressè ratio entis, licèt implicitè utrumque in utroq; includatur: Unde possum scire aliquid esse ens, nesciens expressè an sit substantia vel accidens: ita possum concipere substantiam conceptu proprio, nihil expressè cogitando de ente: ita ut conceptus expressus substantiæ non sit expressus conceptus entis, & è contra.

Ex quibus patet ad fundamentum primæ sententiæ: de ratione enim univoci est, ut sit præcisum utrinque, ita ut si differentia non præscindat ab illo, illud non sit univocum.

Quæri etiam potest, an aliqua possint esse simul unum genere & analogia? id enim affirmat Aristot. 5. Metaph. 4. 12. quæ sunt, inquit, unum genere non esse unum specie, sed posse esse unum secundùm analogiam; & quæ sunt unum analogia, non omnia genere esse unum, indicans aliqua esse unum genere. Quam doctrinam ita declaro. Possunt enim aliqua habere analogiam in specie; convenire verò univocè in genere. v.g. Sanitas animalis & sanitas pomi; in ratione sanitatis sunt analoga, ut verò sunt qualitates quædam, sunt univoca; & sic analoga in illa

Possintne aliqua esse simul unum genere & analogia.

ratione

ratione in qua sunt analoga possunt certo respectu esse univoca, quare repugnat quidem analogum quà analogum formaliter esse univocum, cùm diversa sit ratio analogi & univoci: non repugnat tamen, id quod est una ratione analogum, alia ratione esse univocum, & ex consequenti non repugnat esse aliqua simul unum analogia & genere.

QUÆSTIO V.

An Ens sit univocum respectu omnium entium particularium?

HÆC quæstio tractatur hoc loco à nobis, tum propter praxim eorum, quæ de univocis & analogis docuimus: tum quia in tota Philosophia hujus quæstionis doctrina supponitur. Scotus igitur & Nominales in primo, distinctione tertia, censent ens univocè convenire omnibus entibus, Deo, & creaturæ, substantiæ, & accidenti. Fundamentum est; Quia omnia entia conveniunt essentialiter in ratione communi entis, differunt in rationibus particularibus & modis entium, nempe quod hoc sit ens dependens, illud independens; hoc per se existens, illud in alio existens. Hanc autem convenientiam esse univocam patet; quia in ratione entis in communi nullum est discrimen inter entia, sed solùm in rationibus propriis, & specificis entium, quod univocationi non repugnat. Nam omne univocum habet diversas differentias, per quas contrahitur, solùm autem diversitas in ipsa ratione communi repugnat univocationi. Deinde aiunt, conceptum certum distingui ab incerto: at conceptus entis potest esse certus, incerti verò conceptus particularium entium. Ergo conceptus entis est distinctus & præcisus à conceptibus particularium Entium, & per consequens univocus; quia non habet unde diversificetur: Rationes enim particularium entium cùm sint ab eo distinctæ, non faciunt eum in se diversum, Minor probatur; quia possum esse certus de aliqua re quòd sit Ens, & incertus, an illa res sit substantia, vel accidens; ut cùm de quantitate dubitatur, an sit substantia, vel accidens, nemo autem dubitat an sit ens; Ergo. Ex quo inferunt, omnibus rebus mundi dari unum communem conceptum univocum, qui est communis conceptus entis; Inferunt etiam DEO & creaturis dari quid commune univocum in genere, licet non possit dari quid commune univocum in specie, quia Deus in genere convenit cum aliis entibus, in specie autem cum nulla re convenit.

Alii tamen communiter dicunt cum Aristotele, Ens nullo modo esse univocum respectu entium particularium, nec significare communem essentiam omnibus entibus, sed immediatè significare diversas essentias per modum æquivoci, & secundum unam significationem convenire substantiæ, secundùm aliam accidenti, Ita docet expressè Aristoteles 4. Metaph. tex, 2. & 7. Metaph. tex. 1. ubi ait. Ens multipliciter dici, & non unum quid significare, nisi per attributionem ad unum; quædam enim, inquit, dicuntur entia, quia substantiæ; quædam, quia passiones substantiæ; quædam, quia via ad substantiã, & aliis modis: idq; declarat exemplo sani, quod non est dubium esse Analogum, non univocum. Cum Aristotele sentiunt omnes Peripatetici, & sanctus Thomas in expositione loci citati, & rationem

tionem optimam insinuat Aristoteles. Entia enim non ob eandem, sed ob diversam rationem dicuntur Entia: Ergo Ens non significat unam rationem univocam, sed multas diversas. Antecedens probatur; Quia aliqua dicuntur entia, quia sunt in se entia, ut substantiæ; aliqua dicuntur entia, quia sunt entis entia, ut accidentia. Neq; dici potest per hos diversos modos Entis, res constitui in ratione talis entis, non verò absolutè in ratione Entis: Nam substantia, & accidens non habent aliam rationem Entis, nisi talis, & quà talia sunt, sunt entia.

Ens non est univocum respectu entium particularium.

Dico igitur primò. Ens non esse univocum respectu Entium particularium. Probatur primò, ratione Aristotelis adducta. Secundò. Quia si omnia entia convenirent univocè in ratione Entis, omnia entia essent unius & ejusdem essentiæ, nec ullum esset discrimen essentiale in rebus. Nam omnes differentiæ quæ assignari possunt, essent entia: atqui quà entia, sunt ejusdem essentiæ: ergo omnes differentiæ in rebus essent ejusdem essentiæ, & sic periret discrimen essentiale rerum. Confirmatur. Quia diversa quâ diversa sunt, non sunt idem essentialiter, & univocè: atqui entia in rationibus propriis suæ essentiæ sunt diversa: Ergo non sunt idem essentialiter & univocè in ratione entis.

Dices esse idem essentialiter in ratione communi entis, non in rationibus particularibus. Contra. Quia etiam rationes particulares sunt entia (alioqui essent nihil) Ergo si in ratione entis sunt idem essentialiter, sequitur etiam in rationibus particularibus debere esse idem essentialiter, quod quia absurdum est, erit etiam absurdum id ex quo sequitur.

Dices, rationes particulares esse entia identicè, non formaliter. Contra. Ergo rationes particulares Entium formaliter acceptæ non essent Entia, aut certè, si in sua ratione formali ens includunt, erunt formaliter entia. Verùm quia hanc rationem non omnes admittunt, ideò probo tertiò: Quia omne univocum dicit rationem præcisam à differentiis, ut animal dicit rationem præcisam à rationalitate, & irrationalitate: nam quod non præscindit à differentiis, est multiplex, non unum, quia in diversis diversas differentias includit in suo conceptu formali: at ens non potest præscindi à suis differentiis, seu rationibus particularibus Entium: ergo ens non est univocum, respectu entium particularium. Minor probatur. Quia si ens præscinderetur à ratione propria substantiæ & accidentis, illa ratio propria substantiæ, & accidentis non esset ens, ac ex consequenti esset nihil. Præscindit quidem conceptus entis à substantia & accidente, quoad expressas eorum rationes, simpliciter tamen ab eis non præscindit, quia ea dicit in confuso, licèt non expressè: ita ut conceptui entis in substantia nihil respondeat, nisi ratio propria substantiæ, & in accidente ratio propria accidentis confusè accepta. Quare Aristot. rectè docet 4. Met. text. 3. quod idem significet homo, & homo ens; quia nimirum ens includitur in omnibus rationibus suorum inferiorum. Et 3. Metaph. text. 10. ex eo probat, ens non esse genus, quia de differentiis prædicatur; necesse enim est genus præscindi à differentiis, non prædicari de differentiis.

Conceptus Entis immediatè non significat unam tantùm rationem.

Dico secundò, Conceptus Entis immediatè significat diversas rationes singulorum Entium, quatenus suo modo sunt Entia, ac ex consequenti non significat immediatè unam tantùm rationem, ut vult Suarez: Ratio est; quia ens aliam rationem entis significat in substantia, aliam in accidente. Nam in substantia significat substantiam, in accidente accidens; siquidem substantia, sub ratione substantiæ, & accidens, sub ratione accidentis est ens. Deinde illa una ratio quam dicitur signi-

 ficare

ficare Ens est vel una communis essentia, vel non: si primum, ratio illa erit univoca: si secundum, ratio illa multas essentias non unam significabit. Porro dicitur Ens significare multa, non quod una significatione complectatur multa, sed quod habet diversas significationes, & secundùm diversas significationes, diversa significet in diversis.

Conceptus entis non præscinditur simpliciter à rationibus particularium entium, sed tantùm secundùm quid.

Dico tertiò. Conceptus Entis non est præcisus à propriis rationibus particularium Entium simpliciter, sed tantùm secundùm quid. Quod non sit præcisus simpliciter, & quoad rem significatam, patet: quia res immediatè significata per conceptum Entis non est alia quàm rationes propriæ singulorum Entium. Quod verò secundùm quid sit præcisus, patet. Quia conceptus Entis est confusus & fundat rationem convenientiæ: conceptus verò substantiæ est distinctus, & fundat rationem differentiæ, quare non differunt hi conceptus simpliciter, quia dicunt idem: differunt autem secundùm quid, quia dicunt idem sub diversa ratione: Deinde conceptus confusus est præcisus à conceptibus expressis & distinctis: at conceptus Entis est confusus respectu particularium Entium: Ergo est præcisus à conceptu particularium Entium, quæ præcisio est tantùm diversitas quoad expressionem, non quoad substantiam, quia licèt significet immediatè particularia Entia quoad substantiam, tamen non significat illa expressè sub propriis rationibus, sed confusè. Ex quo patet Ens simpliciter non abstrahere ab Entibus particularibus, sed tantùm ab expressione illorum, quia quoad substantiam illa includit, quoad expressionem verò non includit. Patet etiam Ens non habere inferiora, nisi secundùm quid, hoc est, quoad expressionem. Nam Entis inferiora simpliciter includuntur in Ente, non verò sunt sub ente tanquam species ab eo diversæ.

Ens est analogum respectu Entium particularium.

Dico quartò. Ens est Analogum respectu entium particularium. Ita Aristoteles locis citatis. Et ratio est, Duplex enim Analogia Entibus convenit in ratione Entis, una attributionis, alia proportionis. Analogia proportionis est duplex: alia accidentium ad substantiam, alia Entium creatorum ad Deum. Nam & accidentia dicuntur Entia, quatenus sunt Entis Entia, hoc est quatenus subjectantur in substantia & ab ea habent rationem Entis. Entia creata dicuntur Entia, quatenus sunt Entia ex Deo & ex participatione primi Entis, quod est Ens per essentiam. Analogia verò proportionis est inter omnia Entia, inter se, quia quodlibet Ens habet se proportionaliter in ratione Entis; quodlibet enim est suo modo Ens, & sicut se habet unum ad suum esse, ita & aliud ad suum, quæ est proportio in ratione Entis.

Ratio analoga essentialis cuinam conveniat?

Dices. Si creaturæ sunt analogicè Entia, non erunt essentialiter Entia, quia ratio analoga essentialiter est solùm in principali analogato, in aliis verò non est essentialiter, sed tantùm est relatio & attributio ad essentialem, ut patet in sanitate, quæ secundùm suam essentiam est tantùm in animali, in aliis verò vel effectivè vel significativè. Respondeo, Ratio analoga essentialis, aliquando est una tantùm, & tunc solùm convenit principali analogato, non aliis: aliquando verò est multiplex, & multas essentias diversas continet, cum dependentia tamen ab essentia principalis analogati, & tunc aliis quoque Analogatis conveniet. Hoc verò, modo Ens significat tam Dei quàm creaturarum essentiam, sed Dei essentiam significat tanquam principalis analogati, quia omnia alia Entia in suis essentiis dependent ab eo, & dicuntur Entia quatenus participant rationem Entis à Deo, semper tamen essentia principalis analogati ipsi soli competit.

Ex quibus patet ad fundamentum Scoti: omnia enim Entia conveniunt in ratione Entis, sed alia & alia ratione. Ens enim aliam in uno essentiam significat, aliam in altero, in omnibus tamen eandem, proportionaliter. Porrò Ens non habet ullas veras differentias, quia illæ differentiæ non sunt extra rationem Entis, sed tantùm extra rationem expressam Entis, continenturque in Ente quoad substantiam, licèt non exprimantur. *Entia omnia conveniunt, sed alia atque alia ratione.*

Ad aliam confirmationem respondeo. Solùm probare conceptum certum distingui aliquo modo ab incerto, ad quod sufficit distinctio secundùm quid, non verò requiritur distinctio simpliciter: eadem enim res confusè concepta potest esse certa, incerta verò quoad id quod est secundum conceptum distinctum. Sic certus sum de leone, quòd sit leo in confuso; quid autem sit leo in conceptu suo definitivo, qui est conceptus distinctus, sum incertus, neque tamen conceptus definitionis, & definiti sunt distincti simpliciter. Porrò conceptus univocus debet esse distinctus simpliciter à conceptu univocatorum, ita ut ratio significata nomine univoco, nullo modo includat rationem propriam univocatorum.

QUÆSTIO VI.

An eadem ratio possit esse univoca & Analoga?

Quidam affirmant respectu diversorum eandem rationem esse analogam & univocam. Ita Fonseca 4. Metaphysic. cap. 1. quæst. 1. Sect. 5. Quia licet respectu ejusdem non possit esse simul quid univocum & analogum; univocum enim significat unam essentiam, analogum diversas, tamen respectu diversorum id non repugnat: Id enim etiam in purè æquivocis videmus. Nam canis respectu animalium domesticorum est univocum, respectu verò aliorum canum, cœlestis, & marini est æquivocum: Similiter Ens respectu substantiarum est univocum, quia substantiæ sicut univocè conveniunt in ratione substantiæ, ita & in ratione Entis inclusa in ratione substantiæ, respectu tamen substantiæ & accidentis est analogum.

Suarius negat 2. Metaph. disp. 21. sect. 2. Quia analogum etsi diverso respectu possit esse univocum, non tamen secundùm eandem rationem & impositionem. Nam alia est impositio ad significandam analogiam, alia ad significandam univocationem.

Dico primò. Potest esse eadem vox univoca, & analoga; sed non secundùm eandem significationem. Ratio est: Quia vox univoca est imposita ad significandam unam essentiam in multis: Analoga verò est imposita ad significandas multas diversas essentias in multis: ergo non secundùm eandem significationem erit univoca & analoga: quia est univoca secundùm unam significationem; analoga verò secundùm multiplicem significationem. Quare eadem vox materialiter potest esse univoca, & analoga, sed non eadem formaliter, quia formalitas vocis attenditur ex significatione, quæ in univoco, & analogo cùm sit diversa, erit etiam diversa formaliter vox univoca ab analoga; ex quo etiam patet, non ex vi ejusdem impositionis *Vox eadem potest esse univoca & analoga secundum diversam significationem.*

sitionis vocem esse univocam & analogam, sed ex vi diversarum impositionum, quia ubi sunt diversæ significationes, ibi sunt diversæ impositiones.

Conceptus analogus non potest esse analogus & univocus sub eadem ratione etiam respectu diversorum.

Dico 2. Conceptus analogus non potest sub eadem ratione esse analogus & univocus etiam respectu diversorum. Ratio est: Quia conceptus dicitur analogus propter multas diversas significatas rationes; univocus verò dicitur propter unam rationem significatam: Atqui eadem ratio non potest esse una essentialiter, & multiplex essentialiter, etiam respectu diversorum: Ergo non potest conceptus analogus sub eadem ratione esse univocus & analogus, quia non potest res esse secundùm eandem rationem una & multiplex. Nam si est una, habet unam differentiam essentialem; si est multiplex, habet non unam, sed multas differentias essentiales; hæc autem cùm sint opposita, in eandem essentiam cadere, non possunt, etiam respectu diversorum; essentialia enim conveniunt rei absolutè non per respectum ad aliud. Quare parum refert ad hoc respectus ille diversus; in iis enim solùm habet locum diversus respectus, quæ respectu aliorum dicuntur talia; non verò quæ absolutè in se sunt talia; Ex quo patet, cùm Ens dicitur univoce de rebus ejusdem speciei, non esse illud Ens, quod est analogum: Nam Ens quod est analogum, est quid commune substantiæ, & accidenti, & secundùm suam significationem extendens se ad substantiam, & accidens, non verò dicitur de substantiis ejusdem speciei; contrahitur ad unam significationem, & unam rationem Entis determinatam, secundùm quam Ens non est analogum, sed univocum.

Analogatum potest esse sub eadem ratione analogatum & univocum diverso respectu.

Dico tertiò. Analogatum potest esse sub eadem ratione Analogatum, & univocum diverso respectu. Pro quo noto. Aliud est, esse Analogum, aliud Analogatum. Nam Analogum dicit multas rationes in confuso, & multas significationes. Analogatum autem dicit unam rationem determinatam. v.g. Ens, ut est Analogum, dicit in confuso substantiam, & accidens secundùm aliam, & aliam significationem; ut verò est analogatum, dicit substantiam tantùm, vel accidens tantùm: Quare aliud est quærere, an analogum sub eadem ratione sit analogum, & univocum? aliud verò, an analogatum possit esse sub eadem ratione analogatum & univocum? Nam ad primam quæstionem respondetur negativè, cùm univocum significet unam essentiam, analogum multas; Ad secundam verò respondetur affirmativè; Analogatum enim unam essentiam determinate significat sub genere analogo, quæ potest simul esse & univoca respectu suorum inferiorum, & analogice se habens respectu aliorum analogatorum, quatenus non eadem ratione se habet sub illo nomine analogo, sicut alia analogata. V.G. Ens quod dicitur de substantia univocè convenit iis, quibus univocè convenit ratio substantiæ: at respectu accidentium est Ens analogicè, quia alia ratione est Ens quàm accidentia. Et hoc solùm probat prima sententia, nempe posse esse idem analogatum, & univocum diverso respectu.

DISPUT.



DISPVTATIO VII.

De Prædicamentis in communi.

Prædicamentum est series & dispositio generum ac specierum, sub uno summo genere. Quare prædicamentum non significat summū genus; sed multa genera, & species coordinatas sub uno genere summo, ipsum vero summum genus non est Prædicamentum, sed genus prædicamenti. Porrò tractatio Prædicamentorum ut continet res, propriè ad Metaphysicum spectat. Ejus enim proprium munus est considerare Ens & omnes divisiones, ac species Entis. Vnà autem divisio Entis est in decem summa genera prædicamentorum. Quoad considerationem verò generum & specierum secundum prædicationem, est tractare Logici. Quanquam rudis etiam & imperfecta prædicamentorum, ut res sunt, tractatio suo modo ad Logicum etiam pertinet. Dixi suo modo, hoc est, non per se; sed per accidens. Non per se quidem; quia tractatio rerum est extra rationem formalem Logicæ, quæ solùm de operationibus intellectus agit: per accidens autem, quia ea tractatio conducit ad finem Logicæ, nempe ad meliorem cognitionem & directionem operationum; ad hoc enim rudis & generalis rerum tractatio plurimùm conducit.

Prædicamentum quid?

Prędicamenta quomodo spectant ad Logicam?

QUÆSTIO PRIMA.

An divisio Entis in decem summa Genera sit Prima, bona, & sufficiens Entis divisio?



TRia quæruntur: An ea divisio sit prima? Secundò, An bona? Tertiò An sufficiens? Quantum ad primum. Illa dicitur prima Entis divisio quæ aliam priorem non supponit, sedipsa potius præsupponitur aliis divisionibus.

Dico igitur primò. Divisionem Entis in decem summa Genera non esse primam divisionem; quia hæc divisio supponit aliam priorem, nempe divisionem Entis in Substantiam & Accidens: nam accidens postea dividitur in novem genera.

Dico secundò. Neque divisionem Entis in substantiam & accidens esse primam: quia hæc etiam divisio supponit aliam priorem, nempe in Ens creatum & increatum, dependens & non dependens, Ens à se, & Ens ab alio. Nam cum Ens dividatur Analogicè in sua membra, prior Analogia est Entis creati cum increato quam accidentis cum substantia; Prior enim dependentia in genere Entis est, Entis creati à Deo, quam Entium creatorum inter se.

Dico Tertiò, divisionem Entis in Ens creatum, & increatum, seu in Ens à se, & ab alio, dependens & independens, esse primam divisionem Entis; quia hæc nullam aliam præsupponit, eam verò aliæ supponunt. Divisio enim Entis est secundùm Analogiam: Analogia autem consistit in dependentia Entium in ratione Entis, à principali Ente. Prima autem dependentia Entium est à Deo, quam deinde sequitur dependentia Entis à substantia.

Quantum ad secundum. Videtur ea divisio non esse bona; Lex enim divisionis postulat, ut fiat divisio in duo membra opposita, quæ deinde subdividantur. Poterat igitur & debebat Ens dividi, in substantiam, & accidens; deinde accidens, in absolutum & respectivum: absolutum in intrinsecum, & extrinsecum; intrinsecum in quantum, & quale; extrinsecum, in ubi, quando, situm habere: respectivum vero, in relationem, actionem, passionem.

Divisio bona. Dicendum tamen est: hanc divisionem esse bonam ex fine eorum, qui prædicamenta invenerunt: id enim quod spectarunt primi inventores prædicamentorum est, ut ad scientias addiscendas oculis objicerent summa rerum omnium genera, & varios modos afficiendi & denominandi primam substantiam. Hoc autem omnium optimè præstiterunt, propositis decem summis rerum generibus ad quæ omnes res revocantur, & omnes modi afficiendi & denominandi primam substantiam, quæ est primum omnium subjectum de quo omnia enunciantur. In aliis verò divisionibus non ita explicitè proponuntur rerum diversa genera, & diversi modi reales afficiendi & denominandi primam substantiam sed valde in generali & in confuso, ut patet indivisione Entis in substantiam & accidens. Non enim in hac di-

visione

visione explicantur genera accidentium, & modi speciales ipsorum afficiendi & denominandi primam substantiam, sed in confuso solùm in accidente includuntur. Quare etsi potuerit aliis modis fieri ista divisio, hic tamen visus est omnium optimus & maximè accommodatus ad dictum finem.

Divisio an bimembris?

Quod verò dicitur de divisione bimembri, ea quidem per se loquendo fieri debet per duas differentias oppositas, si res per se spectetur; non verò si aliquis specialis finis intendatur, ad quem magis sit conveniens, & accommodata in plura, quam in duo membra divisio: uti hîc accidit. Alii etiam hujus rei reddunt rationem; quod ea divisio fieri debuit in genera univoca, prima autem genera univoca sunt decem: Nam alia quæ de illis affirmantur sunt Analoga, sed hæc ratio supponit id, quod est valde dubium genera prædicamentorum debere esse univoca, de quo infra.

Divisio sufficiens.

Quantum ad tertium. Hanc divisionem esse sufficientem inde patet, quod neque plura dari possunt summa rerum genera, neque hæc decem ad pauciora revocari. Pro quo notandum est. Primò, Ens quod dividitur in decem summa genera, non esse Ens amplissimè acceptum, ut est commune DEO, & creaturis, sed solùm ut complectitur omnia Entia creata, ita ut Ens creatum sit illud, quod dividitur in decem summa genera. Ratio hujus sumitur tum ex natura rei, tum ex fine, & intentione eorum qui eam divisionem fecerunt. Nam quod ad naturam rei attinet, Ens ut est commune ad creatum, & increatum, non potest dividi in summa decem genera, quæ tam creatum, quàm increatum Ens comprehendant. Nam Ens increatum non potest contineri sub genere, cum generica illa determinatio Enti per essentiam repugnet, ut infrà demonstrabimus. Altera etiam ratio sumitur ex fine eorum, qui prædicamenta invenerunt. Voluerunt enim inprimis distinguere summa rerum genera ad quæ res omnes revocarentur, & in illis ostendere omnes modos reales afficiendi & denominandi primam substantiam. Deinde non de omni substantia agere voluerunt, sed solùm de ea, quæ est subjecta accidentibus; cùm enim in rebus viderent varias res conjunctas in unum, nempe cum substantia conjuncta esse varia accidentia, voluerunt confusionis vitandæ causa, singula in sua genera distribuere, & in uno genere posuerunt substantiam subjacentem accidentibus, in aliis verò novem varia accidentium genera. Patet autem hoc manifestè ex definitionibus & proprietatibus substantiæ, quæ non conveniunt nisi substantiæ accidentibus subjectæ. Nam Aristoteles maxime proprium substantiæ ait esse susceptivam contrariorum, quod non nisi substantiæ creatæ, accidentibus subjectæ, competit.

Ens creatum dividitur in decem genera.

Non sunt pauciora Prædicamenta.

Notandum est secundò. Rationem sufficientiæ hujus divisionis ex duobus pendere. Primum est, quod summa genera non possunt esse pauciora. Alterum quod non possunt esse plura. Nam si pauciora statuantur, non expriment sufficienter (nisi valdè confusè, & genericè) diversos modos Entium, nec diversos modos afficiendi, & denominandi primam substantiam. Est enim prima substantia, primum subjectum omnis prædicationis, & denominationis; in ea enim omnia insunt, & de ea omnia dicuntur. Aliqua ergo afficiunt & denominant primam substantiam essentialiter, ut sunt genera, & species substantiarum, quæ continentur sub uno genere substantiæ; alia verò accidentaliter, & sic dantur novem accidentium genera continentia novem modos diversos afficiendi & denominandi primam substantiam, nempe in quantum, quale, ad aliquid, ut agentem, ut patientem, ut alicubi

alicubi, vel aliquando, existentem, ut dispositam secundùm situm, & habentem. Totidem etiam sunt interrogationes de rebus, ad quas omnes respondetur per hæc decem summa genera. Ex quo etiam patet summa genera non debere esse plura, cùm ad hæc decem omnia commodè revocentur, quantum ad finem scientiarum addiscendarum requiritur. Deinde ad pauciora contrahi non possunt, quia non habent supra se alia genera: plura etiam esse nequeunt, cum omnia sub decem summis generibus contineantur.

Cur non sit unum Prædicamentum accidentis.

Sed objicies primò. Cum sit unum prædicamentum substantiæ, cur accidentium sint novem? Respondeo, primùm id non esse mirum; magis enim multiplicantur accidentia, quàm essentiæ rerum: Nam essentia existente una in qualibet re, inveniuntur in ea multa accidentia. Deinde magis in particulari loquendo, hæc ratio potest assignari: Quia in substantia est unus modus afficiendi & denominandi primam substantiam, nempe in quid; in accidentibus autem est multiplex, & ideò æquum est, ut sit unum prædicamentum substantiæ, accidentium verò plura.

Quod si dicas. Differentia essentialiter prædicatur de prima substantia, non in Quid, sed in Quale; ergo dantur duo modi distincti denominandi essentialiter primam substantiam, unus per modum generis, vel speciei, alter per modum differentiæ: Respondeo. Differentiam esse partem essentialem speciei, non essentiam completam, & ideò prædicatur essentialiter tanquam pars speciei, & ejus prædicatio includitur in prædicatione speciei. Et licet possit etiam prædicari per se, & sine specie, tamen talis prædicatio non constituit diversum genus prædicamenti, quia prædicamenta non sunt pro partibus essentiarum, sed pro essentiis ipsis completis, tam substantiarum, quàm accidentium. Quare hæc prædicatio reducitur ad idem genus prædicamenti in quo est essentia completa.

Discrimen prædicabilis & prædicamenti.

At dices Differentiâ constituitur prædicabile distinctum à genere, & specie: ergo constituitur etiam distinctum prædicamentum. Respondeo: in prædicabilibus solùm spectari distinctos modos prædicandi, & idcircò constitui differentiam distinctum prædicabile à specie; quia habet modum prædicandi distinctum à specie: At in prædicamentis spectantur essentiæ rerum secundum genus distinctæ: quia igitur differentia non est essentia per se, sed pars essentiæ; ideò reducitur ad idem genus prædicamenti cum specie.

Substantia increata an spectet ad prædicamentum?

Objicies secundò. Duo esse prædicamenta substantiæ, unum substantiæ creatæ, aliud increatæ. Respondeo: si substantia increata collocanda esset in aliquo genere prædicamenti, necessariò collocanda esset sub genere substantiæ in communi, ut comprehendit tam creatam, quàm increatam: quia utraque substantia conveniret in communi ratione substantiæ, & in eodem modo afficiendi, & denominandi essentialiter, & in quid primam substantiam. Deinde substantia increata ipsa per se non est genus, quia non habet sub se species; cùm non sint plures substantiæ increatæ. Ergo ipsa per se non potest constituere genus Prædicamenti; Genus enim Prædicamenti est summum Genus certæ coordinationis generum & specierum: non potest autem dici genus coordinationis, ubi nulla sunt genera inferiora & species: neque dici potest summum Genus, nisi respectu generum vel specierum inferiorum: Dico igitur substantiam increatam, nec in communi cum aliis genere convenire neque in aliquo peculiari: quia indeterminatio generica repugnat Enti per essentiam, ut suo loco ostendemus; ac proinde non posse in ullo genere Prædicamenti collocari.

Objicies

Objicies tertiò. Genera accidentium poterant alio modo distribui, ut unum esset genus accidentis absoluti, aliud respectivi, & hæc deinde in alia genera subdividerentur. Respondeo: Ex natura rei loquendo poterat quidem talis distributio fieri, at in ea non fuissent tam benè expressa varia rerum genera, & varii reales modi afficiendi, & denominandi primam substantiam, uti his novem generibus accidentium exprimuntur.

Objicies quartò. Entia rationis & fictitia ad nullum ex his decem generibus pertinent. Respondeo: Decem ista genera esse rerum, non figmentorum; quia tamen quę finguntur, ad modū entium realium finguntur; ideò suo modo revocari possunt ad genera entium realium, propter quandam similitudinem & imitationem entium realium; nisi quis malit decem alia genera pro entibus fictitiis constituere. *Entia rationis an spectent ad prædicamenta?*

Objicies quintò. Esse causam est quid reale, & tamen ad nullum decem generum pertinet. Respondeo: Causa duo dicit, principium causativum, & actionem causandi: ratione primi pertinet ad qualitatis secundam speciem, nempe naturalem potentiam; ratione secundi ad actionem vel passionem; potest enim esse causalitas tam activa quam passiva. Quod si dicas in aliis causis posse id locum habere, sed non in fine, quia is neque ut est principium causativum ad qualitatem spectat, cùm non prædicetur in Quale, neque ejus causalitas ad actionem vel passionem reducitur; finis enim nihil agit, neque patitur. Respondeo: Finis est causa per denominationem extrinsecam, hoc est, non ex eo quod ab eo aliqua operatio procedat, sed quod alia operantur propter ipsum: quæ denominatio extrinseca convenit fini, quando non est: cum enim est, cessat habere rationem finis, quia non intenditur amplius, quando actu obtinetur. Cùm igitur prædicamenta sint pro rebus existentibus, vel iis quæ existere possunt, finis autem in ratione finis non est existens realiter, nam eo ipso quod existit, cessat esse finis, idcircò finis ad nullum prædicamenti genus propriè spectat. Neq; refert, quod in prædicamentis ponuntur genera & species, quæ abstrahunt à reali existentia: nam etsi ut abstracta sunt per intellectum, non existant realiter, revera tamen existunt in individuis: vel existere possunt sub illa ratione. Idem dicendum est de prædicamento effectus. Nam effectus quoad Entitatem est in aliquo prædicamento substantiæ, vel accidentis, cùm sit vel substantia, vel accidens; prout verò efficitur ad prædicamentum passionis reducitur; effici enim est passivè se quodammodo habere respectu agentis.

Objicies sextò. Prius, posterius, simul, oppositum, non videtur ad aliquod genus prædicamenti reduci. Respondeo: ista formaliter in quadam relatione consistere, & ad prædicamentum relationis pertinere; materialiter autem cùm sint, vel substantia, vel accidentia, ad aliquod prædicamentum, vel substantiæ, vel accidentis pertinebunt.

Objicies septimò. De artificiatis, quæ ad nullum genus prædicamenti pertinent, ut arca, scamnum, navis, vestis, domus. Respondeo: artificiata constare rebus diversorum prædicamentorum, & idcircò ratione partium componentium, ad diversa prædicamenta pertinere; ratione verò ipsius compositi artificialis ad nullum spectant prædicamentum; sunt enim Entia per accidens, non per se, quæ ad nullum prædicamentum per se spectant, quia non sunt per se Entia. *Artificiata in quo Prædicamento?*

Objicies octavò. Ens infinitum non pertinet ad prædicamenta, ut si esset substantia, quantitas, qualitas, infinita: quia quod est sub aliquo genere, limitatur ad certam speciem, per certam differentiam. Respondent quidam, dupliciter aliquid *An Ens infinitum sit in Prædicamento?*

posse

posse esse infinitum. Primò in essentia, ut si numerus daretur infinitus, esset (inquiunt) essentialis perfectio numeri infinita, quia numerus major est essentialiter perfectior: ergo major infinitè esset infinitè secundùm essentiam perfectior. Secundò non in essentia, sed in aliqua ratione accidentaria, ut si quantitas esset infinita, non esset infinita secundùm essentiam quantitatis, quia ejusdem esset essentiæ cum quantitate finita, major enim & minor quantitas sunt ejusdem essentiæ. Solùm ergo esset infinita in accidentaria illa extensione ratione plurium partium. Dicunt igitur infinitum in essentia non posse poni in prædicamento; quia omnia prædicamenta habent essentiam finitam & determinatam, ex determinato genere, & determinata differentia constantem: atqui infinitum in essentia non habet determinatam essentiam; idem enim est esse infinitum & indeterminatum: Ergo. Infinitum verò secundo modo, aiunt poni in prædicamento: quia quoad essentiam convenit cum Ente finito: sic quantitas infinita est ejusdem essentiæ cum quantitate finita, ac proinde ad idem genus prædicamenti pertineret: similiter si esset calor infinitus, vel lumen infinitum, poneretur in prædicamento Qualitatis, quia esset ejusdem essentiæ cum calore & lumine finito. Ita Ruvius in capite de quantitate quæst. decima.

Infinitum in essentia duplex.

Nobis verò distinguendum videtur. Duplex enim est infinitum in essentia; aliud in certo aliquo genere Entis, ut si daretur qualitas in genere qualitatis secundum essentiam infinita æquivalens infinitis qualitatibus specie distinctis, quarum una sit perfectior altera: aut si daretur aliqua substantia creata infinitis substantiis specie distinctis perfectior: Aliud est infinitum, non in aliquo tantùm genere, sed in toto genere Entis, quod omnem Entis perfectionem atque adeò infinitarum specierum perfectionem essentialiter in se continet, qualis est solus Deus. Infinitum igitur in omni genere Entis non ponitur in prædicamento, non propter infinitatem præcise, & formaliter, quia infinitas potius juvat ad hoc, ut aliquid sit in prædicamento, quàm impedit ne sit, quia infinitum in aliquo genere ratione infinitatis habet, ut melius & perfectius participet rationem illius generis infinita quadam perfectione. Quare ex ratione infinitatis præcisè non repugnaret Ens infinitum esse in prædicamento, sed ex peculiari ratione talis infiniti quod est Ens per essentiam, de quo infrà: Infinitum verò secundùm essentiam in certo aliquo genere Entis, nec infinitatem, nec ullam aliam ejusmodi causam habet quæ excludatur à prædicamento. Quare & numerus infinitus si ponatur habere essentiam infinitam (de quo nunc non disputo) deberet reponi in eodem prædicamento, in quo numerus finitus, quia solùm ad genus numeri pertineret, non ad alia genera aliorum prædicamentorum, nec in sua essentia involveret essentias aliorum prædicamentorum, sed solùm essentiam unius generis & prædicamenti. Quod verò dicitur infinitum in essentia non habere determinatam differentiam, si intelligatur per determinatam differentiam, certa aliqua & ab aliis distincta differentia, falsum est: sicut enim habet certum & determinatum esse; ita certam & determinatam differentiam, hoc est, differentiam certi ac determinati generis, & distinctam essentialiter à differentiis aliorum tam infinitorum, quàm finitorum Entium. Verbi gratiâ, differentia numeri infiniti esset determinata ad genus numeri, & ad perfectionem essentialem sub genere numeri comprehensam. Si verò dicatur determinata, id est, non omnem perfectionem essentialem illius generis, sed aliquam tantùm continens, sic verum est differentiam Entis infiniti non esse determina-

determinatam, quia non determinatur ad unam perfectionem essentialem illius generis, sed sine termino omnem perfectionem illius generis continet, & æquivalet infinitis aliis perfectionibus specificis sub illo genere. Sed hoc non obstat quominus essentia simpliciter sit determinata, quia est determinata ad certum genus Entis, & distincta ab aliis generibus, licet alio respectu sit determinata, ut dictum est.

QUÆSTIO II.

An Accidens sit Univocum respectu omnium Accidentium?

SOtus hîc affirmat quem aliqui recentiores sequuntur. Ratio est: Quia ratio accidentis est inesse subjecto: accidentis enim esse est inesse: atqui omnia accidentia conveniunt in una communi ratione essendi in suo subjecto; eadem enim ratione omnia insunt: ergo accidens est quid commune univocum respectu omnium accidentium. Porrò quidam ex hoc inferunt, omnia novem genera accidentium poni in uno prædicamento accidentis, propter convenientiam univocam in ratione Entis. Alii verò ut Sotus & Javellus id negant sequi; aiunt enim non omne univocum esse genus: nam ad genus requiritur præter univocationem, ut abstrahat perfectè à differentiis & non contineatur in illis; nec prædicetur, quod accidenti non convenit; omnis enim differentia accidentis est accidens. Non potest igitur poni genus prædicamenti, sicut neque Ens.

Communis tamen sententia est. Accidens non esse univocum respectu omnium accidentium. Primò, quia omne univocum est extra differentias proprias univocatorum, ut animal extra rationale & irrationale; gradus enim communis, & gradus proprius debent esse ut minimum ratione distincti: at accidens nullas potest habere differentias, extra rationem accidentis; omnes siquidem differentiæ quæ assignari possunt in accidente, sunt accidentia, & earum esse est inesse: Ergo accidens non est univocum. Ex quo patet, non solius generis esse id proprium præscindere à differentiis, & esse extra rationem differentiarum, sed omnis univoci: omne enim univocum dicit gradum communem, gradus autem communis distinguitur ratione ratiocinata à gradu proprio, commune enim non est proprium, uti etiam præcedenti disputatione contra Sotum docuimus.

Secundò. Quia omne univocum significat eandem essentiam in suis inferioribus: atqui accidens non eandem, sed diversas essentias in diversis accidentibus significat: ergo non est univocum respectu omnium accidentium. Minor probatur. Nam quantitas & qualitas, quà diversa sunt, sunt accidentia: ergo accidens diversam naturam significat in quantitate & qualitate.

Tertio. Aliqui idem confirmant hoc argumento, Nihil potest esse commune univocum absoluto & relativo: at accidens est commune absoluto & relativo, v. g. quantitati & relationi; ergo non est univocum. Major probatur. Id enim quod est commune univocè absoluto & relativo, abstrahit ab absoluto & relativo; quia genus abstrahit à suis differentiis contrahentibus: at nihil potest abstrahere ab absoluto

An possit concipi ens nec absolutum nec respectivum?

absoluto & relativo; quia eo ipso quod abstrahit à relativo non est relativum; Ens autem non relativum, est absolutum, hoc enim absolutum dicimus quod est in se non ad aliud, ergò. Ruvius concedit dari medium inter absolutum, & relativum, nempe quod ab utroque abstrahit. At revera illud quod ponitur abstractum ab utroque necessariò debet esse absolutum. Nihil enim aliud ad conceptum absoluti requiritur, nisi esse in se, & non ad aliud. Quod si dicas, requirit ut non possit contrahi ad esse ad aliud. Contra, id falsum est. Nam qualitas est quid absolutum & tamen contrahi potest secundùm ipsos ad esse relativum, ut patet in scientia, quæ est qualitas quædam, relative se habens ad objectum scibile: Sufficit ergo ad absolutum ut in se essentialiter non sit ad aliud sive per novam differentiam possit constitui in esse respectivo, sive non.

Sed objicitur primò. Ab omnibus substantiis potest abstrahi ratio univoca substantiæ; Ergo & ab omnibus accidentibus potest abstrahi ratio univoca accidentis: sicut enim omnes substantiæ in hoc conveniunt quod per se existant, ita omnia accidentia conveniunt in hoc quod in uno existant. Nec obstat quod ratio accidentis sit diffusa per entitatem accidentis & per omnes gradus ejus tam genericos, quàm specificos: nam etiam ratio substantiæ fusa est per omnem entitatem substantiæ, & omnes ejus gradus: nam & partes substantiæ, sunt substantiæ: sicut ergo hoc non obstante ratio substantiæ univoca potest abstrahi ab omnibus substantiis; ità poterit ratio abstrahi univoca accidentis ab omnibus accidentibus.

Genus substantiæ potest esse univocum non accidens.

Respondeo, Disparem esse rationem substantiæ, & accidentis. Nam in substantia duplicem rationem substantiæ distinguimus: unam communem omnibus partibus & gradibus substantiæ, quæ est in se esse, & non in alio tanquam in subjecto; aliam specialem, quæ consistit in ratione subsistendi independenter ab alio, ita ut ratione ejus habeat substantia ex se, non ex alio subsistere: talem vim subsistendi in materialibus dicimus esse præcipuè à materia, quæ cùm sit subjectum formarum tam substantialium, quàm accidentalium, ipsa ex se subsistit, at ratione illius aliæ subsistunt. Hæc igitur ratio substantiæ non est fusa per omnes gradus substantiæ; sed est specialis quidam gradus substantiæ. In accidente autem non est alia ratio accidentis, nisi fusa per totam entitatem accidentis: quia quilibet gradus accidentis est accidens. Neque mirum: nam per se & ex se subsistere, cùm sit perfectio non potest conferri à quacunque parte, vel modo substantiali: at inhærere subjecto est imperfectio, quæ non requirit specialem aliquem gradum, sed æquè afficit totum accidens, & ejus omnes partes. Ex quo patet rationem accidentis non posse esse, nisi analogicam; rationem verò substantiæ posse dari univocam.

Accidens completum est quid analogum.

Sed instabit aliquis, Accidens posse accipi dupliciter. Primò latè, ut est quid commune completo & incompleto accidenti: secundo strictè, ut dicit solum accidens completum habens essentiam completam. Priori igitur modo, non est univocum, quia prædicatur de differentiis, quæ sunt accidentia in completa; at posteriori modo non prædicatur de differentiis, & idcirco potest esse univocum. Sed contra. Accidens completum prædicatur formaliter de differentiis completè & in concreto acceptis. Nam verum est dicere. Tale coloratum quatenus est tale per differentiam specificam est accidens.

Objicitur secundò. Si accidens non est univocum respectu omnium accidentium, erit analogum; at non est analogum, ergo univocum. Minor probatur. Quia

in

in omni analogia debet assignari principale analogatum, per ordinem ad quod reliqua dicuntur talia: at in genere accidentis nullum assignatur principale accidens per ordinem ad quod dicantur reliqua talia: Ergo. Respondeo. Analogiam esse duplicem. Proportionis & Attributionis: licet igitur accidentia non habent analogiam attributionis in genere accidentis, quia non habent principale analogatum per ordinem ad quod dicantur talia, habent tamen analogiam proportionis, quia quodlibet accidens suo modo est accidens, & habet proportionem quandam cum aliis in ratione accidentis.

Ex quibus patet ad fundamentum primæ sententiæ; illa enim convenientia in ratione accidentis, est tanquam proportionalis, non essentialis; cùm in singulis accidentibus sint diversæ rationes accidentis, ut dictum est.

QUÆSTIO III.

An genera prædicamentorum debeant esse univoca?

Quidam censent non requiri ad rationem generis prædicamentalis, ut sit univocum, sed satis esse ut sit analogum: tum quia in ultimis sex generibus hæc univocatio vix ostendi potest; & colligi videtur ex Vasquez 1. part. disp. 195. cap. 5. tùm quia de ratione generis univoci est, ut genus sit extra differentias, & non prædicetur de differentiis: atqui plurima genera prædicamentorum prædicantur de suis differentiis: ergo non sunt necessariò univoca. Minor patet: nam differentiæ substantiarum sunt substantiæ, differentia quantitatis, quæ est ratio talis partium, est quantitas, quia includit in se rationem partium in communi; differentiæ etiam qualitatis sunt qualitates, quia faciunt subjectum formaliter tale. Similiter relationis differentia est esse ad talem specie terminum: atqui ad talem esse terminum, includit in se esse ad terminum: ergo includit rationem genericam relationis. Idem ostendi potest in ultimis sex generibus.

Communis tamen sententia est genera prædicamentorum debere esse univoca, quia nisi sunt univoca, nec erunt verè genera, nec summa, quia suprà se habent alia genera analoga.

Dico primò de ratione veri generis est, ut sit univocum. Est sententia Aristotelis multis in locis, in quibus Analoga negat esse genera. Nam 3. Metaph. t. 10. negat Ens esse genus, quia non potest præscindi à suis differentiis. Cùm igitur de ratione univoci sit præscindi à differentiis univocatorum, sequitur id quod præscindi non potest à differentiis; non posse esse univocum, nec verè genus, tale est omne analogum. Et sanè Aristoteles non negavit Ens esse genus analogum, cùm id passim agnoscat, & ei species, & specierum species tribuat 4. Metaph. t. 4. Solùm ergo ex præcisione probat non esse univocum, & ex consequenti negat genus analogum esse verum genus. Idem Aristot. distinguit unitatem generis ab unitate analoga in 5. Metaphysic. t. 12. Alia, inquit, numero, alia specie, alia genere, alia analogiâ unum sunt; ubi etiam aliam definitionem dat unius genere, aliam unius analogiâ. Cum ergo alia sit unitas analoga, alia generis, essentia quoque analoga, & essen- *Analogum non est verum genus.*

tia

tia generica non erit eadem, unitas enim est passio Entis, quare quæ non habent eandem unitatem, non habent eandem essentiam. Et cum unitas generis analogi sit analoga, unitas veri generis non erit analoga, sed univoca.

Idem probatur ratione, quia de ratione veri generis est, ut differentia sit extra rationem generis, & genus sit extra rationem differentiæ. At hæc præcisio rationum est solùm generis univoci. Nam analogum caret hac præcisione: ergo solùm genus univocum est vere genus. Deinde de ratione generis est, ut sit unum commune multis speciebus, ut patet ex definitione generis. At analogum non est verè unum, sed tantùm univocum, quia univocum præscindit à differentiis, quæ dividunt genus in multa, & ideò est unum & indivisum, quia non habet in se causam divisionis. Analogum verò includit differentias in confuso; unde non est verè unum: quia per differentias est multiplex, & divisum in multa: & ex consequenti non est verum Genus.

Genera prædicamentorum esse univoca.

Dico secundò, genera prædicamentorum debere esse univoca. Primò, quia non essent verè genera; cùm de ratione veri generis sit esse univocum. Atqui ab Aristotele & Porphyrio dicuntur absolutè genera: analoga autem negantur esse absolutè genera, ut de Ente probat Arist. 3. Metaph. t. 10.

Secundò, nec essent summa genera, quia haberent supra se genus analogum; nempe Ens vel accidens. Dices posse vocari summa non absolutè, sed in tali modo afficiendi & denominandi primam substantiam, nempe per modum qualitatis, quantitatis, &c. Contra, hoc non est esse summa absolute & simpliciter. Cum tamen absolutè dicantur summa, & inter ea genera quæ rebus conveniunt esse summa; genera autem quæ rebus conveniunt, sunt præcipuè univoca, quare in ordine generum univocorum sunt summa. Deinde ens & accidens habent superiores modos afficiendi, & denominandi primam substantiam, quàm qualitas aut quantitas, nempe per modum Entis & accidentis: ergo neque in genere modi afficiendi & denominandi essent summa.

Denique, nisi genera prædicamentorum sint univoca, non erunt plura sed unum, quia unum est summum genus analogum omnium rerum, nempe Ens.

Dices, secundum intentionem quidem eorum qui prædicamenta invenerunt, genera prædicamentorum debere esse univoca: at spectata rei natura, minimè: quia videmus in plerisque genus prædicari de differentiis quod tollit omnem univocationem.

Respondeo. Secundum omnes prima quatuor summa genera esse vera genera & ex consequenti univoca, neque de iis rationaliter dubitari potest. Nam quod objicitur differentiam qualitatis esse qualitatem. Respondendum est, propriè loquendo non esse qualitatem, sed rationem formalem qualitatis, & facere tale, vel tale subjectum, non quia sit qualitas, sed quia est ratio formalis constitutiva qualitatis; sicut & rationalitas non est propriè homo, sed ratio formalis propria hominis, seu id quo homo est homo, quæ distinctio aliis quoque generibus & differentiis prædicamentorum applicari potest. Talitas enim rei formaliter, non est res; differentiæ verò generum prædicamentalium sunt talitates quædam generum, non igitur formaliter sunt ipsa genera.

Differentia Qualitatis non est Qualitas, sed ratio Qualitatis.

Alia Responsio.

Alii respondent, qualitatem posse sumi dupliciter. Primò. Universalissimè pro eo quod quocunque modo est qualitas, sive ut pars constitutiva qualitatis, sive ut qualitas constituta completè in ratione qualitatis; & sic abstrahit à qualitate completa

pleta & incompleta, & prædicatur de utraque: verum hoc modo qualitas non est summum genus prædicamenti; quia non dicit unam rationem qualitatis, nisi analogicè. Et in hoc sensu qualitas prædicatur de differentiis. Secundò. Sumitur solum pro qualitate completa, quomodo qualitas non prædicatur de differentiis quæ sunt qualitates incompletæ: dicuntur enim qualitates, quia sunt partes constitutivæ qualitatis. Hoc ergò modo, qualitas est genus univocum, & summum genus prædicamenti, & non prædicatur de differentiis.

Quod si dicas; etiam Ens completè acceptum non prædicatur de differentiis, similiter & accidens, neque tamen inde sequitur esse genus univocum. Respondeo requiri quidem ad genus univocum, ut non prædicetur de differentiis, sed hoc solum non sufficere. Nam præterea necesse est ut secundùm unam & eandem rationem conveniat speciebus quod non est in Ente & accidente. Dicitur porrò qualitas completa, quæ non est pars qualitatis, sed per modum totius qualitatis constitutæ ex suis partibus concipitur, sive concipiatur specificè & actu secundùm omnes partes ipsam constituentes, sive genericè per modum tamen totius, ut alibi explicatum est.

Jam verò licèt de primis quatuor summis generibus, certum sit esse illa vera & univoca genera: tamen de ultimis sex multi viri docti dubitant, sive quod non sint univoca, sive quod non sint in rigore genera vera: quia contrahuntur per differentias accidentales, non essentiales. De ratione enim veri generis est ut faciat cum differentia unam essentiam simpliciter, non unam accidentaliter, ac proinde ut contrahatur per differentias essentiales aptas ad constituendam unam essentiam; non verò per accidentales: hæ enim non faciunt unum per se, sed per accidens. Tales verò differentiæ videntur esse in ultimis prædicamentis. Nam in Ubi differentiæ assignantur sursum, deorsum, vel aliæ quæ sumuntur à differentiis accidentalibus loci, ut esse in foro, in templo; loco enim accidentale esse forum vel templum. Ubi etiam dicit solùm locum, vel esse in loco non verò differentias accidentales loci, unde sublatis talibus differentiis, non aufertur Ubi sed manet idem. *Sex ultima summa genera an sint in rigore vera genera?*

Similiter differentiæ Quando, sunt heri, hodie; quæ sunt differentiæ merè accidentales, desumptæ à prioritate & posterioritate temporis, quæ tempori conveniunt per accidens: quia idem tempus essentialiter, dicitur prius & posterius, accidentaliter, respectu temporum accidentium & consequentium: Sicut ergo accidentale est tempori hodierno, quod illud antecedant & sequantur alia tempora, nam licet nulla antecederent, nulla sequerentur, esset idem tempus: ita per accidens est existenti in tempore existere in priori vel posteriori tempore. Quo argumento Aristoteles in prædicamentis probavit magnum & parvum non esse differentias essentiales quantitatis: quia eadem quantitas dicitur diverso respectu magna & parva, & sine talibus respectibus est quantitas.

Idem ostenditur de differentiis situs, quę sunt esse antrorsum, & retrorsum, jacere, stare, sedere, quæ sunt diversi respectus partium in loco: respectus autem sunt quid accidentale. Habere etiam est denominatio quædam à rebus habitis, quæ circa corpus sunt, ad circumpositionem autem per accidens est, quòd corpus circumpositum sit talis vel talis naturæ aut proprietatis: nam circumpositio formaliter fit per quantitatem corporis circumpositi ad quantitatem corporis, cui fit circumpositio: Ad quantitatum autem circumpositionem per accidens est quod hæ quantitates sint talis vel talis subjecti: Unde solùm accidentaliter fit alia vel alia circumpositio ex diversa qualitate corporum circumpositorum.

Ex quibus patere aiunt ultima genera prædicamentorum non esse genera essentialia, sed accidentalia; quia cum differentiis non faciunt unam essentiam per se, sed tantum unam per accidens. Quod etiam ad actionem & passionem extendi volunt: hæc enim dicunt effectum cum relatione ad agens, vel ad passum, quæ relationes sunt differentiæ accidentales effectus. Dicunt tamen hi authores illam compositionem ex genere & differentia accidentali sufficere ad rationem prædicamenti; vel quia ista à nobis concipiuntur per modum generis & differentiæ essentialis, & tanquan unum quid essentiale: prædicamenta enim sunt instituta pro rebus ut à nobis communiter concipiuntur: vel quia in ordine ad scientias, sufficit talis species, quæ ita sit una ut fundet passiones demonstrabiles uti apparet in speciebus numerorum, de quibus Arithmetica; numeri enim ut sunt in re, non sunt unum essentialiter, sed tantùm ut à nobis sub una ratione concipiuntur quæ fundet passiones de numeris demonstrabiles. Verùm de hac re quid sit sentiendum, patebit ex singulorum prædicamentorum tractatione. Ex quibus patet ad argumenta primæ sententiæ.

QUÆSTIO IV.

An necesse sit Prædicamenta distingui ab invicem ex natura rei?

QUidam affirmant: quia ita distinguuntur, ut unum non sit aliud, dicunturque primò diversa.

Dicendum tamen est cum communiori sententia, id minimè esse necessarium, sed satis esse ut distinguantur ratione ratiocinatâ, etiamsi à parte rei nullo modo differant. Ratio est: Quia ad distinguenda prædicamenta sufficit distinctio rationum formalium: Nam hæc distinctio sufficit, ut unum dicatur non esse aliud; atqui distinctio rationum formalium potest esse per solum intellectum distinctis conceptibus & rationibus eandem rem concipientem: Ergo non requiritur distinctio ex natura rei; confirmatur. Quia prædicamenta distinguuntur per distinctos modos denominandi & afficiendi primam substantiam: atqui distinctæ rationes formales ferunt secum distinctos modos determinandi & afficiendi primam substantiam: rationes enim formales etiamsi ex natura rei non distinguantur, sed tantum per intellectum, habent tamen vim sufficientem ad afficiendam diversis modis & denominandam primam substantiam: non enim propter solam distinctionem, sed propter naturam rationum formalium afficiunt & denominant. Non nego tamen aliqua prædicamenta distingui ex natura rei, sed id provenit non ex ratione communi omnibus prædicamentis, sed ex speciali & propria quorundam, Sic dicimus: Quantitatem à substantia necessariò distingui propter specialem ejus rationem, quia nimirum est accidens inhærens subjecto. Quod enim alicui inhæret, necesse est ab ipso distingui, idem enim, quatenus idem inhærere sibi non potest; sic ea quæ separari à se possunt, dicimus ex natura rei distingui, propter speciales illorum essendi modos, quos ex separabilitate cognoscimus. Universè autẽ non affirmamus, ex eo solũ quod aliqua in diverso prædicamento ponuntur, esse ex natura

rei distincta. Hinc aliqui actionem, & passionem non nisi ratione distinguunt, similiter relationem à fundamento.

Ad fundamentum primæ sententiæ Respondeo. Summa genera in nullo univocè conveniunt & sunt primò diversa; tamen ad hoc non requiritur distinctio eorum realis, sed sufficit distinctio rationum formalium per intellectum: Sic rationale & sensitivum sunt primò diversa, & tamen non nisi ratione distinguuntur.

Dicitur autem primò aliquid differre, vel diversum esse, quando non mediatè ratione alicujus in se contenti differt, sed immediatè ratione sui totius; sic homo non primò differt à bruto: sed ratione rationalis, quod primò differt ab irrationali, & illius respectu homo. Quæ igitur primò differunt, non habent ullam conventientiam univocam inter se, sed unum totaliter non est aliud.

QUÆSTIO V.

Quænam ponantur in prædicamentis?

QUædam pertinent ad prædicamenta per se, quædam reductivè, quædam nullo modo. Per se pertinent, quæ sunt in recta linea prædicamentali sub summo genere constituta. Hæc autem sunt species tam subalternæ, quam infimæ.

Quod si quæras. An individua per se ponantur in prædicamento, videntur enim & ipsa esse in recta linea prædicamenti, & genus prædicamenti æquè de illis dicitur in Quid, sicut & de speciebus: ergò æquè ac species poni debent per se in prædicamento.

Quidam tamen oppositum tenent, individua non poni per se in Prædicamento; Ea enim quæ ponuntur per se in prædicamento sunt, essentiæ rerum: propter essentias enim rerum distinguendas & ordinandas in linea prædicamentali sunt inventa prædicamenta: atqui individua non dicunt aliam rationem essentiæ à specie distinctam, sed tantum dicunt essentiam hanc & indivisam: ergo non ponuntur per se in prædicamento. Hinc est quòd prædicamentum definitur esse coordinatio generum & specierum sub aliquo summo genere: Individua igitur solùm sunt bases hujus coordinationis, non verò ad ipsam coordinationem formaliter pertinent. Nam quod genus prædicamenti de illis dicatur in quid, id illis convenit non ratione sui, sed ratione speciei, quia habent in se essentiam speciei. Deinde Prædicamentum est coordinatio eorum, quæ prædicantur, Individua autem non prædicantur: sed subjiciuntur; non igitur individua pertinent per se ad prædicamentum. Quod si dicas etiam individuum prædicari de uno. Respondeo. Hanc prædicationem non esse prædicamentalem; in prædicamentali enim coordinatione solùm spectatur prædicatio superioris de inferiore, non ejusdem de seipso, ut patet ex linea prædicamentali. Rursum si quæras. An individua saltem ut bases prædicamenti pertineant per se ad prædicamenta? Respondent. Non pertinere per se, quia pertinere ut basim aliorum est pertinere propter aliud: non propter se; per se autem pertinere, est pertinere ratione sui, non ratione alterius.

Individua non poni per se in prædicamento quidam censent.

Quod si instes. Ergo pertinebunt per accidens. Respondeo. Per accidens dupliciter dicitur. Primò, ut significat esse non ratione sui, sed ratione alterius: secundo

cundo modo ut significat contingenter & non necessariò. Priori ergo modo individua sunt per accidens in prædicamento, posteriori verò per se.

Sententia Authoris.

Nobis magis probatur prior sententia, nempe individua per se poni prædicamento. Est enim prædicamentum ordo prædicabilium & subjicibilium, individua autem sunt maximè subjicibilia.

Partes reductivè ponuntur in prædicamento.

Reductivè vero ponuntur in prædicamento ea, quæ sunt aliquid, totum, quæ per se ponuntur in prædicamento, ut sunt gradus generum, & specierum, ex quibus genera & species constant, similiter partes, modi, & similia.

Primò igitur; partes substantiæ ponuntur reductivè in prædicamento substantiæ, sivè sint partes Physicæ, ut materia, & forma, sive Metaphysicæ ut gradus genericus, & specificus; sive integrantes, ut capus, pes: quia enim partes non subsistunt nisi in toto, ideò non nisi ut sunt partes totius in prædicamento ponuntur, unà cum toto, & ratione totius.

Genus per se ponitur, non differentia.

Quod si dicas. Genus æquè ac differentiam constituere speciem: ergò æquè utrumque reductivè ponetur in Prædicamento. Respondeo. disparem esse rationem generis & differentiæ. Nam differentia non solùm est pars essentialis speciei, sed etiam per modum partis significatur. Verbi gratiâ, rationale significat rationalitatem, ut adjacentiam homini per modum qualitatis essentialis: at genus dicit quidem illum gradum qui est pars essentialis, tamen significat illum non per modum partis, sed per modum totius potentialis, quatenus est id totum potentia quod species est actu: quare genus per se ponitur in prædicamento, non verò differentia; ratione enim hujus diversi modi significandi genus subalternum recipit prædicationem in quid summi generis prædicamentalis, differentia verò non recipit.

At inquies. Etiam differentia materialiter significat suum subjectum, hoc est, speciem, sicut & omne accidens in concreto acceptum: ergo etiam differentia totum significat. Respondeo. Tam differentiam, quàm accidens significare formam per modum formæ; & solùm connotare & consignificare subjectum, quasi extrinsecè, tanquam subjectum sui significati, non tanquam rem signicatam.

Modi ponuntur reductivè.

Secundò, ponuntur reductivè modi illi qui pertinent aliquo modo ad constitutionem illius rei. Duplices enim modi considerari possunt, aliqui constituunt rem in illo eodem genere, aliqui in diverso genere. Verbi gratiâ, modi substantiæ, ut existentia, subsistentia, constituunt substantiam in esse substantiali, accidentia verò constituunt eam in esse accidentali extra genus substantiæ. Ut igitur modus reductivè ponatur in prædicamenro, non satis est, ut quacunque ratione constituat rem illius prædicamenti, sed requiritur ut constituat rem in illo eodem genere. Quare soli modi ejusdem generis reductivè ponuntur in eodem prædicamento, quia hi

Si sint ejusdem generis.

modi participant aliquo modo genus illius prædicamenti; modi verò diversi generis non ponuntur reductivè, quia non participant genus illius prædicamenti, sed pertinent per se ad alia prædicamenta, alioqui omnia accidentia, cùm sint modi quidam substantiæ, ponerentur reductivè in genere prædicamenti substantiæ.

Entia rationis ne reductivè quidem ponuntur propriè loquendo.

Quidam verò sunt, quæ nullo modo ponuntur in prædicamentis, nec per se nec reductivè. Talia sunt inprimis, Entia rationis, & fictitia, quia genera prædicamentorum sunt rerum genera, Entia autem rationis, & fictitia non sunt res, sed finguntur esse res, & idcircò verè non sunt in prædicamento, sed finguntur esse.

Dices

Dices poni. Saltem reductivè? Respondeo. Ne reductivè quidem propriè: quia quod propriè reducitur ad genus aliquod rerum, debet esse propriè res, si autem est impropriè res, impropriè quoque reducetur, hoc est, metaphoricè & similitudinariè. Et hoc sensu suprà diximus Entia rationis impropriè reduci posse ad prædicamenta.

At inquies similitudo rei reducitur ad rem: hæc autem Entia sunt similia aliquo modo veris & realibus Entibus: ergo. Respondeo. Similitudo rei vera reducitur ad rem, quia verè participat aliquo modo rationem illius rei: at similitudo ficta & impropria non est vera participatio, quare nullo modo potest reduci ad prædicamentum rei veræ. Unde aliqui censent pro Entibus rationis constituenda potius esse nova prædicamenta Entium rationis, & quia Entia rationis in omnibus decem generibus fingi possunt, est enim substantia ficta, & qualitas ficta, quantitas, relatio; ideo decem fingi possunt prædicamenta pro Entibus fictitiis. Verùm sicut Entia ista non sunt verè Entia, ita & prædicamenta talibus Entibus constantia non essent vera prædicamenta, sed similitudinaria duntaxat.

An decem prædicamenta Entium rationis?

Negationes enim reales, quidam putant poni posse in prædicamento rei, cujus sunt negationes, quia negatio nihil aliud est, quàm Ens negatum. Verùm dicendum est negationes non reduci per se, sed per accidens: quia sunt aliquid ejus quod ponitur per se in prædicamento. Nam illud reducitur per se quod aliquo modo participat rationem illius generis, licèt imperfectè: at negatio nullo modo participat rationem generis ullius prædicamenti; genera enim prædicamentorum sunt Entium, negatio autem est non Ens: ac ex consequenti est quid oppositum generi prædicamenti. Nam quod dicitur negationem esse Ens negatum, hoc aliis & magis propriis verbis dicitur, non est Ens; Ens enim est Ens affirmatum non negatum, & negatum Ens est non Ens. Unde nova etiam ratio sumi potest. Quod enim opponitur alicui non reducitur ad illud: non Ens autem opponitur Enti contradictoriè: non igitur reducitur ad genus Entis; Quod enim opponitur alicui, excludit illud; quod autem reducitur debet esse aliquo modo affine, & simile illi ad quod reducitur; propter affinitatem enim illam & similitudinem reducitur. Præterea si negatio reduceretur ad genus prædicamenti, majore ratione accidentia omnia reducerentur ad substantiam, quia majorem affinitatem habent accidentia cum substantia, quam non Ens cum Ente. Si igitur accidentia non reducuntur ad genus substantiæ, quia nullo modo participant rationem genericam substantiæ: multo minus reduci poterunt non Entia. Quod si reducuntur, per accidens merè reducuntur, quia sunt quid eorum, quæ pertinent ad prædicamenta: quo etiam modo omnia accidentia possent reduci per accidens ad substantiam, quatenus sunt quid substantiæ, per se autem ad alia prædicamenta spectant. Neque repugnat idem poni per se in uno prædicamento, reductivè in alio, quando illa reductio est merè per accidens.

Negationes per accidens ponuntur in Præd.

Negatio Ens negatum.

Dubitatur etiam de Entibus artificiatis, an poni possint in prædicamento? Et quidem ratione partium ex quibus componuntur, non est dubium posse in diversis prædicamentis poni; componuntur enim ex rebus diversorum prædicamentorum, ut scamnum ex ligno, & tali figura; ut verò sunt quædam tota & artificiata composita, sic in nullo prædicamento ponuntur. Totum enim artificiatum non est una aliqua essentia, sed plures essentiæ, simul conjunctæ, simúlque sunt unum per accidens, in prædicamentis autem non reponuntur Entia per accidens, quia

Artificiata non ponuntur in Præd.

singula prædicamenta sunt pro singulis essentiis, & distinctæ genere essentiæ sunt in distinctis generibus prædicamentorum.

Quid sit unum per se.

Quod si quæras? quomodo possit cognosci aliquod Ens per se, & distingui ab Ente per accidens? Respondeo. Ut aliqua sint unum Ens per se, duo inter cætera requiruntur. Primò, ut ambo sint unius generis: Nam ex rebus diversorum generum, non fit unum per se, sed per accidens; ut ex substantia, & accidente, ex qualitate & quantitate.

Secundò. Ut sint duo Entia incompleta; nam ex duobus completis, tam in diverso, quàm in eodem genere, non efficitur unum per se, sed per accidens: quia duo completa perfectè à se distinguuntur essentialiter, & perfectè sunt duo, non unum; ex duobus autem incompletis & imperfectis potest esse unum perfectum & completum. Sic ex materia & forma, fit una completa substantia: ex ligno autem & lapide, neque ex cumulo lapidum fit una substantia, quia sunt perfecta Entia, & perfectè à se distincta. Quare & artificiata cum constent rebus diversorum prædicamentorum perfectis in suo genere, non sunt Entia per se, sed per accidens; ac ex consequenti non ponuntur in prædicamentis. Differunt autem artificiata ab aliis compositis per accidens, præsertim à denominativis; denominativa enim formaliter significant formam, materialiter subjectum. Verbi gratiâ, album formaliter significat albedinem, materialiter subjectum albedinis; at artificiata utrumque membrum compositionis formaliter significant ad modum substantiæ compositæ ex materia & forma. Cum enim quis dicit, se emisse vestem, vel navem, non dicit se emisse formam tantùm vestis & navis; sed utrumque & formam, & materiam. Unde & Aristoteles in primo Physicorum principia compositi substantialis investigat, ex proportione artificiatorum, quia artificiata significant materiam & formam per modum substantiarum, & concipiuntur tanquam substantiæ quædam.

Artificiata significant per modum substantia.

At objicies, si fiat verum aurum arte Chimica, erit illud aurum artificiale; quia arte factum; & tamen erit una essentia, quia ejusdem speciei cum auro naturali, & in eodem prædicamento reponetur, in quo aurum naturale; ergo aliqua saltem artificiata sunt unum per se, & reponuntur in prædicamento. Respondeo. Aurum Chimicum tam quoad substantiam, quàm quoad compositionem omnem substantialem, esse naturale, non artificiale. Nam & substantia est ejusdem rationis cum substantia auri naturalis, & principia componentia substantiam sunt naturalia, & compositio ipsa substantialis est naturalis, quia est unio actus & potentiæ naturalis; solùm igitur dicitur aurum artificiale ratione præparationum, & dispositionum antecedentium; modi enim illi præparandi materiam, & inducendi dispositiones ad aurum producendum, sunt ab arte excogitati & distincti à modis naturalibus, quibus aurum produci solet à natura. Quocirca aurum Chimicum quà naturale, non quà artificiale ponitur in prædicamento.

Dices. Etiam in scamno forma illa scamni est accidens naturale & Physicum, & Physicè conjungitur ligno; & tamen illa conjunctio dicitur artificialis. Respondeo. Formam scamni naturalem esse quoad Entitatem, quoad conjunctionem verò partim esse naturalem, partim artificiatam; conjunctio enim illa est naturalis, tum quoad res conjunctas, tum quoad essentiam ipsam conjunctionis, quæ est quid Physicum & naturale: est verò artificiata, quoad principium directivum; ars enim adinvenit talem conjunctionem ligni cum tali forma, & talem formam

imposuit,

imposuit ligno. Circa formam verò auri nihil simile facit ars, sed solùm circa dispositiones accidentales, quibus positis naturaliter absque alia arte consequitur forma auri.

Ex dictis etiam patet Entia per accidens non poni in prædicamento, quia non habent unam essentiam. Componuntur enim vel ex rebus distinctorum prædicamentorum, ut homo albus, vel ex rebus ejusdem prædicamenti, sed completis & perfectis & ex consequenti perfectè à se distinctis, ut cumulus lapidum. Sola igitur Entia per se quæ dicunt unam essentiam sive simplicem sive compositam ex duabus incompletis ejusdem generis (ut ex materia & forma fit una substantia) ponuntur in prædicamentis.

QUÆSTIO VI.

An res debeant poni in prædicamentis in concreto vel abstracto?

SUpponendum est abstractum & concretum eandem essentiam significare, sed diverso modo. Nam abstractum significat essentiam per modum formæ, ut humanitas; concretum verò per modum habentis formam, ut homo, Homo enim est id quod habet humanitatem.

Sunt autem concreta duplicia: alia substantiæ, ut homo; alia accidentis, ut album. Concreta etiam accidentis sunt duplicia: alia quæ significant accidens existens in subjecto, ut album; alia quæ significant accidens existens in se per modum substantiæ, ut albedo; quibus duobus generibus concretorum respondent duplicia abstracta. Nam abstractum albi, verbi gratiâ, est albedo: abstractum albedinis, est albedinitas seu ratio albedinis. Quæritur ergo an modo abstracto, vel concreto res ponantur in prædicamentis?

Dico primò. Substantiæ debent poni in prædicamento in concreto. Primò. Quia in prædicamentis res ponuntur per modum generum & specierum: at genera & species sunt concreta habentque sua abstracta; abstractum enim hominis est humanitas, animalis, animalitas: ergo in substantia res debent poni in concreto significatæ. *Substantiæ ponuntur in concreto non in abstracto.*

Secundò probatur. Quia res debent poni in prædicamentis perfecto modo sibi convenienti: at essentia in concreto habet perfectum modum essendi; significatur enim ut Quod: in abstracto verò incompletum quia significatur ut Quo: Ergo debent poni in concreto, non in abstracto.

Tertiò. Pars non ponitur per se in prædicamento, sed totum, & ratione totius, pars at abstractum est pars quædam concreti: ergo non abstracta, sed concreta per se ponuntur in prædicamentis. Minor patet. Quia concretum est habens essentiam, abstractum autem dicit solam essentiam, unde est quasi pars quædam, & veluti forma concreti, humanitas, hominis, concretum verò est quasi quoddam totum, constans essentia & subsistentia.

Dico secundò. Accidentia ponuntur per se in prædicamento in abstracto non in concreto. Ratio est. Quia res ponuntur in prædicamentis per modum generum,

 vel

vel specierum: at abstracta accidentium sunt genera & species, non autem concreta: ergo abstracta accidentium non concreta ponuntur per se in prædicamentis. Major patet. Quia prædicamenta sunt coordinationes generum & specierum sub uno summo genere, ergo sola genera & species ponuntur in prædicamentis. Minor probatur. Quia abstracta accidentium significant quidem formam, sed per modum substantiæ, seu ut in se existentem, ut color, albedo; unde quamvis non sint concreta ratione subjecti, quia non significant formam cum subjecto, ut album; sunt tamen concreta ratione formæ, quia significant formam existentem in se, & habent suum abstractum, sicut genera & species substantiarum; abstractum enim albedinis est ratio albedinis, seu albedinitas. Ex quo sequitur, concreta accidentium seu accidentia denominativè accepta, ut album, coloratum, non esse per se in prædicamento. Primò: Quia non significantur per modum generum & specierum in se subsistentium, sed per modum adjacentium subjectis: modus enim generis & speciei est modus rei in se existentis, & ratione cujus prædicatur in Quid; non prædicaretur enim in quid nisi significaretur ut quid in se existens. Concretum autem accidentis non significat quid in se existens, sed quid adjacens alteri. Unde principaliter & ut Quod, significat subjectum; accidens autem formaliter & ut Quo. Secundo. Quia concreta accidentis sunt Entia per accidens composita ex subjecto & accidente, album, verbi gratiâ, est res affecta albedine: at entia per accidens non ponuntur in prædicamentis: ergo nec concreta accidentium. Quanquam si concreta accidentium sumantur formaliter cum reduplicatione, ut si dicamus album, quatenus album, tunc ratione hujus reduplicationis idem significant, quod abstracta, & pro abstractis sumuntur, & sic possunt poni per se in prædicamentis. Cùm enim dicimus album, quatenus album, accipimus album præcisè secundum albedinem. Et in hoc sensu dicimus coloratum esse genus respectu albi & nigri, & album & nigrum esse species colorati; sumuntur enim concreta formaliter ut supponunt pro abstractis.

Concreta accidentium sumuntur pro abstractis.

DISPUT.



DISPUTATIO VIII.

De Substantia.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid sit Substantia in communi?



Substantia, quæ ab Aristotele οὐσία, id est, essentia, simpliciter dicitur, definiri potest dupliciter: negativè, & positivè. Negativè quidem, per negationem accidentis, seu modi existendi accidentalis. Id enim quod est, & non est accidens, necesse est, ut sit substantia; & quod non existit modo accidentis, necesse est, ut existat modo substantiæ; inter substantiam enim & accidens in re non datur medium; non potest enim res aliqua esse in mundo, quæ non sit, vel substantia, vel accidens. Quod si dicas: Ens, Unum, Verum, Bonum, non dicere determinatè substantiam, aut accidens, cùm de utroque indifferenter dicantur. Respondeo, ista abstrahere ab utroque, sed in mente non in re. Deinde cùm sint Analoga, & multiplicem significationem habentia, secundùm diversas significationes dicunt nunc substantiam, nunc accidens, in confuso tamen & inexpressè, ita ut propter hunc imperfectum & confusum modum concipiendi, non concipiantur sub determinata ratione substantiæ, vel accidentis; licèt revera si distinctè conciperentur, necessariò conciperentur sub ratione substantiæ, aut accidentis, ut disp 6. docuimus. Quare ista abstrahunt solùm secundùm quid, à ratione substantiæ & accidentis, hoc est, ab expressa ratione substantiæ & accidentis, non abstrahunt autem à confusa.

Definitur substantia negativè.

Inter substantiam & Accidens non datur medium.

Neque etiam refert quòd substantia non sit quid negativum, & idcircò non debeat per negationem definiri. Non enim definitur per negationem, tanquam per aliquid essentiale, sed tanquam per id quod indicat ejus essentiam; Omnis enim negatio sequitur ex aliqua affirmatione. Quare & negatio accidentis, aut modi accidentalis, sequitur ex essentia substantiæ; id enim quod habet talem essentiam, ratione cujus non est accidens, nec modo accidentali existit, est verè & essentialiter substantia.

 Definitur

Definitur ergo substantia negativè, esse Ens non existens in alio, tanquam in subjecto: Non satis enim est, ad rationem substantiæ, non esse in alio, sed requiritur ut non sit in alio tanquam in subjecto. Nam etiam partes substantiæ, & modi substantiales, sunt in substantia; quia tamen non sunt in substantia tanquam in subjecto, idcirco propter hoc non amittunt rationem substantiæ: Sic etiam humana Christi natura existit in Verbo, non tamen ut in subjecto, ita ut non repugnet substantiæ esse in alio, sed solùm repugnet esse in alio, tanquam in subjecto.

Quid sit esse in subjecto.

Quid sit autem esse in subjecto definit Aristoteles in Anteprædicamentis, cap. 2. In subjecto esse dico, quod cùm in aliquo sit, non sicut quædam pars, impossibile est esse sine eo in quo est. Tria igitur requiruntur ad hoc, ut aliquid dicatur esse in subjecto. Primum ut sit in alio. Deinde ut non sit pars; id enim quod est in subjecto, est extra substantiam subjecti, & quid extrinsecum illi; si verò sit pars, non erit quid extrinsecum subjecto, neque extra substantiam subjecti, sed potius erit ipsum subjectum; constituet enim subjectum in suo esse substantiali, vel absolutè, vel quoad esse completum: pars enim est substantia sui totius. Ex quo patet formam substantialem, partes integrantes, & modos substantiales, ut existentiam & subsistentiam non esse in subjecto: quia constituunt substantiam in esse completo, & sunt partes substantiæ quam constituunt; de ratione autem ejus, quod est in subjecto, est, ut non constituat subjectum, per modum partis, sed ut penitus sit extra substantiam subjecti. Quod si dicas: Forma non constituit materiam in esse materiæ, cùm sit extra essentiam materiæ: Ergo potest dici esse in materia, ut in subjecto. Respondeo: esse materiæ substantiale est duplex, incompletum, & completum: Forma igitur licèt non constituat materiam in esse materiæ incompleto; constituit tamen in esse completo; perficit enim essentiam materiæ imperfectam, & perducit eam ad suum esse substantiale perfectum. Tertiò requiritur, ut impossibile sit esse sine eo in quo est; nam potest esse aliquid in alio, & non ut pars illius, quia tamen potest esse sine illo in quo est, non erit in illo ut in subjecto. Sic corpus est in loco, non ut pars, quia tamen potest esse sine loco, idcircò non est in illo tanquam in subjecto: Capilli etiam sunt in homine, non ut pars; quia tamen possibile est esse illos sine homine, idcircò non sunt in homine, tanquam in subjecto.

Forma substantialis non est in subjecto.

Sola accidentia sunt in subjecto.

Ex quo patet sola accidentia propriè dicta esse in subjecto. Dico propriè dicta, quæ sunt ex natura rei distincta à subjecto, & illi inhærent: sola igitur talia accidentia sunt in subjecto; quia sola sunt in substantia, non per modum partis; non constituunt enim substantiam in ratione substantiæ ullo modo, cùm sint extra genus substantiæ, neque substantia est formaliter substantia propter accidens: denique ita insunt substantiæ, ut sine substantia esse non possint. Quædam verò sunt accidentia impropriè dicta, quæ ex natura rei non distinguuntur à subjecto, sed sola ratione concipiuntur distincta per modum accidentium, quatenus accidens dicitur esse id quod est extra essentiam. Tales sunt proprietates substantiales intrinsecæ substantiis. Hæc igitur sicut non sunt propria accidentia, ita non propriè insunt subjecto, sed concipiuntur inesse per actionem intellectus distinguentis unum ab altero.

Substantia definitur per proprietates.

Secundò definiri potest substantia positivè, per proprietates subsistendi per se, & substandi aliis: per has enim proprietates indicatur essentia substantiæ, quæ est fundamentum, & ratio talium proprietatum. Primò ergo definitur substantia

per proprietatem per se existendi: est Ens per se existens. Dupliciter autem dicitur aliquid per se existere: vel quia in se, non in alio existit, ut in subjecto, hoc est, nulli subjecto nititur: vel quia independenter ab alio existit; dependere enim ab alio, est per aliud, non per se existere. Primo modo omnis substantia, tam creata, quàm increata per se existit: quia ita in seipso existit, ut nulli subjecto nitatur; quo etiam sensu partes substantiales, & modi per se existunt. Nam etsi possit substantia existere in alio, tamen non potest esse in alio, ut in subjecto. Nam hic modus essendi tollit penitus rationem substantialem, quia propriè convenit ei rei, quæ est extra genus substantiæ, & nullo modo constitutionem substantiæ spectat: At verò alii modi essendi in alio, non tollunt rationem essendi substantialem, cùm sint modi essendi earum rerum quæ constituunt essentiam per modum partis.

Substantia est Ens per se existens.

Dupliciter per se existit.

Substantia non repugnat existere in alio.

Secundo verò modo. Sola substantia Divina per se existit; quia non solùm non dependet ab aliquo subjecto, sed etiam ab omni alio principio; qui est perfectissimus modus substantialiter, id est, per se existendi, absque omni dependentia in esse substantiali.

Divina substantia perfectissimè per se existit.

Omnes verò substantiæ creatæ in hoc deficiunt à ratione substantiæ, quòd licèt non dependeant ab ullo subjecto (in quo distinguuntur ab accidentibus) dependent tamen in existendo à Deo tanquam à prima causa effectiva: dependent etiam in complemento substantiali, ab aliis partibus essentialibus complentibus, quomodo forma à materia, & materia à forma in esse substantiali completo, à se dependent, ita ut una non sit essentialiter completa sine alia.

Porrò ad rationem substantiæ in communi non requiritur uterque modus per se existendi: nam substantiæ creatæ sunt essentialiter substantiæ, propter primum solum modum per se existendi; hic enim modus sicut distinguit illas sufficienter ab accidente, ita sufficienter illas constituit in esse substantiæ: quod enim non est accidens, necesse est ut sit substantia.

Secundus verò modus, per se subsistendi, dicit quidem essentialem rationem substantiæ; ea tamen ratio substantiæ non est communis omnibus substantiis, sed peculiaris, & propria substantiæ divinæ. At verò si independentia à subjecto pertinet ad rationem substantiæ, multo magis independentia ab efficiente, qualis est in Deo. Hæc enim independentia, est multò major & nobilior quàm illa: cúmque hæ duæ rationes substantiæ sint essentialiter distinctæ, quia distinctas independentias substantiales dicunt, sequitur substantiam creatam, & substantiam increatam non convenire Univocè in ratione substantiæ, ut infrà dicemus, sed diversas essentialiter rationes substantiæ habere.

Altero verò modo definitur substantia, per alteram proprietatem, nempe substandi, esse id quod omnibus substat: quomodo primam substantiam Aristoteles dicit esse maximè substantiam, quia omnibus substat, omnibus inquam, tam secundis substantiis, quàm accidentibus: nam in prima substantia, tanquam in fundamento subsistunt, & secundæ substantiæ, & accidentia omnia; quia, ut ait idem Aristoteles, sublatis primis substantiis impossibile est aliorum aliquid esse; si enim individuæ substantiæ tollantur, neque genera substantiarum erunt, neque species, neque accidentia ulla in rerum natura.

Substantia est qua omnibus substat.

Porrò, necesse esse dari talem substantiam, quæ omnibus substet, hac ratione convinci potest. Ea enim quæ in alio existunt, necesse est, ut innitantur alicui, quod

Dari aliquam substantiam demonstratur

quod per se, & non in alio existit. Nam si illud etiam in alio existet, & illud aliud in alio, dabitur processus in infinitum. Cum verò id quod in alio existit, non possit existere, nisi existat id, in quo ipsum existere debet, si illud etiam in alio existit, in infinitum, nunquam pervenietur ad aliquod primum, ratione cujus omnia in alio existentia existant, ac ex consequenti nihil in alio existere poterit; tota enim universitas existentium in alio per se existere non potest, sed ratione ejus in quo existit; ergo si non detur aliquod per se, non in alio existens, nihil esse poterit existens in alio. Quocirca necesse est dari aliquid existens per se, quod sit substratum instar fundamenti omnibus iis quæ existunt in alio. Cùm verò accidentia sint illa, quæ existunt in alio, necesse est præter accidentia dari substantiam cui tanquam subjecto & fundamento innitantur omnia accidentia: Porò hæc definitio substantiæ per proprietatem substandi, non est definitio omnis substantiæ, sed solùm substantiæ creatæ, quæ sola accidentibus subjicitur: nam divina substantia nullis subjacet accidentibus.

QUÆSTIO II.

An ratio substantiæ Deo & creaturis conveniat univocè?

AFfirmant Nominales. Quia ratio subsistendi per se, æquè Deo & creaturis competit, eundem enim conceptum formamus in mente de subsistentia Dei, & creaturarum, qui conceptus non magis Deo, quàm creaturis competit. Neque verò refert quòd ratio substantiæ in Deo sit omninò independens, in creaturis dependens. Nam in utrisque est independens à subjecto, quod sufficit ad rationem substantiæ in communi. Quòd verò Deus habeat aliam majorem independentiam, id non facit, quo minus in priori independentia conveniat univocè cum creaturis. Neque enim obstat, quod divina substantia, hac ratione æquaretur creaturis. Nam hoc est solùm æquari in ratione communi generica, cùm alioqui specificam suam rationem diversissimam habeat, absurdumque est creaturas convenire cùm Deo in aliqua ratione specifica, non est autem absurdum convenire in generica.

Communis tamen sententia negat aliquid posse esse commune univocum Deo & creaturis. Probatur primò; Quia alia est ratio substantiæ in Deo, alia in creaturis. Nam in Deo omnis gradus substantiæ, qui fingi potest, est ex se independens, cum sit Ens per essentiam: in creaturis verò omnis gradus substantiæ est dependens essentialiter à Deo: gradus autem dependens, & independens non sunt unius essentiæ & rationis. Nam quòd dicitur utramque substantiam esse independentem à subjecto, id verum quidem est, sed neque in Deo gradus substantiæ independentis à subjecto, est distinctus à gradu substantiæ independentis ab efficiente, sed est unus & idem gradus substantiæ, duplicem illam rationem independentiæ fundans, solùmque distinguitur secundùm quid respectu terminorum, cùm tamen utrobique idem gradus substantiæ includatur. Similiter non est cogitandum esse duos quasi substantiæ gradus in substantia creata, alterum qui fundet

det independentiam à subjecto, alterum qui fundet dependentiam substantiæ, creatæ à Deo; sed eundem esse naturæ gradum qui utrumque rationem fundat, & sub utraque ratione concipitur. Nam substantia creata per illum naturæ gradum, per quem est independens à subjecto, est dependens à Deo effectivè. Cùm igitur substantiæ gradus in creaturis sit essentialiter dependens, in Deo verò sit essentialiter independens, non erunt isti gradus ejusdem rationis univocè.

Dependentia et independentia sunt quod essentiale.

Neque dici potest dependentiam & independentiam, esse quid superadditum substantiæ; sunt enim ipsa essentia substantiæ, fundans relationem dependentiæ, & negationem dependentiæ; si enim dicas esse accidens, cum omne accidens possit Deus separare à subjecto, posset quoque separare dependentiam, seu rationem dependendi à substantia creata, & sic substantia creata esset independens à Deo, quia non haberet dependentiam, quam supponimus separatam ab illa. Necesse est igitur dicere, quamlibet rem sua essentia esse dependentem, vel independentem: neque dependentiam aut independentiam esse accidentia, quia non fundantur in aliquo accidente separabili à re, sed in ipsa essentia immediatè. Licèt si dependentia sumatur pro relatione, sit accidens essentiæ. Uti docet Ferrar. 2. Cont. Gent. cap. 18.

Potest idem argumentum alioquoque modo formari. Nam cùm gradus substantiæ sit ille, qui fundat per se existentiam, in Deo verò gradus substantiæ fundat duplicem per se existentiam (Deus enim ideo per se existit, quia nec in alio, nec ab alio) in creaturis autem solùm fundat unam per se existentiam; Creaturæ enim ideo solùm per se existunt, quia non in alio, non verò quia non ab alio: hinc fit, ut gradus substantiæ diversæ rationis sit in Deo & in creaturis, cùm diversam per se existentiam fundet.

Analogia inter Deum & creaturas in ratione substantiæ.

Secundò probatur. Quia ubi est analogia, ibi non est univocatio: at in ratione substantiæ est analogia inter Deum & creaturam: Ergo in ratione substantiæ non est univocatio. Minor probatur Quia creaturæ, in ratione substantiæ essentialiter dependent à Deo & dicuntur substantiæ per participationem divinæ substantiæ, quæ est analogia attributionis.

Dices. Omnis effectus dependet à sua causa, ut ignis ab igne, calor à calore, & tamen nulla est analogia inter causam & effectum univocum, imò est perfecta univocatio: ignis enim producens, est ejusdem rationis cum igne producto. Ergo ex dependentia creaturarum à Deo non potest inferri analogia.

Dependentia rerum creatarum à Deo quomodo essentialis?

Respondeo. Ignis dependentiam ab igne producente, non esse essentialem, seu fundatam in essentia, sed accidentalem: accidit enim igni produci ab igne, potuit enim produci non ab igne, sed ab alia causa: at dependentia rei creatæ à Deo, non est accidentalis, sed essentialis. Non enim contingens est creaturæ fieri à Deo, sed essentialiter postulat à Deo fieri: quia Divinæ substantiæ participatione existit. Et sicut non est possibile, ut aliqua res creata non sit dependens à Deo, ita non est possibile, ut non fiat à Deo. Neque Deus potest conferre ulli causæ secundæ potestatem talem causandi, ut possit producere effectum independentem à Deo, & talem ad quem Deus non debeat concurrere; hoc enim esset Deum privari potestate in rem creatam. Nam si res creata non dependeret nec produceretur à Deo, Deus in illam non haberet potestatem; Dei enim potestas consistit in dependentia effectiva rerum ab eo; subtrahendo enim, vel ponendo suum influxum effectivum, Deus facit de rebus quod vult, producendo illas, vel destruendo. Unde etiam

Non potest creatura esse independens à Deo.

sequeretur,

sequeretur, Deum non esse omnipotentem, nec posse rem illam creatam, utpote à se indedendentem destruere; non enim Deus habet alium modum destruendi res creatas, nisi subtrahendo suum influxum effectivum; hunc autem modum non haberet, si res creata esset effectivè independens à Deo.

Effectus à causis secundis non dependent essentialiter.

Porrò, cùm dico effectus à causis secundis non dependere essentialiter, non nego dependere in essentia, sed solùm nego dependere essentialiter, hoc est, ex vi essentiæ, & necessariò. Nam dependentia effectus à causis secundis, ut terminatur ad causas secundas, potest suppleri à Deo, dependentia verò à Deo, non potest suppleri ab ulla causa. Ex quo patet ex dependentia substantiarum creatarum à Deo, in ratione substantiæ, rectè inferri analogiam in ratione substantiæ, non verò ex dependentia ipsarum à causis secundis.

Ad fundamentum primæ sententiæ patet ex dictis. Nullus enim gradus substantiæ, qui est in creaturis, est ejusdem rationis in Deo, quia in creaturis est essentialiter dependens, in Deo independens. Nam ille gradus in creaturis dependens in Deo independens, est formaliter gradus substantiæ. Unde conceptus ille communis de substantia Dei & creaturarum, est solùm communis analogicè & in confuso: si tamen distinctè, & expressè explicetur, non respondebit illi quid commune, sed duo diversi gradus substantiales cum diversa ratione substantiæ.

Quod verò dicitur de communi gradu substantiæ independentis à subjecto, dicimus hunc gradum in creaturis esse formaliter illum gradum substantiæ dependentis essentialiter à Deo; substantia enim secundùm illum gradum & à subjecto non dependet, & à Deo dependet, talis autem gradus substantiæ qui sit essentialiter dependens non invenitur in Deo. Quare necesse est dicere illum gradum substantiæ, non esse communem univocè creaturis & Deo. Similiter gradus substantiæ independentis à subjecto, & gradus substantiæ independentis ab efficiente non sunt in Deo distincti gradus simpliciter, sed unus & idem gradus utramque rationem fundans, ita, ut non in essentia, sed solùm in diversis respectibus, quos fundat, distinguatur; sicut idem in ordine ad diversa conceptum. Ad univocationem autem requiritur præcisio graduum simpliciter, non tantùm secundùm quid, ut suprà disp. 6. Docuimus.

QUÆSTIO III.

An ratio substantiæ sit communis Univocè omnibus substantiis creatis?

RAtio dubitandi est; Quia ex una parte, videntur omnes substantiæ creatæ convenire inter se univocè in modo per se existendi, seu in modo existendi independenti à subjecto, cùm id non magis uni quàm alteri competat. Ex altera verò parte, videtur ratio substantiæ, in rebus creatis esse fusa per omnes gradus genericos & specificos substantiales; omnes enim dicti gradus sunt essentialiter substantia. Unde duplici ratione sequitur, rationem substantiæ non esse his gradibus univocam. Primò. Quia genus univocum non prædicatur de differentiis: at substantia prædicatur de omnibus gradibus substantialibus, & de omnibus differentiis illorum:

illorum : Ergo. Secundò. Quia rebus diversis quà diversæ sunt, nihil potest esse commune univocum : at gradus substantiæ sunt inter se diversi : Ergo nihil est commune univocum. Dices. Esse diversos in uno, convenientes in alio. Contra. Quia isti gradus quà diversi sunt, sunt substantiales : Ergo illis, quà diversi sunt, ratio substantiæ competit : ergo non univocè, quia diversis quà diversa sunt, nihil est commune univocum.

Pro solutione notandum substantiam posse accipi dupliciter. Primò. Latè, pro omni eo, quod substantialiter existit, quocunque modo existat ; substantialiter autem existere est independenter à subjecto existere, seu non dependere in existentia ab ullo subjecto, quomodo tam partes substantiales, quam etiam modi dicuntur substantiæ. Secundò. Strictè, pro eo quod perfectè per se existit, non solùm independenter à subjecto, sed etiam independenter ab omni alio complente rationem subsistendi ; quomodo formæ, & modi substantiales, non sunt substantiæ ; quia per se non perfectè existunt, nisi conjungantur cum materia ; forma enim substantialis sine materia non potest per se existere : materia verò, quia in ratione subsistendi est independens à forma, habet illam perfectam rationem subsistendi, ratione cujus dicitur substantia strictè ; potest enim etiamsi non compleatur per formam, per se sufficienter existere, ut docetur primo Physicorum. *Substantia sumitur latè & strictè.*

Dico igitur primò. Substantia latè sumpta non est communis univocè rebus creatis. Probatur primò rationibus allatis in ratione dubitandi. Secundò. Quia univocum dicit unam & eandem rationem in multis : at substantia dicit diversas rationes substantiæ in diversis : diversæ enim substantiæ, quà diversæ, sunt substantiæ : Ergo substantia non est quid univocum respectu illarum. Tertiò. Alioqui sequeretur omnes substantias esse ejusdem essentiæ. Nam univoca, quà univoca, sunt ejusdem essentiæ : at substantiæ secundum omnes suos gradus genericos & specificos sunt substantiæ : ergo si ratio substantiæ sit univoca, essent secundum suos gradus genericos, & specificos ejusdem essentiæ.

Dico secundò. Probabile est, substantiam strictè acceptam convenire univocè omnibus substantiis creatis, tam spiritualibus, quam corporeis : Quia omnes substantiæ creatæ in hac perfectione substantiali conveniunt, quòd per se perfectè existant, sine dependentia tam ab omni subjecto, quàm ab omni alio complente rationem substantiæ : estquè hæc perfectio substantiæ, specialis quidam gradus in substantia, qui non convenit omnibus gradibus & partibus. Nam non omnes gradus & partes habent hanc perfectionem substantiæ, ut possint sine alio per se existere ; forma enim, verbi gratiâ, non potest existere sine materia. Porrò hic gradus perfectè subsistendi in corporeis, sumitur præcipuè à materia, in spiritualibus à gradu intellectivo ; gradus enim intellectivus est ex se sufficiens ad subsistendum sine omni subjecto, & omni alio complente, ut patet in anima rationali, quæ ratione gradus intellectivi per se sufficienter existit, sine omni dependentia tam à subjecto, quàm ab omni alio complente, & requisito ad subsistendum. *Ratio substantia univoca omnibus creatis.*

Quod si objicias. Iste gradus substantiæ Univocus, non esset spiritualis, nec corporeus, sed abstrahens ab utroque : hoc autem est absurdum. Cùm non possit dari aliqua res, quæ non sit essentialiter spiritualis vel corporea. Respondetur, hunc gradum ex sua ratione formali, nec esse spiritualem, nec corporeum ; tamen in spiritualibus *Ratio substantia abstrahit à spirituali & corporeo.*

tualibus esse spiritualem, in corporeis corporeum, non formaliter, sed identicè, quia identificatur Entitati spirituali, vel corporeæ; sicut animal in homine est rationale identicè non formaliter, in bruto, irrationale, ratione differentiarum contrahentium cum quibus identificatur.

Item a simplici & composito. Objicies secundò. Gradus iste substantiæ, vel est simplex, vel compositus; si simplex, non convenit rebus materialibus, quæ sunt compositæ; si compositus, non convenit rebus spiritualibus, quæ sunt simplices. Respondet Fonseca: ex se nec esse simplicem, nec compositum, sed indifferentem ad utrumque; sicut qualitas ex se, nec est divisibilis, nec indivisibilis, sed indifferens ad utrumque: nam in divisibilibus est divisibilis, in indivisibilibus indivisibilis.

Inter simplex & compositum non datur medium re, non in mente. Quod si instes, inter compositum & simplex non datur medium: nam eo ipso quòd aliquid non est compositum, est simplex: quia non est conflatum ex multis. Similiter eo ipso quod aliquid non est simplex, necessariò est compositum. Et sicut inter unum & multa non datur medium, ita nec inter simplex & compositum, quia simplex est unum, compositum verò multa. Respondeo, inter ista in re non datur medium: quia à parte rei necesse est rem, aut esse simplicem, aut compositam: in intellectu tamen datur medium, quia intellectus potest abstrahere ab utroque: datur enim talis ratio quæ æquè salvatur cum simplicitate, sicut cum compositione. Deinde etiam inter contradictoria non datur medium in re, & tamen intellectus potest abstrahere ab utroque contradictoriorum, ut in Disputat. 3. dictum est. Ad hæc natura in Petro & Paulo est divisa, & multiplex, & tamen per intellectum abstrahentem fit indivisa & una: pari ergo ratione non repugnabit eidem naturæ esse simplicem & compositam.

Oppositum tamen aliqui sentiunt, nempe gradum substantiæ, non convenire univocè spiritualibus & corporeis: nam in corporeis inquiunt, sumitur ratio substantiæ à materia, in spiritualibus à gradu intellectivo: substantiæ enim spirituales, quia intellectuales sunt, per se subsistunt, & independenter à subjecto: Corporeæ verò à materia & forma, suam subsistentiam accipiunt. Cùm igitur materiæ nihil sit commune univocum cum esse intellectivo; consequens est, neque rationem substantiæ esse communem univocè: omnes enim gradus in materia sunt materiales, in rebus spiritualibus, spirituales. Dicunt igitur omnes quidem substantias materiales convenire inter se univocè in ratione substantiæ, quia conveniunt in materia, à qua præcipuè sumitur ratio per se subsistendi. Substantias etiam spirituales convenire inter se univocè, in ratione substantiæ, quia conveniunt univocè in gradu intellectivo, à quo sumitur ratio per se subsistendi: tamen substantias materiales cum spiritualibus negant convenire univocè, eo quòd non sit possibile dari aliquam naturam ex se, nec materialem, nec immaterialem, nec spiritualem, nec corpoream, cùm hæc resolvantur in contradictoria. Nam quod dicitur, naturam illam esse materialem identicè non formaliter, id aiunt non sufficere: nam in re ponitur gradus formaliter: ergo ejus ratio formalis debet esse intrinsecè, & ex seipsa, vel materialis, vel immaterialis, non solum ex identitate cum altero.

Rejicitur opposita sententia. Verum ista non convincunt: nam non repugnat Ens materiale & spirituale habere aliquid commune; conveniunt enim in ratione per se subsistendi: Neque repugnat dari rationem aliquam, quæ ex sua formali ratione, nec sit materialis, nec immaterialis, sed æquè in utroque salvetur; licèt repugnet à parte rei dari, quin sit, vel materialis identicè, vel spiritualis: Nam simili ratione repugnat dari animal à

parte rei, quod neque sit rationale, nec irrationale: & tamen animal ut animal ex sua ratione formali nec est rationale nec irrationale; sed indifferens ad utrumque. Neque necesse est omnes gradus in materia esse materiales formaliter, hoc est, ex ratione sua formali: sed satis est, quod sint materiales identicè, hoc est, per identitatem cum differentia propria materiæ.

QUÆSTIO IV.

An Deus sit in Prædicamento?

DUpliciter possumus de Prædicamentis loqui, vel ut sunt à primis Inventoribus instituta, vel absolutè spectatâ naturâ rerum. Item dupliciter potest poni aliquid in prædicamento, vel directè & per se, tanquam species vel individuum illius generis; vel reductive, & per accidens, sicut punctum ponitur in quantitate, tanquam principium quantitatis, non tanquam quantitas. His igitur suppositis,

Dico primò, si loquamur de prædicamentis secundùm eam rationem, qua nobis descripta sunt & tradita à primis inventoribus, Deus non ponitur in Prædicamento. Nam si poneretur, in substantia poneretur. At substantiam definit Aristot. à substando, præcipuamque ejus proprietatem assignat, ut eadem numero manens sit contrariorum susceptiva. Deus autem non est talis substantia, quæ subsistet accidentibus, & contraria recipiat. Deus igitur non erit in Prædicamento substantiæ descriptæ ab Arist. Nec mirum: nam primi illi Philosophi solùm vel præcipuè rerum sensibilium scientiam quæ sierunt, & ad res sensibiles cognoscendas & inter se distinguendas summa decem genera adinvenerunt: rerum verò spiritualium vix ullam, vel saltem exiguam notitiam habuerunt. Unde Prædicamenta secundùm eam rationem, quam habent in rebus sensibilibus, descripserunt. *Deus non est substantia Prædicamentalis.*

Dico secundò. Ex natura rei loquendo de Prædicamentis, Deum nullo modo esse in Prædicamento substantiæ. Ita communiter Theologi cum S. Thoma in prima parte quæst 3. art. 5. Ratio à priori sumitur ex natura generis: Ratio enim generica est ex se indifferens & indeterminata ad rationes specificas, alioqui si esset ex se determinata ad unam, non posset contrahi per alteram. At talis indeterminatio & indifferentia repugnat Deo: ergo ratio generis repugnat Deo, & ex consequenti Deus non potest esse sub genere substantiæ. Minor probatur: quia cùm Deus sit Ens per essentiam, seu ex se Ens, non ab alio Ens: omnis ratio in Deo ex se erit determinata ad omnes alias perfectiones Divinas: ac proinde non erit indeterminata & indifferens. De ratione enim Entis per essentiam est, ut sit ex seipso Ens, & ex seipso vendicet sibi omnem perfectionem Entis: nam sit non ex seipso, ergo ab alio, & sic erit Ens ab alio, non Ens per essentiam. Si etiam ratio aliqua in Deo non sit ex se determinata ad omnes alias perfectiones, deberet ab alio determinari ad illas: quod enim ex se non est determinatum ad aliquid, eget alio determinante: determinari autem ab alio, directè repugnat Enti per essentiam. *Deū nullo modo esse in Prædicamento substantia.* *Ratio à priori siquidem ratio generis repugnat Deo.* *Repugnat Deo omnis ratio ex se indeterminata.* *Deus ens per essentiam.*

In quo apparet diversitas, inter perfectiones creatas & increatas: nam perfectiones creatæ, etiamsi in re identificentur inter se, tamen hanc identificationem non habent ex se, seu ex ratione sua formali. Animal enim, ut animal, non est necesse esse rationale, *Discrimen inter perfectiones creatas & divinas.*

rationale; sed quantum est ex se, æque potest esse rationale, sicut irrationale. Unde si debet esse rationale, ab alio debet effici rationale, & ideo non est ens per essentiam, sed ens ab alio. Non ita est in Deo, quia omnis ratio & perfectio increata ex se, non ab alio est, id quod est; ac proinde essentialiter est determinata ad alias omnes rationes & perfectiones, idque habet ex propria ratione Entis per essentiam. In hoc enim differt Ens per essentiam ab ente per participationem, quod illud sit ex se Ens, & ex sua ratione formali Entis, determinatum est, ad id totum quod est; hoc verò ex se non habet talem determinationem, sed ab alio determinatur.

Ex hoc autem sequitur, non posse in Deo præscindi rationem aliquam ex se indeterminatam, & indifferentem ad alias rationes, cùm talis indeterminatio repugnet rationi Entis per essentiam; ac proinde repugnat in Deo concipi rationem aliquam verè genericam; siquidem ratio generica non potest esse sine indeterminatione.

In Deo non est fundamentum conceptus indeterminati.

Nam si dicas, hanc indifferentiam oriri ex abstractione intellectus, quæ Deo nihil aufert, sicut neque confert. Respondeo. Oriri quidem ex abstractione, sed cùm fundamento in re, quia nimirum in re, natura est talis conditionis, quæ ex ratione formali, non est determinata ad unum, & ideò potest indeterminatè concipi. In Deo verò non est tale fundamentum concipiendi; cùm omnis ratio in Deo sit ex se & essentialiter determinata ad omnes alias perfectiones Divinas: Unde non potest cùm fundamento in Deo concipi, ut indeterminata & indifferens. Quod etiam confirmatur à simili: quia ex sententia omnium Theologorum, existentia & singularitas est de essentia naturæ Divinæ, non verò est de essentia naturæ creatæ, licèt illi identificetur. Cujus non alia est ratio, nisi quòd natura Divina est Ens per essentiam, ac proinde ex sua ratione essentiali determinata ad omnes perfectiones Divinas, ita ut quælibet ratio in Deo sit essentialiter omnis, & omnes sint essentialiter quælibet, & una de essentia omnium, & omnes de essentia unius; quare & existentia & singularitas, erit de essentia singularium perfectionum Divinarum. In creatis verò talis determinatio unius ad aliam non invenitur, fit enim ea determinatio effectivè ab alio, cùm rationes ex se non sint de sua essentia.

Singularitas de essentia solius Dei.

Ex hac ratione formali aliæ possunt & explicari. Nam de ratione generis est, ut sit quid ex se potentiale & perfectibile: At esse quid potentiale & perfectibile Deo repugnat: ergo repugnat & ratio generis. Major probatur; quia quod est ex se indeterminatum, & indifferens, est ex se potentiale: quia potest actuari per id, ad quod est indeterminatum; est etiam ex se perfectibile, quia cùm sit indeterminatum, perficitur per differentiam determinantem. Dices hanc potentialitatem & perfectibilitatem esse solùm in conceptu, non in re; nam in re perfectio divina est actualis & perfecta, ut verò præscinditur una ab alia, fit potentialis & perfectibilis. Respondeo, esse quidem formaliter in conceptu, sed fundamentaliter in re, ut paulò ante dictum est; & quia repugnet Deo habere in se fundamentum talis conceptus, ideò absolutè talis conceptus repugnat Deo.

Repugnat Deo omnis ratio potentialis & perfectibilis.

Ex hac etiam ratione explicari possunt aliæ, quæ ab Autoribus afferuntur ad probandum Deum non esse in prædicamento.

Defenduntur rationes aliorum Authorũ. Prima ratio.

Prima est. Quia sequeretur, Deum componi ex genere & differentia, quod repugnat simplicitati divinæ. Hanc rationem conatur solvere Gregorius in primo distinct. 8. qu. 3. dicens compositionem realem ex pluribus, ex natura res distinctis,

repugnare

repugnare simplicitati Divinæ, non verò compositionem per intellectum. Deum enim simplicem potest intellectus compositè concipere, concipiendo illum inadæquatis ac proinde pluribus conceptibus: licèt enim adæquatus Dei conceptus, sit unus, inadæquati tamen sunt plures. Talis autem compositio est ex genere & differentia. Verùm hæc solutio non valet. Nam licèt compositio per intellectum non tollat simplicitatem divinam, tamen compositio ex genere & differentia est talis compositio, quæ habet fundamentum in re, & supponit naturam ex sua ratione formali conceptibilem, tanquam indeterminatam & potentialem ad aliam. Cùm igitur Deo repugnet fundare tales conceptus, repugnabit etiam fundare talem compositionem, quæ conficitur ex talibus conceptibus. *Compositio ex genere & differentia Deo repugnat.*

Secunda est. Omne genus est pars speciei: At Deus non habet partes: ergo neque potest habere genus. Respondet Gregorius, repugnare quidem Deo, habere partes reales, & ex natura rei distinguibiles: non verò, si sint distinctæ per solùm conceptum: conceptus enim nostri non mutant Dei simplicitatem. Verùm hæc responsio non valet. Nam repugnat Deo fundare rationem partium: de ratione enim partium est, ut una ex ratione sua formali non includat alteram: At perfectiones Divinæ ex ratione formali sunt tales, ut una essentialiter includat alteram, & una sit de conceptu formali alterius; quod oritur ex ratione Entis per essentiam: ergo fundare rationem partium in intellectu repugnat Deo. *Secunda.* *Repugnat Deo fundare rationem partium.*

Tertia est. Sequeretur existentiam non esse de essentia Divinæ naturæ: nam genus & species abstrahunt ab essentia. Respondent, non repugnare per rationem abstrahi essentiam ab existentia, sed hæc responsio non valet. Nam in rebus creatis in quibus essentia est non ex se, & ratione sua formali existens, potest essentia abstrahi ab existentia; non tamen in Deo, quia Deus est Ens per essentiam, & ex sua essentia existens: quare existentia est de ratione essentiæ ipsius, neque fundare potest hanc abstractionem: nihil enim potest abstrahi à suis essentialibus. At de essentia cujuscunque perfectionis Divinæ est existentia: ergo perfectio Divina non habet in se fundamentum, ut possit concipi sine existentia, nisi per analogiam ad creaturas, & cum fundamento in creaturis, non in Deo, ut docent Theologi. *Tertia.* *Essentia Divina ab existentia non potest abstrahi cum fundamento in Deo.*

Quarta est. Ratio generica est indeterminata ad rationes specificas; at ratio substantiæ in Deo, non est indeterminata ad finitam & infinitam, cùm sit essentialiter infinita, & repugnat aliquid in Deo, non esse infinitum: Ergo non datur in Deo ratio generica. Respondent. Repugnare quidem dari aliquam rationem in Deo à parte rei, quæ non sit infinita per identitatem, cum omnibus perfectionibus divinis, non repugnare autem abstrahi talem rationem per intellectum, quæ nec sit finita nec infinita: quia solùm hoc est considerare eam rationem, nec ut finitam nec infinitam. Sed contra: Omnis ratio in Deo est ex se, & essentialiter infinita; ergo non potest abstrahi ab infinitate, cum fundamento in re: quia nihil potest abstrahi à suis essentialibus: Unde talis abstractio esset ficta & sine fundamento in re: neque conveniret perfectioni Divinæ. *Quarta.* *Perfectio divina non potest (cũ fundamento in Deo) abstrahi ab infinitate.*

Quinta. Quod est sub aliquo genere, clauditur intra illud genus, ita ut non sit extra illud: Deus autem nullo genere claudi potest, cùm extendat se ad omnia genera. Verùm hæc ratio non videtur concludere. Tum quia Deus reverà ita continetur intra rationem substantiæ, ut extra rationem substantiæ nullo modo se extendat: nullo enim modo subjicitur accidentibus: cum accidentia in Deo substantialiter *Quinta.*

liter contineantur & eminenter. Tum quia contineri sub tali genere, quod infinitas & omnes perfectiones Entis complectitur, nullam dicit imperfectionem, quod enim sub tali genere continetur, nihil ei deest ad perfectionem. Dicendum tamen est, hanc rationem esse bonam: Nam si Deus continetur sub aliquo vero genere, illud genus ex ratione sua formali non esset infinitum, sed indifferens ad finitum & infinitum; id enim postulat natura generis. Unde cùm contraheretur ad infinitum, contraheretur ad unam tantùm partem perfectionis illi generi debitam, & non haberet omnem perfectionem sibi convenientem; quia non haberet perfectiones finitas, per quas est perfectibile ex ratione propria generis. Et licèt in infinitate continerentur omnes perfectiones finitæ, tamen illud genus esset capax perfectionum finitarum, non solùm ut eminenter continentur in alia perfectione; sed etiam ut sunt in seipsis formaliter. Unde verè ratio illa generica, si esset in Deo, non esset omnimodè perfecta, omni ea perfectione qua perfici potest: quod quia absurdum est, idcirco etiam absurdum est admittere in Deo rationem aliquam verè genericam. Nam si hæc ratio esset substantiæ in communi, talis ratio est perfectibilis tam substantialiter quàm accidentaliter: in Deo autem non haberet omnem perfectionem, nec substantialem finitam, nec accidentalem, quæ ex substantiali finita consequitur, & sic Deus non esset in omni genere perfectus.

Sexta. Sexta: Infinitum non potest esse sub genere, quia quà infinitum est, comprehendit omnia, ac proinde & ipsum genus; cùm ergò de ratione veri generis sit non contineri in differentia, non poterit infinito assignari verum genus. Quod si dicas, Infinitum in quantitate & qualitate, contineri sub vero genere quantitatis vel qualitatis: ergo & infinitum in genere Entis possit contineri sub vero genere substantiæ. Respondeo esse magnum discrimen. Nam infinitum in certo aliquo genere, non comprehendit omnia. Unde non est necesse genus contineri in ejus differentia. At infinitum simpliciter in genere Entis, continet omnem rationem Entis, ac proinde & rationem illam genericam. Unde si differentiam haberet infinitam, in ea contineretur genus, quod est contra rationem veri generis. Deinde Deus non est quomodocunque infinitus, sed ex se, & per essentiam infinitus. Unde omnis ratio in Deo esset ex sua essentia infinita, & determinata essentialiter ad infinitatem, ac proinde non posset præscindi cum fundamento ab infinitate; quod requiritur ad rationem genericam. Dices infinitatem potius facere, ut Deus infinitè perfectiùs participet rationem substantiæ: ergò propter infinitatem non excluditur à genere substantiæ, sed potius includitur; quia quod perfectius participat rationem alicujus generis, magis pertinet ad illud genus, quàm illud quod minus perfectè.

Deus est per essentiam infinitus.

Respondeo. Propter infinitatem non excludi Deum à ratione substantiæ, quia perfectissimè & infinitè illam habet, sed excludi à generica, & ex ratione sua formali præcisa à rationibus particularibus substantiæ: talis enim præcisio destruit rationem Entis per essentiam, uti dictum est.

Septima. Septima ratio afferri solet. Prædicamenta dicunt rationes contradistinctas, ac proinde limitatas, ita ut una non includat alteram; verbi gratiâ, substantia non includat quantitatem, & qualitatem. At Deus omnium prædicamentorum perfectiones in se continet: ergo non potest poni in ullo Prædicamento peculiari. Verùm hæc ratio non videtur concludere. Nam prædicamenta dicunt rationes

nes contradistinctas, si secundum suas rationes formales sumantur: non verò ut eminenter in aliqua re superiori continentur: Verbi gratiâ, quantitas, si sumatur formaliter, ut accidens quoddam habens partes extra partes, dicit perfectionem contradistinctam substantiæ. At si sumatur, ut eminenter continetur in substantia, non distinguitur à substantia: verùm sic non constituit genus prædicamenti quantitatis, sed solùm ut sumitur formaliter. Deus igitur etsi contineat omnem perfectionem aliorum prædicamentorum eminenter, quia tamen non continet formaliter, sub rationibus accidentalibus ipsorum, ideo relinquit locum aliis prædicamentis, & suam perfectionem substantialem habet contradistinctam, rationibus accidentalibus aliorum prædicamentorum: ita ut hæc continentia non impediat, quo minus posset Deus esse in peculiari prædicamento ab aliis distincto, si hoc aliundè non repugnaret. Ut igitur hæc ratio concludat, reducenda est ad quintam rationem.

Prædicamenta dicunt rationes contradistinctas.

At objicitur primò. Substantia prædicatur de Deo in quid, Ergo Deus est verè sub genere substantiæ. Respondeo rationem illam substantiæ non esse verè genericam, ac proinde non prædicamentalem, cùm de essentia rationis genericæ sit indeterminatio, quæ repugnat substantiæ Divinæ, quæ est ex se, & essentialiter determinata ad perfectionem Divinam: nec ullo modo est indeterminata ad ipsam & non ipsam. Quod etiam ex eo patet; quia si animal, verbi gratiâ, esset ex se, & ex ratione sua formali, determinatum ad rationale, non posset esse genus ad rationale & irrationale, quia non posset esse, nisi rationale: Similiter secundum Divum Thomam natura specifica Angelica, quia est ex se determinata ad hoc numero individuum, non potest esse in pluribus individuis, ac proinde non est verè species & universale, hoc est, cum fundamento in re.

Objicitur secundò: ratio substantiæ in creaturis est ex se indeterminata ad finitam & infinitam; at substantia infinita simpliciter, est divina: ergo datur ratio substantiæ verè generica, quæ prædicatur de substantia Divina. Respondeo. Deum non esse substantiam quocunque modo infinitam, sed ex se & per essentiam infinitam. Ratio verò substantiæ quæ est in creaturis indeterminata ad esse finitum & infinitum, non est indeterminata ad esse per essentiam infinitam. Non esset igitur talis substantia Divina, sed infrà Divinam: quia solum esset per identitatem cum infinitis perfectionibus infinita, sicut animal per identitatem cum rationali est rationale. Non esset autem ex se & ratione sua formali infinita: quia alioqui non esset indeterminata ad finitam & infinitam, sed esset essentialiter determinata ad infinitam tantùm. Accedit quod vel est possibile creaturam esse infinitam in genere substantiæ, vel impossibile: si impossibile, ergo indeterminatio ad illam est impossibilis, & non convenit substantiæ. Si verò sit possibilis, illa substantia non esset divina, sed creata: quia non esset talis per essentiam, sed ab alio. Ex quo patet, quòd illa ratio substantiæ indeterminata non pertinet ad Deum. Non nego tamen rationem substantiæ esse communem Deo & creaturis analogicè, sicut & ratio Entis eodem modo est communis: nego autem univocè.

Aliquid est ex se, aliquid ab alio infinitum.

Ex dictis infero. Deum non solùm non esse in aliquo prædicamento communi cum rebus creatis; sed neque in proprio & peculiari, ut quidam voluerunt, dicentes distincta quædam Prædicamenta esse constituenda pro Deo, in quibus sit substantia Divina, Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Ubi, Quando, Divinum, cùm hæc omnia sint diversæ & longè differentis rationis in Deo, quàm in creaturis. Nam

Non esse statuenda nova prædicamenta pro Deo.

rationes nostræ convincunt Deum non posse esse sub ullo vero genere, sive illud statuatur commune cum creaturis, sive non. Deinde implicatur in adjecto, cùm dicitur esse genus, & non esse commune cum creaturis: De ratione enim veri generis est, ut sit indeterminatum, & commune ad multa. Si autem soli Deo competat, non erit indeterminatum ad multa; ac proinde non erit verum genus.

Deus non reducitur ad prædicamenta.

DICO TERTIÒ: ne reductivè quidem Deum poni in prædicamento substantiæ, tanquam principium illius. Ita Divus Thomas suprà, cujus ratio est, id enim solùm ponitur reductivè in prædicamento, quod ita ad illud prædicamentum pertinet, ut extra illud non sit; hanc enim ob causam Transcendentia non ponuntur in certo prædicamento: quia vagantur per omnia: Punctum verò ponitur reductivè in quantitate, quia est principium lineæ, & ad genus tantùm quantitatis pertinet. At Deus est principium omnium Prædicamentorum: ergo non potest poni reductivè in ullo Prædicamento. Deinde quòd aliquid reducatur ad aliud, id ex eo provenit, quòd in illo genere est quid imperfectum: non enim perfecta ad imperfecta reducuntur: sed è contra imperfecta ad perfecta. Verbi gratiâ, partes ad totum, & modus ad rem cujus est modus. Deus autem non est quid imperfectum in ullo genere: ergo non potest ad ullum genus reduci: sed potius omnia prædicamenta reducenda sunt ad Deum, tanquam ad suum principale analogatum in genere Entis.

Logica ratio, quod Deus non sit in prædicamento.

Addi potest & alia ratio Logica ad probandum Deum non posse poni in Prædicamento substantiæ, qua nonnulli recentiores utuntur: quia nimirum natura divina non est universalis, nec per modum generis, nec per modum speciei: Prædicamenta autem sunt coordinationes generum & specierum. Nam quod Deus non sit species, patet quia species est natura communis multis individuis. At natura divina est determinata ad unum tantum individuum: ergo non potest esse species. Deinde species est natura abstracta ab individuis; at natura divina cùm sit essentialiter singularis, non potest abstrahi à sua ratione individuali: ergo non potest effici species. Dices universalitatem non esse de ratione naturæ specificæ, neque ut natura est, neque ut prædicabilis est, quia æquè prædicatur de uno individuo sicut de multis.

Respondeo, universalitatem non esse de ratione naturæ, ut natura est, neque de ratione naturæ, ut prædicabilis est; sed esse de ratione naturæ, ut species est: quia ex hoc formaliter dicitur species: quia prædicatur de multis numero differentibus in quid, ut patet ex definitione speciei. Dices. Species est prædicabilis & subjicibilis, & sub utraque ratione dicitur species: ergo natura divina saltem, ut subjicibilis est generi, & ut constat genere ac differentia, posset dici species. Respondeo. Ad rationem speciei subjicibilis non satis est subjici generi quocunque modo, sed requiritur ut subjiciatur tanquam species; hoc est, tanquam natura communis multis. Nam etsi individua subjiciuntur generi: quia tamen subjiciuntur, ut naturæ singulares, non ut naturæ communes, ideò non subjiciuntur ut species; neq; propter hanc subjectionem habent rationem speciei. Ex quo etiam sequitur naturam divinam non habere genus: genus enim non nisi respectu specierum dicitur genus: At natura divina non est species, ergo nullum habet verum genus. Sequitur etiam Deum non posse poni in prædicamento substantiæ, tanquam individuum: quia nec est individuum genericum, nec specificum, qualia solum individua in Prædicamento ponuntur.

Sed

Sed quæres; an saltem divina attributa sint in eodem genere prædicamenti, cum perfectionibus creatis? Verbi gratiâ, Sapientia divina, intellectus, voluntas: ista enim convenire videntur in ratione communi univoca cum sapientia, intellectu, voluntate creata. Respondeo. Non esse, propter easdem rationes: nam neque conveniunt univocè in ratione communi, cum rebus creatis, neque in modo prædicandi. Quod non sit communis ratio univoca, probatur. Quia substantiæ & accidenti nihil est commune univocum; quidquid enim est in substantia, substantia est, & in accidente quidquid est, accidentale est; neque datur aliquis gradus naturæ, qui nec sit substantia, nec accidens. Cùm igitur attributa divina sint substantiæ, secundùm omnes suos gradus, creata verò attributa sint accidentia, secundùm omnes suos gradus, non datur ratio communis, univoca istis attributis. Quod si dicas: Ratio formalis sapientiæ, potest abstrahi à substantia & accidente, cùm possit esse substantia & accidens. Respondeo. Ex tali abstractione non inferri univocationem. Nam etiam simili modo Ens abstrahit à substantia & accidente, neque tamen propterea est quid commune univocum; solùm enim infertur ex abstractione perfecta, ita ut nullo modo unum includatur in alio: qualis abstractio non invenitur in ente respectu substantiæ & accidentis; neque in sapientia respectu sapientiæ substantialis & accidentalis. *Substantiæ & accidenti nihil est commune univocum.*

Quòd verò non conveniant in modo prædicandi, patet: quia una est prædicatio substantialis, alia accidentalis. Nam cùm dico, Deum esse sapientem, prædicatio secundùm rem est substantialis; quia in re sapientia Dei est substantia ejus. Et licèt forma sit denominativa: tamen ea forma Deo propriè non convenit, nec enim propriè Deus dici potest denominativè sapiens, nisi cum hac adjectione intelligatur, nempe abstractis omnibus imperfectionibus, ac ex consequenti abstracta imperfectione accidentali. *Divina attributa prædicantur substantialiter.*

Quare cùm Deus dicitur sapiens, sensus est, est sua sapientia, ita ut solùm voce sit ea prædicatio accidentalis, re autem substantialis; in rebus verò creatis, prædicatio sapientiæ est accidentalis, quia sapientia creata est accidens, & modo accidentali convenit. Ex quo patet, sapientiam creatam & increatam in modo prædicandi non convenire.

Similiter si quis objiciat, Relationes divinas poni in prædicamento Relationis; siquidem in ratione generica relationis conveniunt cum relationibus creatis. Respondeo non poni propter easdem rationes: quia ut dictum est substantiæ & accidenti nihil potest esse commune univocum: at divinæ relationes sunt substantiæ non solùm identicè, sed & formaliter, creatæ verò sunt accidentia: Ergo non conveniunt univocè in ratione communi. Non etiam conveniunt in modo prædicandi; quia creata prædicantur accidentaliter, divina substantialiter. At quæ non conveniunt in eodem modo afficiendi & denominandi primam substantiam, non ponuntur in eodem prædicamento: ergo nec relationes Divinæ. Ad hæc, relatio divina est ens per essentiam, Enti autem per essentiam repugnat indeterminatio generica, ergo & relationi divinæ repugnat esse sub aliquo vero genere, quæ ratio universaliter probat de aliis quoque divinis attributis & perfectionibus. *An Relationes divinæ ponantur in prædicamento Relationis? Ratio universalis pro omnibus Attributis divinis.*

QUÆSTIO V.

An substantiæ incorruptibiles, ut Cœli, & Angeli sint in prædicamento?

Difficultatem parit textus Aristotelis 10. Metaphysicæ ultimo, ubi ait corruptibile & incorruptibile differre genere: ex quo sequitur, substantias corruptibiles & incorruptibiles, non esse in eodem genere prædicamenti. Nam si sint in eodem prædicamento, non differunt genere. Angeli etiam secundum Aristotelem sunt actus puri, & expertes potentiæ 3. Metaph 16. 9. Metaph. 17. 12. Metaph. 30. Non igitur sunt compositi ex genere & differentia: genus enim est potentia, differentia actus.

Dico primò. Secundum Aristotelem incorruptibiles substantiæ non sunt in prædicamento. Ita Averroes 10. Metaph. ultimo. Gandavensis, Niphus, & plerique Recentiores. Ratio est. Quia secundum Aristotelem, corruptibile, & incorruptibile differunt genere. Quid sit autem differre genere apud Aristotelem, patet ibidem, ex textu 12. decimi Metaph. ubi definit quid sit differre genere. Genere inquit differunt, quorum non est communis materia, neq; mutua generatio, utpote quorum alia prædicationis figura est: specie autem differunt, quorum idem genus: dicitur autem genus, quo ambo quæ differunt secundum substantiam idem dicuntur: hæc Aristoteles. Ex quibus tale conficitur argumentum: Secundum Aristotelem, illæ substantiæ differunt genere, quæ differunt materia; illa verò quæ materia differunt, differunt & genere prædicamenti: Ergo quæ differunt genere, differunt genere prædicamenti: Minor asseritur ab Aristotele tum textu 10. tum textu 24. decimi Metaph. ubi ait Aristoteles, in eadem coordinatione prædicamenti esse omnia contraria, quæcunque non genere differunt; indicans omnia quæ genere differunt, non esse in eadem coordinatione prædicamenti. Genus enim supremum secundum Aristotelem sumitur à materia, differentia specifica à forma. Itaque secundum Aristotelem conveniunt, vel differunt genere, quæ conveniunt, vel differunt materia. Cum igitur substantiæ corruptibiles & incorruptibiles differant materia, nam vel sunt materiæ prorsus expertes, ut Angeli; vel non habent communem materiam cum corruptibilibus ut cæli; hinc fit ut differant genere Prædicamenti. Idem patet ex ratione Aristotelis textu 26. qua probat corruptibile & incorruptibile differre genere: quia corruptibile & incorruptibile differunt substantia: at si essent idem genere, essent idem substantia: ergo non sunt idem genere. Majorem probat: quia corruptibilitas & incorruptibilitas, non est accidens aliquod essentiæ rei, vel ab essentia rei profluens; non enim per accidens res dicitur corruptibilis, sed necessariò & essentialiter, hoc est suamet essentiâ: Quare necesse est corruptibile & incorruptibile diversam omnino habere essentiam, ac ex consequenti non convenire in una essentia generis.

Quid sit apud Aristotelem differre genere?

Ex quibus refelluntur duæ expositiones verborum Aristotelis. Prima est dicentium

tium, loqui Aristotelem de genere Physico, id est, de materia, non de genere prædicamenti; clarum enim est apud Aristotelem illa quæ differunt genere Physico, differre quoque genere prædicamenti, ut ex duplici textu citato manifestum est. Cujus rei hæc ratio reddi potest. Quia materia est summum quid in rebus materialibus in quo convenire possunt. Nam etiamsi in formis differant, tamen in materia conveniunt: at si nec in materia conveniunt, simpliciter in nullo conveniunt, ac ex consequenti summo genere differunt.

Secunda Est Toleti, differre genere, idem significare hoc loco quod differre specie; species enim subalterna dicitur quoque genus.

At contra. Primò ostensum est quid sit apud Aristotelem differre genere: Quia enim materia summum quid est in substantia, ea quæ materia differunt, summo genere differunt. Secundò in fine textus vigesimi sexti ait Aristoteles; quæ genere diversa sunt, plus distare, quàm quæ specie; non ergo pro eodem ista usurpat. Tertiò, in textu vigesimo quarto ait; contraria quæ non genere differunt, esse in eadem coordinatione prædicamenti; ergo vult contraria quæ genere differunt, non esse in eadem coordinatione prædicamenti, ac ex consequenti vult differre non solùm specie, sed etiam genere prædicamenti.

Dictum Aristotelis corruptibile & incorruptibile differre genere, exponitur.

Porrò propositionem hanc, corruptibile & incorruptibile differre genere, adducit Aristoteles contra Platonem, qui Ideam hominis ponebant incorruptibilem, & tamen esse essentialiter idem cum homine corruptibili. Contra quod opponit hoc principium universale: Corruptibile & incorruptibile differunt genere, unde patet ex subjecta materia, non de omni re corruptibili & incorruptibili, sed solùm de substantiis accipiendum esse Axioma. At neque de quibuscunque substantiis, sed tantùm de completis accipi debet: nam solæ substantiæ completæ sunt corruptibiles, propter materiam, ex qua sunt compositæ, hæ etiam solæ sunt per se in linea & coordinatione prædicamenti.

Quare si quis objiciat materiam esse incorruptibilem, formam corruptibilem, & tamen sunt in eodem genere prædicamenti. Respondendum est Aristotelem loqui de substantiis completis, quæ solæ ponuntur per se sub genere prædicamenti, non de incompletis, qualis est materia & forma.

Si etiam objicias, idem genus ratione diversarum differentiarum, posse esse corruptibile & incorruptibile: ut patet in anima rationali, in qua sensitivum redditur incorruptibile per identitatem cum rationali, cùm tamen in anima bruti sit corruptibile.

Respondendum itidem est, Aristotelem loqui de substantiis completis, quæ non possunt esse diverso respectu corruptibiles & incorruptibiles, sed necessariò sunt, vel corruptibiles propter materiam, vel incorruptibiles, propter immaterialitatem, seu propter carentiam materiæ, quæ est principium corruptionis; & sic differendo materia, different totis essentiis atque adeo genere prædicamenti.

Secundum Aristotelem quid dicendum de prædicamento substantiarum incorruptibilium?

Dices. Ubi ergo collocabuntur secundùm Aristotelem substantiæ incorruptibiles? Respondeo, vel non collocari in ullo prædicamento, quia prædicamenta sunt pro rebus corruptibilibus, & in gratiam rerum corruptibilium cognoscendarum inventa: vel collocari in alio prædicamento, quod sit pro solis substantiis corruptibilibus, de quo tamen inventores prædicamentorum non egerunt: Vel denique propter similitudinem collocari id eodem prædicamento, sed non in eadem coordina-

tione prædicamenti, ita ut duæ sint coordinationes prædicamenti substantiæ, quæ in nullo genere univoco conveniant, ad unum tamen genus prædicamenti referantur, propter communem genere modum afficiendi & denominandi primam substantiam. Quanquam nihil hac de re determinavit Aristoteles, neque quid sentiret exposuit.

Cœli & Angeli sunt in Prædicamento substantiæ.

Dico secundò. Secundum veritatem, substantiæ incorruptibiles sunt in prædicamento substantiæ. Ratio est: Quia substantia prædicamentalis est illa quæ substat accidentibus; hanc enim maximè propriam proprietatem substantiæ assignat Aristoteles, quòd sit susceptiva contrariorum: atqui substantiæ incorruptibiles substant accidentibus, & suscipiunt contrarium: Ergo sunt substantiæ Prædicamentales. Præterea tam cœli quam Angeli, verè sunt compositi ex genere & differentia, ex gradu communi & proprio: Ergo verè sunt sub genere prædicamenti. Nam compositio ex genere & differentia cùm sit Metaphysica, & per solam rationem cum fundamento in re, non repugnat Physicæ illorum simplicitati. Nam verè à parte rei essent substantiæ simplices, secundum Aristotelem, & solùm per intellectum eas concipientem sub duplici conceptu, essent compositæ.

At objici potest primò. Secundum doctrinam Aristotelis 8. Metaph. quam sequitur S. Thomas 2. contra gentes, cap. 95 & Ferrar. ibidem, genus sumitur à materia, differentia à forma. Cùm ergo Angeli cum substantiis materialibus non conveniant in materia, sequitur etiam in genere non convenire; ac ex consequenti non posse reponi sub eodem prædicamenti genere.

Genus sumitur à Materia.

Respondeo. Etsi quidam negant Aristotelem docere genus sumi à materia, sed solùm habere se ut materiam, respectu ejus, cujus est genus, quia sicut materia determinatur per formam, & constituitur in certa specie, ita genus determinatur per differentiam, aut certam speciem: Nihilominus clariora sunt verba Aristotelis, quàm ut hanc expositionem patiantur, cùm 10. Metaph. textu 12. definiens quæ sunt illa quæ differunt genere, ait esse illa, quorum materia non est communis; & ne dubitaremus loqui de materia transmutationis, addit, & inter quæ non est mutua transmutatio. Et sanè passim pro eodem habet, differre genere, & differre materia. Et ratio sumi potest ex eodem textu 12. Nam ibidem ait genus esse id, quo ambo quæ differunt secundum substantiam, idem dicuntur, seu id in quo conveniunt, species essentialiter distinctæ; atqui res habentes distinctas formas, in materia conveniunt; meritò itaque à materia ait desumi rationem generis. Non quidem quod non possit etiam à forma desumi aliquod genus medium; habet enim etiam forma gradus quosdam communes multis speciebus, à quibus desumi potest ratio generica, sed quod genus summum desumatur à materia; summum enim in quo res conveniunt est à materia: quare & summum genus in quo species conveniunt erit à materia. Verùm cum ait Aristoteles, genus desumi à materia, neque de omni genere id intelligit, neque de omnibus omnino substantiis, sed solùm de genere substantiarum materialium, in his enim genus desumitur à materia, ex quo tamen non sequitur, in substantiis immaterialibus, aut non dari genus, aut à materia sumendum esse, sed cum in iis non sit materia, debere desumi summum genus ab eo naturæ gradu, qui sit materiæ quàm simillimus, hoc est, maxime indeterminatus & communis.

Objicies secundò. Saltem, si vera est doctrina Aristotelis quod quæ differunt materia,

materia, genere quoque prædicamenti differunt, sequitur Angelos non convenire cum rebus materialibus in uno genere prædicamenti, eo quòd non conveniunt in materia, simpliciter enim carent materia.

Quidam negant doctrinam Aristotelis de genere Logico veram esse, nec eo sensu ab Aristotele intellectam: at dubitari non potest de mente Aristotelis, cum text. 12. de genere Logico loquatur, quod ibidem definit esse id, in quo ea quæ essentialiter differunt, conveniunt; & differre ait genere, quæ differunt prædicationis figura, hoc est, prædicamento. Nam quod quidam verba Aristotelis ita interpretantur, ut voluerit dicere ea, quæ materia differunt, similiter differre, ut ea, quæ prædicationis figura differunt, ea interpretatio minimè quadrat illi loco, quia t. 24. clarè se explicat Aristoteles, quòd ea quæ genere, seu materia differunt, non sint in eadem coordinatione prædicamenti: Ergo & in tex. 12. hoc idem dicere voluit, nempe ea quæ genere seu materia differunt, non habere eandem, sed diversam prædicationis figuram.

Dicendum igitur est, doctrinam Aristotelis esse, ea quæ materia differunt, genere quoque Logico differre, ita ut materiale & immateriale non conveniant univocè in aliquo genere, ut suprà ostendimus. Porrò cum ea quæ univocè non conveniunt in aliquo genere, debeant necessariò ad diversum genus prædicamenti spectare, sequitur secundum Aristotelem plura esse ponenda prædicamenta substantiæ, unum pro materialibus, aliud pro immaterialibus, cum utraque secundum Aristot. in genere univoco non conveniant. Ex altera verò parte Aristoteles plura prædicamenta nunquam admisit. Quare uti concedendum est, id sequi ex hac doctrina, ita quid Aristoteles ea de re senserit, non constare. Nam quod quidam dicunt satis esse, ut substantiæ immateriales reducantur ad genus substantiæ materialis, tanquam principia & causæ ipsarum, id nequaquam satis est; tum quia substantiæ immateriales, non solùm ut principia, sed etiam ut species debent reponi in prædicamento: tum quia non minus hæ ad illas, quàm illæ ad istas reduci deberent, cum utræque gaudeant suo genere substantiæ, & præterea spirituales substantiæ cum sint magis principales, utpotè à quibus dependent substantiæ materiales, potius istæ ad illas revocari deberent, non illæ ad has. Secundum veritatem tamen, intelligentiæ cum materialibus, conveniunt univocè in eodem genere Prædicamenti, ut dictum est.

Objicies tertiò. Aristotelem sæpè, cùm exempla substantiæ prædicamentalis adducit, enumerare inter alia, cœlum quoque & intelligentias, ut 6. Metaph. t. 5. 8. Met. t. 1. 12. Met. t. 5. 7. Met. t. 4. Ergo ex sententia Aristotelis, cœli & intelligentiæ sunt in prædicamento, & quidem ut species; quia inter alias species prædicamenti substantiæ, istas etiam numerat. Respondeo. Aristot. in exemplis dandis sæpe vulgatem opinionem sequi. Deinde secundum Aristotelem incorruptibiles substantias, ut cœlum, & intelligentias esse quidem substantias, sed non in eodem genere substantiæ, cum corruptibilibus substantiis.

QUÆST.

QUÆSTIO VI.

Quodnam sit supremum genus prædicamenti substantiæ?

HUjus quæstionis solutio colligenda est ex præcedentibus quæstionibus; neque enim genus prædicamenti potest esse substantia, in ea amplitudine qua continet finitam & infinitam: nam substantia infinita non pertinet ad prædicamentum. Neque etiam substantia finita, ut continet completam & incompletam, est genus prædicamenti. Nam substantiæ incompletæ, cum sint partes, non ponuntur per se in prædicamento; solùm igitur substantia finita completa, ut est genus ad substantias, tam corruptibiles quàm incorruptibiles, corporeas & spirituales, est genus prædicamenti; in linea enim prædicamenti non ponuntur, nisi genera & species completæ. Est autem difficultas, quomodo substantia completa sit genus; substantia enim non completur in essentia, nisi per differentiam specificam. At genus abstrahit à differentiis specificis: ergo & à complemento. Confirmatur, quia substantia non potest dici completa, nisi adsint omnia ipsam complentia in ratione substantiæ alioqui daretur effectus formalis sine forma; at hæc complentia non sunt in genere, sed in specie: ergo substantia in genere non potest dici completa.

Genus quomodo sit quid completum?

Respondeo. Substantiam dici completam, quia significatur per modum totius: neque enim dubium est totum esse quid completum: ergo & quod significatur per modum totius, significatur ut completum quid. Porrò totum substantiale est duplex, aliud actuale quod habet partes essentiales actu: quale totum est species quæ dicit genus & differentiam actu: aliud est potentiale, quod dicit totam essentiam, sed secundùm aliquid actu, secundùm aliquid potentia. Tale est genus: Nam ex modo significandi, genus significat totam essentiam speciei, sed unam rationem actu, aliam potentiâ. Verbi gratiâ, Animal significat totum id, quod est animal, quare & hominem, & brutum, sed in potentia, nam animal est homo & brutum in potentia; unde significat totum hominem, sed secundum rationem sensitivam actu, secundum rationalitatem verò in potentia. Ex quo patet ad rationem dubitandi, substantia enim non est completa, sine differentiâ specifica, verùm differentiam dicit species actu, genus verò dicit solùm in potentia, ut dictum est.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VII.

De divisione Substantiæ, in primam & secundam.

PRimam substantiam; seu essentiam Aristoteles vult esse individua; secundum genera & species. Ubi primò occurrit difficultas, cur Individua dicantur primæ substantiæ, potius quam genera & species? Nam si rationem substantiæ essentialem spectemus, ea primò competit speciebus, & ratione specierum individuis, cum tota essentia individuorum, in specie contineatur: Ergo species potius dicenda esset prima substantia, quàm individua. Si verò spectemus proprietates; hæ etiam cùm sequantur essentiam, prius convenient speciei, quàm individuis. *Cur individua dicantur primæ substantiæ?*

Dicendum tamen est, in hac divisione considerari ab Aristotele substantiam, quoad proprietatem substandi, ut per eam proprietatem tanquam magis notam, essentia substantiæ intelligatur. Quia igitur individua in substando sunt prima; nihil enim substare potest, nisi existat, ac proinde nisi sit individuum & singulare; species verò & genera, non nisi quatenus in individuis existunt, subsistunt: idcirco individua dicuntur primæ substantiæ in substando, species verò & genera, eo respectu sunt secundæ substantiæ.

Dices. Accidentia generica primò conveniunt generi, & specifica speciei, ut esse sensitivum, primò convenit animali, esse risibile primò convenit homini: Ergo genera & species sunt primæ substantiæ in substando, respectu suorum accidentium. Respondeo. Accidentia generica & specifica, etsi primò conveniant generi & speciei, quoad essentiam, tamen genus & species non substant actu istis accidentibus, nisi quatenus in individuis existunt; non enim habent rationem subjecti respectu suorum accidentium nisi existant, non existunt autem nisi in individuis. Quare individua sunt prima in substando actu: nam ipsa per se actu substant, genera verò & species substant actu ratione individuorum. Nam si loquamur non de actu substandi, sed de ratione essentiali substandi: sic substare primò convenit speciei, tanquam rationi essentiali substandi. Vnde cùm dicimus individua per se primò substare, individuis includimus secundas substantias; secundæ enim substantiæ sunt essentiæ individuorum, & individua, non nisi per suam essentiam substare possunt. Dicimus autem secundis substantiis secundariò convenire proprietatem actu substandi, quia non ut sunt abstractæ ab individuis actu substant, sed ut in individuis existunt, ita ut ob existentiam suam individualem actu substent: ob rationem verò specificam, substare duntaxat possunt. *An individua primò subsistant?*

Sed objicies. Ex eo sequi, rationem substandi convenire Analogicè primæ & secundæ substantiæ; quia secundæ convenit, ratione primæ: at hoc dici non potest; quia quando eadem forma convenit duobus, non convenit illis analogicè, sed univocè, cùm eadem essentialiter sit in utroque: atqui idem substare convenit primæ & secundæ substantiæ; siquidem eodem actu substandi quo substat prima substantia, substat & secunda, quatenus in prima existit: ergo substare non convenit utrique analogicè.

Respon-

Substare convenit univocè primæ & secundæ substantiæ.

Respondeo. Substare primò convenire primæ substantiæ, secundò secundæ, utrique tamen univocè, non analogicè. De ratione enim analogi est, ut conveniat analogatis, sub diversa ratione essentiali, sicut de ratione univoci est ut conveniat sub eadem ratione essentiali; atqui substare, eadem planè ratione convenit primæ & secundæ substantiæ: ergo convenit univocè, non analogicè; non enim alius actus substandi est, quo substat secunda substantia, alius quo prima: Neque verò obstat univocationi quod ratio substandi prius competat primæ quam secundæ substantiæ; quia in univoco potest esse inæqualitas, in modo aliquo essendi, licèt in essentia formæ debeat esse æqualitas; sic animal nobiliori & potiori ratione convenit homini, quam bruto, & tamen utrique eadem ratione essentiali competit.

Ex quibus patet ad rationem dubitandi. Etsi enim si in essentia substantiæ fiat comparatio, genera & species possint dici primæ substantiæ, individua secundæ; quia ex participatione specierum individua sunt substantiæ; tamen si consideretur actus substandi, individua dicenda sunt primæ substantiæ, genera & species secundæ, quia genera & species non nisi ut individuis existunt, substant; substare enim supponit existentiam, existentia autem naturam individuatam.

Quid sit divisio in primam & secundam substantiam.

Secundò dubitatur: qualis sit ista divisio substantiæ in primam & secundam. Cùm enim varia sint divisionum genera, nempe generis in species, Analogi in Analogata, subjecti in Accidentia, accidentis in accidentia, totius in partes, meritò quæritur ad quod genus divisionis hæc divisio pertinere debeat. Varii enim variè de hac re sentiunt & loquuntur.

Non est divisio generis in species.

Dico igitur primò, hanc divisionem, non esse generis in species. Propter duo. Primò, Quia genus substantiæ, est unum membrum hujus divisionis; secunda enim substantia continet omnia genera & species, ac ex consequenti ipsum genus generalissimum: Ergo genus substantiæ, non est id quod hic dividitur, sed id in quod fit divisio.

Secundò, Quia si hæc divisio esset generis in species, individua essent species substantiæ, & summum genus substantiæ esset species substantiæ: quod tamen dici non posse per se manifestum est. Cùm nec summum genus habeat suprà se aliud genus, cujus sit species, nec individua possint dici species.

Neque analogi in analogata.

Dico secundò. Hanc divisionem non esse Analogi in Analogata, uti communiter à recentioribus asseritur, Quia hic dividitur substantia sub ratione substandi considerata: at substare univocè non analogicè convenit utrique substantiæ: ut ostensum est. Ergo.

Neque totius in partes.

Dico Tertiò, hanc divisionem non esse totius in partes: quia totum non prædicatur in quid de partibus; pars enim non est totum: at hìc substantia quæ dividitur, prædicatur in quid de prima & secunda. Ergo.

Est divisio subjecti in accidentia.

Dico quartò. Dividi in hac divisione substantiam, quatenus substat, in priorem in substando, & posteriorem in substando, Quia igitur prius & posterius substare, sunt accidentia quædam rei substantis; prius enim & posterius dicunt ordinem accidentalem in substando, idcirco hæc divisio dici potest vel subjecti in accidentia, vel accidentis in accidentia; substare enim proprietas quædam est substantiæ, in qua prius & posterius spectantur, ut accidentales quædam differentiæ.

Non est divisio in universalem & singularem.

Ex quo etiam patet divisionem hanc substantiæ, non esse in universalem & particularem, ut quidam existimant; non enim hìc consideratur substantia, ut universalis

versalis vel particularis, sed ut est prima in substando, vel secunda in substando: Alioqui hoc modo liceret dividere, Quantitatem, Qualitatem, Relationem in primam & secundam, sicut licet dividere in universalem & particularem.

Adde quod Aristoteles reddens rationem, quare prima substantia sit magis substantia, quàm secunda, non meminit universalitatis, & particularitatis, sed solum substandi: Ergo illa ratio est impertinens ad hanc denominationem.

QUÆSTIO VIII.

De proprietatibus Substantiæ.

SEx proprietates Substantiæ assignat Aristoteles, circa quas aliqua adnotanda sunt. Prima proprietas est, non esse in subjecto. Omnis enim substantia, vel absolutè in alio non existit, vel si existit, non existit tanquam in subjecto. Quod enim est in subjecto, existit, ut quid extrinsecum subjecto, non constituens illud in esse substantiali; pars verò substantialis ita existit in alia, ut constituat illam in esse substantiæ completæ, quocirca non existit in illa, ut in subjecto; sic formæ substantiales, & modi sunt quidem in substantia, sed non tanquam in subjecto; non enim solùm de ratione subjecti est, ut sustentet aliud, sed ut sustentet tanquam quid extraneum, ita ut per illud, quod sustentat non constituatur in esse, sic accidentia non constituunt subjectum in esse substantiali, & sunt illi merè extrinseca, dant enim illi esse diversi generis. Forma verò substantialis licet non constituat materiam in esse materiæ, constituit tamen ipsam in esse substantiali completo. Sic etiam natura humana est in verbo, non tanquam in subjecto, quia constituit verbum in esse substantiali hominis. *Prima proprietas.*

Porrò addit Aristoteles, primas substantias nec esse in subjecto, nec dici de subjecto, secundas verò non esse in subjecto, dici tamen de subjecto. Circa quam doctrinam sunt aliquæ difficultates: Videtur enim, si substantia secunda dicatur de subjecto, esse quoque in subjecto; aut si non est in subjecto, neque dici posse de subjecto. Prius enim est esse, quam dici, & esse in aliquo, quam dici de aliquo; verumque est illud pronunciatum Logicum, prædicari sequitur ad esse, ideoque aliquid dicitur de alio, quia inest illi. *Quomodo substantia secunda dicantur de subjecto & non sunt in subjecto.*

Deinde ex omnium sententia, secundæ substantiæ sunt in primis. Genera enim & species non sunt extra individua, sed in individuis, & superiora sunt in inferioribus, genus in specie, species in individuo. Non solùm autem secundas substantias esse in primis, sed esse tanquam in subjecto probatur, quia substantiæ primæ, sunt subjecta secundarum, quippe secundæ dicuntur de primis, tanquam de subjecto, inferiora enim subjiciuntur superioribus: ergo secundæ quemadmodum dicuntur de primis tanquam de subjectis, ita sunt in primis tanquam in subjectis.

Tertiò non satis constat, quid sit nomine subjecti intelligendum, cum ait Aristoteles dici aliquid de subjecto. Nam si verum est, quod communiter dicunt Interpretes, nomine subjecti intelligendam esse naturam inferiorem, sequetur differentias non dici de subjecto. Verbi gratiâ, rationale de homine, quia homo

non

non est quid inferius rationali, quod tamen affirmat Aristoteles hoc loco: Ait enim bipes, & gressibile de subjecto quidem quodam homini dici; in subjecto verò non esse, & universe docet, de quocunque differentia dicitur, de eo quoque rationem differentiæ prædicari, ut gressibile de homine, idem patet in Anteprædic. cap. 2.

Quartò non rectè videtur definitum dici de subjecto, ut idem sit, quod secundum nomen & rationem, seu essentialiter dici de aliquo: non solùm enim quæ essentialiter, sed etiam quæ accidentaliter conveniunt alicui, verè dicuntur de illo: dici enim sequitur ad esse; at accidentia verè sunt in subjecto, ergò verè dicentur de subjecto. Nam quod Aristoteles ait accidentia dici tantum secundum nomen, non secundum rationem, id videtur falsum: nomina enim accidentium, cum non sint nomina inania, significant aliquam rationem realem & veram, eamque dicunt de subjecto. Non igitur solùm nomen accidentis prædicatur, sed & ratio. Id enim, quod nomina accidentium significant, prædicant de subjecto.

Quinto videtur prima substantia dici de subjecto. Prima enim substantia, est substantia individua. At una numero substantia individua dicitur de pluribus personis, ut patet in Deo: ergo prima substantia dicitur de subjecto. Nam dici de subjecto secundum Aristot. est dici secundum nomen & rationem, seu essentialiter. Deus autem de tribus personis dicitur secundum nomen & rationem, atque ideò essentialiter: ergo dicitur de illis tanquam de subjecto. Neque obstat quod personæ non sunt quid inferius Deo: nam & differentiæ dicuntur de specie, tanquam de subjecto; & tamen species non est inferior differentiis.

Dici supponit esse vel inesse.

Ad primam difficultatem Respondeo: non est necesse id, quod dicitur de subjecto, esse in subjecto; sed satis est, quod sit id, quod ipsum subjectum: Id autem quod est ipsum subjectum, non est propriè in subjecto; id enim propriè dicitur esse in subjecto, quod est quid distinctum à subjecto, & supponit illud in suo esse constitutum. Talia sunt sola accidentia. Hæc enim sunt extra essentiam subjecti, illíque adhærent. Cum verò instatur, Dici sequitur ad esse, id verùm est, sed aliud est esse, aliud inesse; essentialia ergo dicuntur de subjecto, quia sunt ipsum subjectum, non quia sunt in subjecto.

Prima substantia an sint subjectum secundarum?

Ad secundam: Genera & Species non sunt propriè loquendo in individuis, sed sunt id quod ipsa individua: dicuntur enim in quid de individuis, aliud verò est, esse in aliquo, aliud esse illud. Ex quo patet, quod licet individua, & primæ substantiæ sint subjectum secundarum; non tamen sunt subjectum inhæsionis, in quo existant secundæ substantiæ: Sunt enim idem, quod secundæ substantiæ; sed solùm sunt subjectum per rationem distinguentem illa inter se, & unientem. Hujus autem subjectionis fundamentum est in re, quia in re est fundamentum ad distinguendam naturam superiorem & inferiorem. Ex quo patet Genera & Species, non nisi per intellectum distinguentem illa ab individus, esse in individuis; in re enim sunt idem quod individua. Quamvis autem individua sint respectu Generum & Specierum subjecta: non sunt tamen subjecta inhæsionis, sed identitatis essentialis. Quocirca non sunt in individuis, tanquam in subjecto. Esse enim in subjecto propriè & simpliciter, est existere realiter in aliquo tanquam in subjecto inhæsionis.

Ad tertiam. Communiter interpretes nomine subjecti intelligunt naturam inferiorem, & verè subjectam sive hæc subjectio sit in ordine ad naturam superiorem, quomodo individua subjiciuntur speciei, & species generi, sive sit in ordine ad id quod

quod verè insit naturæ, quomodo species subjicitur differentiæ, & totum parti. Neque valet quorundam instantia, secundùm Aristotelem differentias solùm de individuis speciei dici tanquam de subjecto, non verò de specie. Nam expressè Aristoteles exemplum dat, non solùm individui, sed etiam speciei. Vult enim gressibile dici non solùm de quodam homine, sed etiam de homine. Deinde cùm secundùm Aristotelem dici de subjecto, sit dici secundùm nomen & rationem, ut hic etiam expressè docet Aristoteles, consequens est differentiam etiam de specie dici tanquam de subjecto.

Differentia dicitur de specie tanquam de subjecto.

Ad quartam Respondeo, secundum Aristot. id solùm dicitur absolutè de subjecto, quod de eo dicitur essentialiter, seu quod ita dicitur, ut significet quid sit subjectum in sua essentia: sicut enim subjectum, simpliciter est id, quod est per suam essentiam, secundùm quid autem est per accidentia: ita simpliciter id solùm dicitur de subjecto, quod ejus essentiam dicit; accidentia verò, quia non dicunt quid sit subjectum secundùm essentiam, non dicuntur simpliciter de subjecto. Quod autem ait Aristoteles accidentia secundùm nomen, & non secundùm rationem dici, id ita accipiendum est, non quod solùm nomen accidentium prædicetur sine re, sed quod non prædicetur secundùm rationem, hoc est ita, ut dicant ipsam essentiam & rationem subjecti. Quare albedo denominat solùm hominem album, sed non dicit, quæ sit ratio hominis, & ideò non dicitur de subjecto, quia non dicit quid sit ipsum subjectum: aliud est enim esse hominis, aliud esse albi. Quare cùm in objectione dicitur, accidens cùm verè insit in subjecto, verè quoq; dici de subjecto, concedendum est secundùm quid, non simpliciter; quia secundùm nomen, non secundùm rationem: id enim simpliciter dicitur de subjecto, quod secundùm rationem dicitur de illo, explicando quid sit subjectum. Accidentia verò non simpliciter dicuntur de subjecto, ut subjectum est sed ut est vel quantum, vel quale, vel alio modo, circa ea quæ ipsi adveniunt, se habet; & licèt suam rationem prædicant, non tamen ut ratio est.

Quid sit dici de subjecto.

Accidens non dicitur de subjecto.

Ad quintam: Cùm natura Individua prædicatur de persona, non prædicatur de aliqua subjecta natura, sed de seipsa, subsistente personaliter. Subsistentia enim non constituit naturam, nec dat illi esse naturæ, sed solùm dat illi subsistere: Quocirca ex prædicatione naturæ de persona inferri non potest, individuum prædicari de subjecto. Quod etiam ex eo patet, quia subjecta natura debet esse distincta natura ab eo, cui subjicitur; nihil enim potest subjici sibi ipsi. Unde & species quia subjicitur generi est à genere distincta per differentiam specificam, & individuum quia subjicitur speciei est ab illa distinctum per differentiam numericam. Cùm igitur natura subsistens personaliter, non sit distincta in ratione naturæ à natura individua, non potest dici subjecta naturæ individuali. Ac proinde nec persona est verè natura subjecta naturę individuali; nec individuum de ea prædicatur tanquam de subjecto.

Secunda proprietas est. Univocè prædicari de primis. Hæc proprietas soli secundæ substantiæ convenit; hæc enim sola univocè, hoc est, secundùm nomen & rationem de prima prædicatur.

Secunda Proprietas.

Quod si dicas: etiam accidentia prædicari de prima substantia secundùm nomen & rationem. Respondeo: prædicari quidem secundùm rationem suam, sed non secundum rationem subjecti, quia ratio accidentium, non est ratio subjecti; solùm igitur id quod ita prædicatur de subjecto, ut ejus ratio sit ratio subjecti,

jecti, prædicatur univocè simpliciter, accidentia verò prædicantur denominativè, non absolutè univocè.

Tertia proprietas est. Hoc aliquid significare, id est, significare unum numero existens: Hæc proprietas soli primæ substantiæ competit. Nam secunda videtur significare hoc aliquid quoad vocem, revera tamen significat id quod est commune multis. Magis autem significat quale quid, quam hoc aliquid: quia quale dicit determinationem Entis, genera autem & species determinant essentiam ad tale esse, & ideo sunt qualitates essentiales substantiæ. Quod si dicas. Si genera & species significant quale quid; ergò prædicantur in quale quid. Respondeo. Licèt rei quam significant, sit quale quid, seu qualitas essentialis, modus tamen significandi generis & speciei non est per modum qualitatis adjacentis subjecto, sed per modum per se existentis. Nam & ipsæ qualitates, si concipiantur per modum qualitatum inexistentium subjectis, prædicantur in quale de subjectis; si verò concipiantur per modum per se existentium, prædicantur in quid de suis inferioribus, non in quale, ut albedo est color. Tantum valet ad prædicandum modus significandi.

Dices: etiam accidentia significant hoc aliquid, quia significant quid determinatum. Respondeo. Accidentia si sumantur in abstracto, non significant hoc aliquid, quia in abstracto non existunt: si verò sumantur in concreto, formaliter significant quale quid; materialiter verò significant hoc aliquid, nempe subjectum quod est hoc aliquid.

Quarta proprietas est. Substantiæ nihil esse contrarium. Contraria enim versantur circa idem subjectum à quo se expellunt: at substantiæ non sunt in subjecto, non igitur sunt contrariæ. Quæ ratio concludit de substantiis completis; hæ enim nullo modo sunt in alio. At inquies, ignis & aqua se mutuò tollunt: ergo sunt contraria. Respondeo, esse contraria ratione qualitatum, non ratione substantiarum. Nam licèt ipsæ substantiæ se mutuò perimant, tamen ista peremptio substantiarum, non provenit ex contrarietate ipsarum, sed ex dependentia ab accidentibus, quæ si tollantur, tolli necesse est substantiam. Id ita esse, patet ex eo, quod quædam substantiæ pereunt solùm ob destructionem dispositionum necessariarum, nulla existente substantia contraria, ut cum deficiente calore naturali, moritur vivens: quædam verò substantiæ pereunt, actione substantiæ nullo modo adversæ & contrariæ, sed amicæ potius; ut cùm quædam actione solis vivificantis & conservantis omnia corrumpuntur. Quin etiam cùm una substantia succedit in locum alterius (quæ videtur in speciem contrarietas) ut cùm ex ligno fit ignis, illa successio non fit per exclusionem, vel oppositionem substantiarum, sed solùm per exclusionem accidentium, à quibus prior forma dependebat in conservari, & per inductionem novorum accidentium ex quibus nova forma consequitur. Cujus etiam rei hoc argumentum est, quòd quælibet forma cuilibet formæ potest succedere in eadem materia, dummodò habeat ibi suas necessarias dispositiones; & tamen non quælibet forma cuilibet est contraria; Unum enim uni est contrarium. Deinde ista successio accidit etiam in formis subordinatis, quæ nullo modo sunt contrariæ, ut in forma seminis & viventis, cùm ex semine fit vivens, vel ex elementis mixtum. Non igitur ista successio referenda est in oppositionem formarum substantialium, sed in dependentiam earum ab accidentibus & dispositionibus; destructis enim dispositionibus formæ præcedentis, necesse est illam perire, & inductis dispositionibus

novæ

novæ formæ, necesse est novam formam succedere. Quocirca ut formæ sint contrariæ, non satis est, ut sibi succedant in eodem subjecto, neque ut se ab eodem subjecto excludunt per accidens ob defectum dispositionum; sed requiritur ut se excludant per se propter formalem oppositionem substantialem; sicut calor per se excludit frigus propter suam entitativam oppositionem.

Sed objicies primò: Aristoteles 1. Physic. statuit principia rerum naturalium contraria. Respondeo. Ista principia contraria esse formam & privationem, quæ non sunt contraria positivè, (uti hîc de contrariis loquimur) sed privativè ut non ens enti dicitur contrarium. Quod si de contrariis positivis intelligatur: dicendum est, formas substantiales esse contrarias, ratione dispurationum, qualis contrarietas sufficit ad transmutationem, de qua ibi loquitur Aristoteles.

Objicies secundò: Ex 10. Metaph. Omne genus dividitur per contrarias differentias, contraria enim sunt, quæ sub eodem genere maximè distant: ergo & sub genere substantiæ differentiæ maximè distantes erunt contrariæ.

Respondeo. Ista contrarietas differentiarum si sit solùm negativa, invenitur etiam in genere substantiæ, ut cùm substantia dividitur in corruptibilem, & in incorruptibilem, corruptibilis in viventem & non viventem, animal in rationale & irrationale: si verò sit positiva, non in omni genere invenitur propriè, sed tantùm in genere qualitatis, ut inter calorem & frigus, albedinem & nigredinem. Illa verò quæ invenitur in omni genere non constituit Physicam, sed tantùm Metaphysicam contrarietatem. Nam Physica sumitur respectu ejusdem subjecti, Metaphysica verò respectu generis à quo oppositæ differentiæ eo sensu se excludunt, quia non possunt simul in eodem eidem convenire.

Objicies tertiò. Ex effectibus colligimus naturam causarum, & accidentibus naturam substantiarum: atqui multæ substantiæ habent effectus contrarios, & accidentia contraria: ergo & naturas contrarias.

Respondeo. Non posse ex effectibus contrariis colligi contrarietatem causarum: quia ab eadem causa contrarii effectus provenire possunt, verbi gratiâ ab eadem voluntate, actus volendi & nolendi; ab eodem intellectu, actus affirmandi & negandi; ab eadem prima causa omnes effectus contrarii: quamvis enim si causæ sint univocè possint ex contrariis effectibus inferri contrariæ causæ, ut cùm calor est causa caloris, frigus frigoris; tamen si causæ sint æquivocæ, hoc est, diversæ naturæ ab effectibus, non potest id colligi, quia tales causæ non commensurantur suis effectibus, sed illos excedunt. Unde fit ut quamvis effectus, in naturis limitatis sint inter se contrarii, tamen ut virtute continentur in sua causa non sunt contrarii, sed unum, quia perdunt suam limitationem, sub qua erant contrarii, ut fiant una perfectio illimitata. Hinc lumen non est contrarium frigori, & si producat effectum frigori contrarium, nempe calorem, quia est causa caloris æquivoca, potéstque simul cum frigore lumen in eodem subjecto manere. Simili modo ex contrarietate accidentium, non possumus colligere contrarietatem substantiarum; quia substantiæ sunt causæ æquivocæ accidentium. Quare quod quidam aiunt, substantias esse contrarias virtualiter. Si intelligant esse contrarias in effectibus, quos continent virtualiter, verùm dicunt; sed hoc nihil aliud est, quàm effectus habere contrarios. Si verò velint propter hanc continentiam virtualem contrariorum, esse etiam in se, & in entitate sua contrarias, falsum est: Nam virtualis illa continentia contrariorum

tum, nullam inducit contrarietatem in ipsis causis continentibus, ut patet in lumine & frigore, quæ producunt contrarios effectus, ipsa verò in se non sunt contraria.

Quinta proprietas substantiæ est, non suscipere magis & minus: Patet inductione: Quia unus homo non est magis homo quàm alter. Non est autem facilè afferre veram causam, propter quam aliqua recipiant magis & minus, aliqua non. Potest tamen sic res tota explicari. Id suscipit magis & minus, quod participat aliquam rationem vel formam, non secundùm totam ejus perfectionem; sed secundùm majorem, vel minorem, ut aqua cùm fit magis calida, recipit calorem secundùm majorem ejus perfectionem. Ea verò non recipiunt magis & minus, quæ habent aliquam formam in indivisibili consistentem, & quæ non potest participari divisibiliter secundùm majorem vel minorem perfectionem, sed tota simul. Talis perfectio est substantiæ; dicit enim substantia essentiam per se existentem: at essentia sub ratione essentiæ, non potest nisi indivisibiliter haberi, & tota simul; Commune enim est axioma Philosophorum, essentias rerum consistere in indivisibili, esseque sicut numeros, qui omni additione & substractione unitatis, mutantur essentialiter. Constituitur enim essentia in ratione essentiæ per genus & differentiam. Si igitur vel genus vel differentiam subtrahas, tolletur essentia; si verò addas novam differentiam ad essentiam, erit alia essentia. Cùm igitur essentia significetur per modum essentiæ, per se stantis, essentia autem consistit in indivisibili, hinc fit, ut substantia non recipiat magis & minus. Quod adeò verum est, ut ne accidentia quidem, quæ magis vel minus recipere possunt in subjecto, secundùm majorem vel minorem suam perfectionem, si tamen significentur per modum essentiæ per se stantis, non recipiant magis vel minus. Nam album, Verbi gratiâ, dicimus magis vel minus album, quia potest subjectum habere majorem vel minorem perfectionem albedinis: at albedinem non dicimus esse magis vel minus albedinem, quia significatur per modum essentiæ, per se stantis; omnis autem essentia consistit in indivisibili, ita ut nihil addi vel detrahi essentiale possit.

Dices, albedo potest esse major vel minor: Ergo non consistit indivisibili, & potest major albedo dici magis albedo, minor minus. Respondeo albedinem secundùm essentiam consistere in indivisibili; quia nihil essentiale ei addi, vel subtrahi potest; & ideò essentialiter non recipit magis & minus: & quia nomine abstracto significatur essentialiter ideò, ut tali nomine significatur non recipit magis & minus. Quoad partes intensivas quàm extensivas, est indivisibilis: neque tamen propter has partes dicetur magis albedo: quia ut significatur nomine albedinis significatur per modum essentiæ per se stantis, & esse magis albedinem esset secundùm essentiam albedinis esse majorem, cùm tamen non major sit essentia albedinis, in magna, quam in parva albedine, quia in utraque essentia definitur, genere & differentiâ.

Ex quo patet magis & minus dici solùm respectu alicujus subjecti participantis aliquam formam secundùm majorem vel minorem ejus perfectionem, ita ut & subjectum dicatur magis tale, quia majorem formæ perfectionem participat, & forma dicatur, magis inesse subjecto, quatenus majori sua perfectione inest, in se autem forma non dicitur magis forma, sed solùm respectu subjecti à quo magis vel minus participatur.

Duo

Duo autem sunt notanda, aliud esse majus vel minus; aliud magis vel minus. Majus enim & minus spectatur secundùm extensionem quandam formæ, & plures partes, quas habet in diversas partibus subjecti: Magis autem vel minus sumitur secundum majorem vel minorem perfectionem formæ, participatam in eodem subjecto, vel in eadem ejus parte. Quare forma in seipsa habens plures partes vel pauciores non dicitur magis vel minus forma, sed major vel minor forma; prout verò illas partes plures, vel pauciores habet in eadem parte subjecti, est ratio subjecto, ut dicitur magis vel minus tale: Prout verò illas plures partes habet in distinctis partibus subjecti, facit subjectum majus tale, non magis tale. Quare cùm homo crescit & augetur, non fit magis homo, sed major homo, quia hoc incrementum fit per additionem novarum partium subjecti: aqua verò cùm in eadem parte subjecti crescit in calore, dicitur magis calida.

Alterum est. Substantiam quidem quatenus substantia est, hoc est, quatenus est essentia quædam per se stans, non recipere magis & minus, ut dictum est. Verùm si consideretur in ordine ad aliquam proprietatem, quam magis vel minus participat, potest dici recipere magis vel minus. Sic Aristoteles primam substantiam ait esse magis substantiam, quàm secundam, & inter secundas, speciem magis esse substantiam, quàm genus: non quidem in essentia substantiæ, sed in substando: Est enim magis substans prima essentia quàm secunda; nam secunda ratione primæ substat, prima verò per se & ratione sui. Quod si dicas, species abstractas substare generi & proprietatibus specificis. Respondeo. Hunc actum substandi non esse realem, sed conceptum ab intellectu; realiter autem species non substat generi, nisi existens in individuis.

Sexta proprietas, eaque maximè propria substantiæ est, ut una numero manens sit contrariorum susceptiva. Ubi duo quæri possunt: Primò. An hæc proprietas soli primæ substantiæ competat, vel etiam secundæ? si enim solùm dixisset Aristoteles, Substantiam esse susceptivam contrariorum, facilè id accommodaremus etiam secundis substantiis, quæ ratione primarum dicuntur recipere contraria: quæ enim contraria prædicantur de primis substantiis, possunt etiam prædicari de secundis ratione primarum, ut quia Petrus potest esse calidus vel frigidus, homo quoque dicitur calidus vel frigidus. At quia addit Aristoteles, [Cum una numero sit] id verò facit difficultatem. Videtur enim Aristoteles requirere unitatem numericam in substantia, ad hoc ut sit susceptiva contrariorum: Unitas autem numerica, nullo modo convenit secundis substantiis, sed tantùm primis, secundæ enim substantiæ sunt genera & species: genera autem & species constituuntur per abstractionem à singularibus, & ab unitate numerica, & habent unitatem communem multis, quæ est opposita unitati numericæ: ergo impossibile est unitatem numericam transferri ullo modo ad secundas substantias; secundæ enim substantiæ, eo ipso, quod induunt unitatem numericam, desinunt esse genera & species. Cajetanus igitur, Albertus, Simplicius, aiunt hanc proprietatem accommodari secundis substantiis, ratione primarum; quia quatenus existunt in primis substantiis, recipiunt contraria, ut autem existunt in primis substantiis sunt unum numero, quare tunc non considerantur, ut abstracta à singularibus, sed solùm secundùm quod existunt in singularibus.

Secundò quæri potest: An omnibus primis substantiis id conveniat? Nam de cœlis, & Angelis id videtur dubium. Dicendum tamen est etiam cœlos suo mo-

do contraria recipere suæ naturæ convenientia. Nam si cœlum constet materia ejusdem rationis, cum materia sublunarium, potest quoque recipere eadem contraria, quæ materia sublunaris recipit: si verò cœli habeant materiam diversæ rationis à materia sublunari, possunt saltem contraria privativa recipere, ut lumen, & privationem luminis: possunt etiam habere motus contrarios, ab oriente & in orientem. Angeli verò non habent quidem accidentia contraria corruptiva suæ substantiæ, habent tamen actus contrarios volendi & nolendi, & motus locales contrarios, & contraria privativa, quæ non minus indicant veram rationem substantiæ, quàm contraria positiva.

Tertiò, quæri potest. An soli substantiæ id competat? Videtur enim etiam accidenti competere: tum quia quantitas recipit ea omnia contraria, quæ materia recipit; mediante enim quantitate omnia accidentia recipiuntur in materia: tum quia oratio est accidens, & tamen eadem numero manens, ex vera fit falsa, mutato objecto: tum quia potentiæ animæ sunt accidentia, & tamen contraria recipiunt, actus volendi & nolendi, affirmandi & negandi.

Dicendum tamen est. Soli substantiæ convenire hanc proprietatem. Quia recipere contraria, per modum subjecti, solius est substantiæ; accidentia enim non per modum subjecti recipiunt contraria; sed aliis modis: sic quantitas & potentiæ animæ recipiunt contraria, tanquam media quædam interposita, non autem ut subjectum. Quod verò ad orationem attinet, ea propriè non recipit veritatem & falsitatem; non enim per alicujus rei in se receptionem, sed per solam objecti extrinseci mutationem, dicitur vera vel falsa. Unde sine ulla sui mutatione intrinseca fit ex vera falsa, & ex falsa vera.

At dices. Aristotelem absolutè tribuere hanc proprietatem substantiæ, nulla facta mentione subjecti: neque cum solvit objectionem de oratione suscipiente verum vel falsum, recurrit ad rationem subjecti, sed solùm ait, orationem non verè recipere veritatem & falsitatem, quia absq; ulla sui mutatione. Respondeo, non fuisse opus adjicere vocem subjecti, cùm ea satis contineatur in voce suscipiendi, quid enim propriè suscipit formam, nisi subjectum? deinde cùm de substantia loquitur, intelligit de ea susceptione quæ substantiæ competit, modus autem suscipiendi proprius est substantiæ, suscipere per modum subjecti. Non solvit autem objectionem de oratione, negando quòd oratio sit subjectum, sed negando quòd verè aliquid recipiat; voluit enim ostendere, illa etiam alia via, & ex illo alio capite, dictam proprietatem orationi non convenire. Quanquam cum probat orationem non esse verè susceptivam, eo ipso probat non esse subjectum, cùm subjecti proprium sit esse susceptivum.

DISPUT.



DISPVTATIO IX.

De Quantitate.

De quantitate hoc loco tractabimus ea solùm quæ ad species quantitatis & summum genus prædicamenti cognoscendum pertinent, reliqua reservando ad Physicam.

QUÆSTIO PRIMA.

An sola quantitas molis sit verè & propriè quantitas?



QUantitas molis seu magnitudinis, ea dicitur, quæ in corporibus invenitur, longitudine, latitudine, profunditate constans. Hæc enim molem corpoream constituunt: videtur igitur non sola quantitas molis esse verè & propriè quantitas. *Quantitas molis quæ dicatur.*

Primò. Quia datur etiam quantitas perfectionis, virtutis, intensionis, valoris, ponderis, & aliarum similium rerum. Dicimus enim & perfectionem magnam, & virtutem magnam, & calorem intensum magnum; item valorem magnum, magnum pondus. Neque verò aliquid essentiale deest his quantitatibus, ad rationem veræ quantitatis. Nam & ratio essentialis quantitatis, quæ est ratio partium, & omnes quantitatis proprietates his quantitatibus verè competunt; alioqui si hæ quantitates non convenirent in una generica ratione quantitatis, cum quantitate molis, essent statuenda duo prædicamenta quantitatis; alterum pro quantitate molis, alterum pro aliis quantitatibus.

Secundò. Dantur quantitates successivæ, qualis est quantitas motus, & temporis, quas esse verè quantitates ex eo patet quod sint continuæ, & habent partes communi termino copulatas, sicut & in magnitudinibus videmus, eo solùm discrimine quod magnitudo est quantitas continua permanens, hæ verò sunt successivæ.

Tertiò. Quantitas etiam discreta, ut numerus, est vera quantitas. Si enim magnitudo est quantitas, cur non multitudo? & quidem ratio quantitatis in multitudine partium consistens est distincta à ratione quantitatis consistentis in ratione partium continuatarum. Neque enim dubium est, aliam quantitatem esse duarum linearum, aliam verò unius lineæ continuæ decem divisis æqualem: unde & diversæ fiunt interrogationes ac responsiones de quantitate continua, ac discreta. Ut cum dicimus, quanta est linea? & quot sint lineæ? ad primam respondetur per quantitatem continuam; ad secundam, per discretam.

Quantitas molis sola est verè & propriè quantitas.

Dicendum tamen est. Solam quantitatem molis esse verè & propriè quantitatem. Tum quia sola quantitas molis, est accidens peculiare, cujus tota essentia non est alia, quàm essentia quantitatis. Aliæ enim quantitates non distinguuntur realiter à re quanta, sed sunt idem cum essentiis earum rerum quarum dicuntur quantitates. Tum quia per ordinem ad quantitatem molis, omnes aliæ quantitates dicuntur quantitates; sive quod similitudinem habeant cum quantitate molis, sive quòd ordinem dicant ad ipsam in ratione quantitatis, & propter talem ordinem participent rationem quantitatis.

Propter similitudinem dicuntur quantitates, quantitas perfectionis, quantitas virtutis, intensionis, valoris, & similium. In his enim est similitudo quædam quantitatis, quæ in eo est posita, quod sicut quantitas molis dicit extensionem quandam partium extra partes, ita & dictæ quantitates suo modo quandam extensionem partium habent.

Partes sumuntur dupliciter, ut faciunt totum, & ut faciunt totum extensum.

Quod si dicas has quantitates habere veras partes: ergo & veram rationem quantitatis. Respondeo. Partes dupliciter sumi posse. Primò, Ut faciunt totum. Secundò. Ut faciunt totum extensum. Primo modo sunt partes in omni toto, etiam non quantitativo. Nam totum substantiale constans materia & forma habet partes, etiam abstractum ab omni quantitate: similiter totum essentiale ex genere & differentia constitutum, totum intensivum ex gradibus qualitatis constans. At partes secundo modo acceptæ, hoc est, partes facientes extensionem, propriè inveniuntur in sola quantitate molis, in aliis verò impropriè & metaphoricè. Nam sola quantitas molis habet partes extra partes, ita ut una non penetret alteram, sed sit extra alteram & extra locum alterius: in aliis vero partes extra partes propriè non inveniuntur, nisi secundum quandam proportionem, & similitudinem. Sunt enim simpliciter partes intra partes, ac proinde non est in illis vera extensio nisi secundum similitudinem & comparationem cum quantitate corporea.

Quantitas successiva quomodo sit quantitas.

Propter ordinem autem ad quantitatem molis dicitur quantitas, Quantitas successiva. Quantitas successiva, ut est Motus & Tempus, non habet rationem quantitatis nisi per ordinem & respectum ad quantitatem spatii molis, & coëxistentiam, ac coëxtensionem quandam cum spatio. Hanc enim ob causam Aristoteles motum & tempus dicit esse quanta per accidens. Motus enim est quantus per ordinem ad spatium: nam quatenus mobile habet se divisibiliter in spatio nunc in hac nunc in illa parte spatii, dicitur motus esse quantus; & major vel minor, quatenus in majori vel minori spatio conficitur.

Tempus etiam cum sit duratio, & ipsa quantitas motus, & idem cum motu sumit suam quantitatem, eodem modo quo motus hoc est à successione mobilis in alia & alia parte spatii: Ac proinde per ordinem & respectum ad spatium.

At inquies successiva sunt essentialiter continua: Ergo essentialiter quanta. Respondeo

ſpondeo. Sicut ſunt quanta per accidens, ex quantitate *ſpatii*, ita ſunt quanta per accidens ex continuatione ſpatii.

Dices, hac ratione motus non eſſet intrinſecè quantus, ſed per denominationem extrinſecam à quantitate ſpatii. Reſpondeo. Motus cum intrinſecè reſpiciat ſpatium, & per ordinem ad ſpatium, ſeu ex modo ſe habendi in ſpatio habeat ſuam eſſentiam, mirum non eſt per ordinem ad ſpatium habere ſuam quantitatem: ſive quòd quantitas ſpatii extrinſecè denominet motum: ſive quòd quantitas intrinſeca motus dicatur, reſpectu quantitatis ſpatii: & partes mobiles, ut ſe habent ſucceſſivè in alia & alia parte ſpatii, ſint motus: de quo ſuo loco. *Motus qua ratione ſit intrinſecè quantus?*

Quod attinet ad quantitatem diſcretam dico. Eatenus eſſe veram & propriam quantitatem, quatenus continet in ſe Quantitatem molis. Explico. In quantitate diſcreta duo conſiderari poſſunt. Primo ratio formalis multitudinis ſeu numeri, quæ eſt collectio certa unitatum. Secundò. Quod illa multitudo & numerus ſit in rebus quantis. Ratione primi, Quantitas diſcreta non habet veram rationem quantitatis; tum quia multitudo & numerus ſecundum rationem ſuam formalem invenitur in rebus ſpiritualibus, in quibus non eſt vera quantitas; tum quia vera quantitas conſiſtit in ratione partium extra partes. At partes numeri ex ſua propria ratione non ſunt extra partes. Æquè enim numeri ratio ſalvatur, ſi unitates quæ ſunt partes numeri ſint intra ſe, ſicut ſi ſint extra ſe, v. g. centenarius Angelorum æquè ſalvatur ſi Angeli ſint intra idem ſpatium, ſicut ſi extra. Unde numerus ex ratione ſua formali, & propria non requirit partes extra partes, nec unitates tales, quarum una ſit extra aliam; ac proinde ex ratione ſua formali non eſt vera & propria quantitas, neque prædicamentalis ſed tranſcendentalis, ut infrà dicetur. *Quantitas diſcreta an vera Quantitas?*

Ratione verò ſecundi, quantitas diſcreta eſt vera quantitas: quia habet partes extra partes: Verùm quia id totum provenit à quantitate molis qua ſunt affectæ partes numeri, ſeu quantitatis diſcretæ, idcircò quantitas diſcreta non, niſi ut continet in ſe quantitatem molis, habet veram rationem quantitatis. Et quia quantitas molis pertinet ad illam materialiter, idcirco materialiter tantùm eſt vera Quantitas. Id verò quod formaliter dicit quantitas diſcreta ſupra quantitatem molis eſt collectio unitatum, quæ ratio eſt ex ſe tranſcendentalis. Convenit enim æquè rebus corporeis & ſpiritualibus, ſubſtantiis & accidentibus: item æquè iis quæ verè quanta ſunt; ſicut iis quæ non ſunt verè quanta. In Angelis enim verè invenitur multitudo & numerus, in quibus tamen nemo dixerit eſſe veram quantitatem. Spiritualibus enim non ineſt vera quantitas. Unde ex ratione ſua formali habet quidem quantitas diſcreta rationem aliquam quantitatis: (multitudo enim & numerus dicitur major vel minor, quæ proprietates quantitatis) tamen ea quantitas, nec eſt vera quantitas; quia non dicit partes extra partes. Nec eſt prædicamentalis, ſed tranſcendentalis; cum inveniatur in omnibus prædicamentorum generibus, ut infrà docebitur. Unde etiam ſequitur: quantitatem diſcretam differre à quantitate continua ſolùm accidentali differentia. Sicut quantitas diviſa à ſeipſa indiviſa differt. Quantitas enim diſcreta eſt diviſa: continua indiviſa. Et ex hac differentia accidentali provenit omnis diverſitas, quæ eſt inter quantitatem diſcretam & continuam. Et hoc verum eſt ex natura rei loquendo de quantitate diſcreta. Nam ſi loquamur de ea, ut concipitur à nobis, aliud eſt dicendum, de quo infrà erit peculiaris quæſtio.

QUÆSTIO II.

De quantitate magnitudinis in quonam ejus essentia consistat.

IN quantitate magnitudinis multa considerari possunt: ratio partium extra partes, extensio in loco, divisibilitas, mensurabilitas, impenetrabilitas, continuitas. Quæritur igitur in quo potissimum ratio quantitatis consistat; non enim hæc omnia ad essentiam quantitatis æquè pertinent. Quidam igitur quantitatis essentiam dicunt esse divisibilitatem, alii mensurabilitatem, alii extensionem, alii rationem partium extra partes: quæ sententia communior est & vera. Essentia enim est id, quod est primum in re & causa cæterorum, talis est in quantitate ratio partium extra partes: Nam alia omnia quæ conveniunt quantitati supponunt rationem partium, tanquam fundamentum & causam; ipsa verò ratio partium extra partes, nullam aliam priorem rationem supponit, in qua fundetur, & ex qua proveniat: quia enim quantitas habet partes extra partes, ideo in eas dividi potest, & secundum eas mensurari, & ad alia mensuranda adhiberi; non verò è converso, quia dividi & mensurari potest, ideo habet partes: prius enim est habere partes, quàm in eas dividi. Impenetrabilitas etiam partium supponit partes extra partes: prius enim sunt partes, quoad substantiam, quàm conveniat penetrari non posse, ita ut penetrabilitas sit proprietas quædam partium extra partes. Continuitas etiam est unio quædam ac vinculum partium quantitatis. Omnis autem unio supponit partes, quia uniri debent; quare & continuitas supponit partes extra partes, & solùm dicit modum quendam earum, seu unionem. Denique extensio in ordine ad locum non est prima ratio quantitatis: supponit enim quantitatem in se extensam, & habentem in seipsa partes extra partes. Prius enim est esse in se extensum, quàm coëxtendi loco; cùm illa ipsa extensio, qua res in se extensa est, applicetur loco. Quocirca ea quæ nullam in se extensionem habent, non sunt etiam extensa in loco: quod si locum occupant, inextensa occupant, & indivisibiliter, ita ut sint tota in toto, & tota in singulis loci partibus: quomodo Angelus est in loco, & anima rationalis in corpore. Ut ergo aliqua sint extensa in loco, debent esse prius extensa in se, per partes extra partes.

Quantitatis essentia est ratio partium extra partes.

Verùm objicitur primò. Cum dicitur essentiam quantitatis esse partes extra partes, vel intelliguntur partes esse extra partes entitativè, ut una non sit alia, vel quantitativè, ut una sit extra locum alterius; Si primum, hoc est commune omni Toti. In omni enim Toto una pars non est alia, aliòqui Totum non esset compositum ex pluribus, sed esset unum quid simplex. Cùm ergo omne Totum habeat partes extra partes entitativè, sequeretur omne Totum esse quantitativum, quod tamen falsum est in Toto substantiali, & in Toto intensivo. Si secundum, non potest explicari, quomodo in quantitate sint partes extra partes. Nam si dicantur esse extra partes loci, jam ostensum est non eam esse primam rationem quantitatis: abstrahendo verò à loco, vix potest concipi quomodo partes sint extra partes, in quantitate. Respondeo. Modus proprius, quo pars quantitatis est extra aliam partem, est ita esse extra aliam, ut naturaliter sit extra locum alterius, & non possit ab alia penetrari

Quantitatem essentialiter habere partes extra partes.

Quantitatis partem esse extra aliam partem quis modus sit proprius.

netrari in eodem loco: non quòd extensio partium in loco sit essentia quantitatis, sed quod ea extensio indicet essentialem extensionem quantitatis. Nam ut dictum est extensio in loco supponit extensionem partium in ipsa quantitate. Per suas enim partes in se extensas quantitas debet coëxtendi partibus loci. Unde fit si extensio partium in loco separatur à quantitate, (uti de facto separatur à quantitate corporis Christi in Eucharistia) quantitas habebit partes extra partes in seipsa per quas potest coëxtendi partibus loci, etiamsi de facto non coëxtendatur; erúntque partes illæ quantitatis certo quodam ordine & continuatione inter se dispositæ, ut una pars continuetur uni non alteri, caput collo, collum pectori, & ratione hujus ordinis una est extra aliam.

Objicitur secundò. Substantia sine quantitate habet partes extra partes extensas in loco substantialiter. Ergo partes extra partes non sunt essentia quantitatis. Essentia enim quantitatis non potest esse sine quantitate: at partes extra partes sunt in substantia sine quantitate; Ergo non sunt essentia quantitatis. Probatur minor. Primò; Quia cum substantia affecta quantitate est in loco, non solùm partes quantitatis sunt extensæ in loco quantitativè, sed etiam partes substantiæ sunt extensæ substantialiter, ita ut duæ res sint sibi extensæ, & substantia, & quantitas, & una extensio non est altera: Nam extensio substantialis est idem cum substantia, extensio verò quantitatis est idem cum quantitate.

Secundò. Si per Dei potentiam auferatur quantitas à materia, manebunt omnes materiæ partes quæ respondebunt partibus quantitatis, manebunt autem in eodem loco, & eodem modo substantialiter extensæ, ut ante quod ex eo probatur; Quia nullam habent vim qua moveantur ad alium locum, & priorem locum deserant; si enim in instanti abstrahatur quantitas à materia, necesse esset partes materiæ moveri, vel in instanti, vel in tempore: si in instanti, hoc est impossibile; quia in uno instanti una pars impleret totum spatium per quod moveretur, & simul esset in toto spatio: si in tempore; ergo aliquo saltem tempore esset illa materia extensa in loco sine quantitate, nempe antequam conflueret ad punctum indivisibile. Ad hæc non esset major ratio, ut ad hoc potiùs, quàm ad aliud punctum moverentur partes materiæ. Nam ex natura rei loquendo, æquè in uno ac in alio puncto possunt omnes partes colligi; quare ut ad aliquod punctum determinatum confluerent, opus esset aliqua determinatione extrinseca: nam quod est ex se indifferens ad omnem terminum, aut non movebitur ex se, aut si movebitur ad omnes terminos æquè movebitur, cùm non sit major ratio, ut ad unum potius quàm ad alium moveatur. Si igitur ad hunc motum Dei determinatio necessaria esse dicatur, ea determinatio cum liberè à Deo fiat, potest non fieri; si autem non fiat, partes materiæ in tali tali casu non movebuntur, neque confluent ad unum punctum, & sic manebunt in eodem loco extensæ substantialiter sine quantitate.

Ad hoc argumentum Respondent quidam recentiores, materiam sine quantitate habere partes extra partes entitativè non quantitativè; partes enim quantitativè natura sua sunt impenetrabiles, entitativè verò sunt penetrabiles, & sic distinctæ essentialiter à partibus quantitativis.

Non dari extensionem sine quantitate.

Verùm hæc responsio non satisfacit. Nam partes materiæ secundùm istam responsionem, non solùm sunt entitativæ, sed etiam quantitativæ: quia non solùm secundùm entitatem, una non est alia, sed etiam secundùm extensionem; unius enim extensio est extra extensionem alterius. Quod verò dicitur istam extensionem

sionem non esse quantitativam, quia non est impenetrabilis: refellendum est; illa enim extensio est ejusdem planè rationis cum extensione quantitatis, ita ut quantitas non aliam extensionem materiæ conferat, nec aliter extensas faciat materiæ partes, quàm ut ab istis ponuntur extensæ sine quantitate; Essent enim extensæ partes materiæ, tam in toto quàm in loco. Quare si impenetrabilitas sequitur ad extensionem quantitatis, proculdubio non aliam, aut alterius cujuspiam rationis extensionem sequetur, quàm ad talem extensionem, qualis ab istis ponitur sine quantitate; illa enim extensio ad quam sequitur impenetrabilitas, in ratione extensionis nullo modo differt ab extensione illa entitativa materiæ: unde etiam sequitur, si ad extensionem sequitur impenetrabilitas, necesse est ut sequatur æquè ad extensionem quantitatis, quàm ad extensionem illam entitativam materiæ, & sic materia sua extensione entitativa deberet esse impenetrabilis.

Deinde ista extensio entitativa materiæ, cùm sit accidens materiæ potest per Dei potentiam auferri à materia, sicut & quantitas: si igitur Deus hanc extensionem entitativam auferat à materia in instanti, vel manebunt partes materiæ in eodem loco ut ante, vel non: si manebunt; ergo sine extensione entitativa erunt extensæ, quod implicat: si non manebunt, ergo idem dici poterat de quantitate quòd ablata quantitate non maneant partes materiæ extensæ.

Materia absque quantitate habet partes entitativas, non extensas.

Dicendum igitur est. Materiam absque quantitate habere quidem partes entitativas, sed non extensas: quia extensio partium tam in toto quàm in loco est effectus formalis quantitatis; at effectus formalis non potest esse sine forma: ergo nec illa extensio partium potest esse sine quantitate; quantitas enim sua extensione afficiendo materiam facit illam esse extensam.

Dices. Non omnem extensionem, sed solùm impenetrabilem esse effectum quantitatis. Contra quia extensio penetrabilis, quam isti ponunt, & extensio impenetrabilis, sunt ejusdem rationis in ratione extensionis; ergo vel ad utramque sequitur impenetrabilitas, vel ad neutram; ponitur enim impenetrabilitas sequi, ut proprietas ad essentiam extensionis.

Partes materiæ ablata quantitate non sunt extensæ.

Ad objectionem igitur Respondeo. Negando partes materiæ ablata quantitate futuras extensas, sed eo ipso futuras inextensas & indivisibiles in ordine ad locum, quod uno ex duobus modis fieri potest secundùm diversas hac de re opiniones.

Primò, ut eo ipso reddatur materia indivisibilis instar puncti; id quod non fieret per motum localem, ut benè probat objectio, sed per abstractionem rationis formalis, per quam materia erat extensa & indivisibilis, sicut cùm anima desinit informare corpus, desinit in momento coëxistere toti corpori absque ullo motu, solùm per subtractionem rationis formalis, per quam coëxistebat corpori; sublata enim ratione formali extensionis, necesse est auferri extensionem, sicut sublata albedine, necesse est auferri album.

Secundò, ut materia maneat in toto illo loco, sed indivisibiliter & inextensè tota in toto, & tota in qualibet parte, per modum rerum spiritualium. Porrò in primo casu, quo materia redigitur ad punctum, pertinebit ad Deum determinare punctum, in quo materia tota consistere debeat. Nam abstrahi quantitas à materia non potest, nisi materia maneat inextensa & indivisibilis: ergo aut quantitas nunquam à materia auferretur, ut ii dicunt, qui negant quantitatem re distingui à substantia; aut si auferatur, eo ipso debet determinari ad aliquod punctum indivisibile;

bile; quia enim ista duo ex natura rei sunt necessariò connexa, privari quantitate, & reddi indivisibilem, ideo non potest à Deo auferri quantitas, nisi determinetur ad punctum, in quo tota materia consistat indivisibilis, cùm ex se sit indifferens ad omne punctum.

Objicitur tertiò. Quod est totum in qualibet parte non habet partes extra partes: sed essentia quantitatis est tota in qualibet parte: Ergo essentia quantitatis non potest habere partes extra partes: Major patet exemplo animæ, quæ cùm sit indivisibilis, tota existit in singulis partibus corporis, & Angelus totus existit in singulis partibus loci. Minor probatur. Quia singulis partibus quantitatis convenit tota essentia & definitio quantitatis, singulæ enim partes quantitatis sunt quantitas.

Respondeo. Quod est totum in singulis partibus tota sua reali entitate, illud est indivisibile, & non habet partes, ut patet in anima, & Angelo: at quod est totum in singulis partibus solùm per conceptum & rationem, illud non est necesse esse indivisibile realiter. Quantitas igitur non est tota in singulis partibus reali sua entitate, & ideo non est indivisibilis realiter; alia enim est realis quantitas in una parte, alia in alia; solùm vero est tota in singulis partibus, secundùm conceptum communem essentiæ, qui per rationem æquè convenit omnibus & singulis partibus. *Totum tantū in existens in singulis partibus tota sua reali entitate est indivisibile, nec partes habet.*

Objicitur quartò. Si habere partes extra partes esset essentia quantitatis, darentur aliquæ partes quæ essent essentiales quantitati: at nullæ dantur quæ sint essentiales: Ergo habere partes non est de essentia quantitatis. Minor probatur. Quia quæcunque pars assignatur potest auferri à quantitate; ergo erit accidentalis quantitati. Accidens enim est quod potest adesse & abesse præter subjecti corruptionem. Dices ablata illa parte desinet quantitas esse tanta ut ante, & sic pars illa non potest abesse sine aliqua quantitatis destructione. Contra. Licèt in tali casu quantitas non maneat tanta, manet tamen essentialiter quantitas; Ergo pars illa non spectabat ad essentiam quantitatis, sed tantùm ad integritatem, & ex consequenti erat solùm pars integralis, non essentialis.

Respondeo. Partem ablatam esse quidem accidentalem reliquæ quantitati à qua aufertur; esse tamen essentialem ei quantitati quam intrinsecè seipsa constituit: Illa enim quantitas quæ est intrinsecè in illa parte ablata non potest manere destructa illa parte; pars enim illa quantitatis, essentialiter est quantitas, & quantitas in illa parte existens, quantitate illius partis est talis. *Pars ablata quomodo sit accidentalis & essentialis reliquæ quantitatis.*

QUÆSTIO III.

An Numerus sit Ens reale vel rationis?

De numero qui est quantitas discreta multa quæri possunt, quæ cùm alibi non soleant explicari, hìc explicanda sunt, ut ita pateat quomodo numerus sit species quantitatis.

Primò igitur quæritur. An numerus sit Ens reale vel rationis? Esse realem existimat Soncinas, 10. Metaphysic. Quæst. 18. Iavellus 8. Metaph. quæst. 9. Hervæus quodlibeto 3. q. 9. Ratio est, quia numerus est id, quo res sunt tot vel tot. Ad

quæstionem

quæstionem enim Quot sunt? respondetur per numerum. Quot sunt planetæ? Septem. Quot oculi? Duo. Atqui res sunt tot quot sunt, nullo cogitante intellectu. Ergo numerus totus est á parte rei nullo modo pendens ab intellectu. Minor patet 1. Quia non ideò sunt res tot à parte rei, quia tot numerantur ab intellectu; sed potius ideò tot numerantur ab intellectu, quia tot sunt à parte rei: invenit enim intellectus à parte rei res tot; & ideo non potest numerare nec plures, nec pauciores. 2. Quia res esse tot, nihil aliud est quàm esse omnes quæ sunt, non plures, nec pauciores. At à parte rei sunt nec plures nec pauciores: Ergo à parte rei sunt tot: neque enim intellectus facit illas non esse plures nec pauciores.

Numerus in sua ratione formali, & in esse numeri pendet ab anima.

Communis tamen sententia cum Aristotele in 4. Physic. text. 131. tenet numerum in sua ratione formali, ac proinde in esse numeri, pendere ab anima: ait enim: si impossibile sit numerativum esse, impossibile quoq; est numerabile aliquid esse: quare neque possibile est numerum esse: numerus enim est aut numeratum, aut ipsum numerabile. Ex quibus verbis necessariò concluditur, numerum formaliter per numerationem constitui, vel in ordine ad numerationem: numerum quidem numeratum per numerationem actualem, numerum verò numerabilem per numerationem potentialem. Alioqui si non per numerationem constituatur numerus in ratione formali numeri, falsa erit ratio Aristotelis: Quod si impossibile sit numerativum esse, impossibile quoque esse ut sit numerus: Sicut enim calor, quia in ratione caloris non pendet à visu, esset, etiamsi visus non esset possibilis; in ratione tamen visibilis quia pendet à visu, non dicitur visibilis, nisi in ordine ad visum, & si visus non esset, neque visibile esset: ita & numerus, ut multitudo quædam est, non pendet ab anima numerante; quia multitudo, est multitudo etiamsi non numeretur, nec numerari possit: tamen ut illa multitudo est numerus, pendet ab anima numerante; propter numerationem enim dicitur numerus, & si non esset possibile numerans, non esset etiam possibilis numerus.

Numerus sine ordine unitatum non est numerus.

Idem probatur Ratione. Numerus enim est multitudo unitatum ordinata secundùm rationem primi, secundi, tertii, &c. Atqui multitudo non est hoc modo ordinata à parte rei, sed solùm per intellectum. Ergo numerus non est numerus nisi per intellectum. Major patet: quia multitudo nisi sit illo modo ordinata, non est in ulla specie numeri: omnis enim numerus, vel est binarius, vel est ternarius, &c. qui omnes numeri constituuntur in ratione numeri, per secundam, tertiam, vel quamvis aliam ultimam unitatem: at quod non est in ulla specie numeri, neque numerus est: à quo enim removentur omnes species, removetur & genus: Ergo multitudo sine ordine unitatum non est numerus.

Ordo unitatum non est sine intellectu.

1. Quod verò ordo ille unitatum non sit à parte rei sine intellectu. Probatur 1. Quia nulla unitas est magis prima quàm secunda, vel tertia, sed æquè potest statui prima sicut ultima. Cùm ergò à parte rei non sint determinatæ unitates ad talem ordinem, necesse est ut determinentur ab intellectu numerante: Ex numeratione enim hæc statuitur prima, illa ultima ad placitum numerantis. 2. Quia alioqui da-

Infiniti actu numeri.

2. rentur infiniti actu numeri in rerum natura. Nam sumo decem unitates, in hoc denario inveniuntur etiam duo quinarii, qui cum denario faciunt ternarium, ternarius rursum cum duobus quinariis & denario faciunt quaternarium; & sic in infinitum procedendo, posito uno denario poni necesse esset infinitos numeros ex denario actu consequentes, quod absurdum non sequitur, si dicatur numeros fieri ab intellectu successivè; sic enim possunt plures & plures in infinitum fieri; nunquam

nunquam tamen fiunt actu infiniti. At si ex natura à parte rei oriuntur, necesse est simul infinitos actu oriri, & quidem specie distinctos.

Tertiò. Sequeretur unum tantùm numerum esse rerum omnium. Numerus 3.
enim per se oritur ex divisione quantitatis: ergo tantus erit numerus, quanta divisio quantitatis, & sic omnium rerum quantarum unus erit numerus formaliter, solùmque materialiter esset multiplex, quoad res subjectas quantitati, quod est per accidens numero, qui per se quantitatem respicit. Quod si numerus fiat ab intellectu ordinante unitates: tunc tantus, & talis erit numerus, quantum & qualem intellectus numerando constituerit, statuendo hanc primam, illam ultimam unitatem; & sic alius erit numerus leonum, alius hominum, item alius hominum in templo, alius in foro.

Unus tantum numerus esset in mundo.

Notandum igitur est, in numero tria considerari. 1. Multitudinem unitatum. 2. Determinationem unitatum ad tot, non plures, nec pauciores, absque ullo ordine in unitatibus, ut si in foro sint tot homines, quot sunt, nullo numero illorum inito. Tertiò ordinationem unitatum secundùm rationem primi, secundi, tertii. Qui ordo unitatum specificatur ab ultima unitate: talis enim species numerus dicitur, qualis fuerit ultima unitas, verbi gratiâ, à septima unitate denominatur numerus septenarius, à decima denarius.

Numerus tria complectitur.

Numerus igitur quoad multitudinem unitatum non pendet ab anima, sed oritur realiter ex divisione quantitatis; Divisio enim realis terminatur ad multa realiter, idémque est esse multa, & divisa.

Numerus secundum quid pendeat ab anima & non.

Secundò. Quoad determinationem unitatum, ad esse tot, quot sunt; numerus non pendet ab anima. Esse enim tot unitates, est esse non plures, nec pauciores; at qui à parte rei, unitates omnes & singulæ sunt in seipsis, nec plures, nec pauciores. Ergo à parte rei sunt determinatæ, ad esse tot secundùm multitudinem. Et sicut magnitudo dicitur realiter tanta, ut non sit major nec minor, idque seipsa quatenus ulterius non extenditur, qui est terminus negativus quantitatis; ita & multitudo est tanta realiter, ipsis suis unitatibus, quatenus non sunt plures, nec pauciores; sic enim sunt tot per negationem ulterioris extensionis, qui est terminus negativus. Quæ quidem negatio ulterioris extensionis, non convenit numero ratione ordinis; quia convenit ante omnem ordinem unitatum, & ante omnem terminum ordinis, qui terminus sumitur ab ultima unitate in ordine. Imo sine ullo ordine, tam antecedente quàm consequente, unitates sunt tot, quot sunt, per negationem plurium, & pauciorum.

Unitates sunt tot, quot sunt, sine intellectu.

Porrò multitudo determinata ad tot unitates, non erit formaliter numerus, nisi accedat ordo unitatum: quia omnis numerus denominatur talis, vel talis ab ultima unitate, verbi gratiâ, à sexta senarius, à septima septenarius; at unitas non dicitur sexta, nisi quia in ordine est sexta, & respectu aliarum quinque unitatum, ad quas accedit. Unde multitudo non ordinata, est solùm numerus materialiter, quia est materia tanti, vel tanti numeri, ipsa verò secundùm se est tanta negativè; quia non est plurium, nec pauciorum unitatum: non autem est tanta secundùm numerum.

Tertiò igitur quoad ordinem unitatum, in quo consistit ultimata ratio numeri, numerus pendet ab anima numerante, ob rationes dictas.

At inquies. Potest dari à parte rei ordo aliquarum rerum citra omnem operationem intellectus, ita ut ab intellectu mutari non possit, ut ... unum oritur ex

alio,

alio, & aliud ex illo quod accidit inter passiones, quarum una oritur ex alia, ut risibile ex admirativo, admirativum ex discursivo, discursivum ex rationali oritur certo quodam ordine. Similis ordo est inter causam & effectum: hic enim ordo est realis, cùm unum realiter sit prius altero, nec hunc ordinem mutare potest intellectus; non enim potest facere effectum sua causa priorem, nec causam suo effectu posteriorem; & sic sequetur dari numerum aliquem realem.

Ordo potest dari realis, sed qui ad numerũ spectet per accidens.

Respondeo. Dari quidem aliquem ordinem realem, verùm hic ordo per accidens spectat ad numerum: ordo enim numeri oritur ex numeratione, cùm videlicet in numerando aliquid primum, aliquid secundum, vel tertium dicitur, ad quod impertinens est ordo causalitatis: æquè enim numerus binarius est, si constet causa & effectu, sicut si constet duabus causis, & duobus effectibus. Item æquè binarius est, si causa in numerando sit prima, sicut si sit secunda: Quamvis enim in causalitate deberet esse prior effectu, tamen in ordine ad numerationem, æquè potest esse prima, sicut secunda; cùm alia sit primitas numerationis, alia causalitatis, & una potest esse sine alia.

Numerus potestne affingi major rebus ab anima; si quidem ab ea pendet?

Objicies secundò. Si numerus pendet ab anima posset ab anima affingi rebus numerus major, vel minor ad placitum; essent etiam plures earundem rerum numeri, si à pluribus numerentur: ut si centenarius ovium numeretur à tribus, essent tres centenarii ovium, & oves triplo plures, quàm sint.

Respondeo. Si numerus tàm quoad formale, quàm quoad materiale penderet ab anima, sequerentur ea absurda: At quia quoad materiale, hoc est, quoad multitudinem unitatum non pendet ab anima, sed tantùm quoad ordinem, ordo autem non potest esse major, nisi secundùm multitudinem unitatum; idcirco sicut anima non potest facere plures unitates quàm sint, ita nec majorem numerum. Similiter plures numerantes, quia non faciunt plures unitates, ideo non faciunt plures numeros simpliciter. Licet enim numeri numerantes sint plures, numerus tamen numeratus est unus, & est simile exemplum in artificialibus: hæc enim etsi pendent ab artifice, quoad formam, non tamen pendent quoad materiam: & ideo non ex quolibet ligno fit ab artifice Mercurius.

Unitates dicuntur dupliciter Tot.

Objicies tertiò. Numerus nihil aliud est, nisi tot unitates, unde quando de numero quærimus, quærimus quot sint. At à parte rei sunt tot unitates: Ergo à parte rei citra operationem animæ, est numerus. Respondeo. Dupliciter unitates dicuntur tot, vel per negationem plurium & pauciorum, & hoc modo sunt tot à parte rei; vel tot secundùm ordinem numeri, & hoc modo non sunt tot à parte rei, sed ab anima numerante. Unde rectè distingui potest tot multitudinis, & tot numeri: dicuntur autem tot numeri, quæ sunt tot secundùm aliquam speciem numeri. Verbi gratiâ, sex aut decem: ea enim tot dicuntur à sexta, vel decima in ordine unitate.

Numerus in ratione numeri pendet ab anima.

His igitur positis. Dico primo. Numerum in ratione numeri pendere ab anima, uti probatum est.

Numerus in duobus ab anima pendet.

Dico secundò. Numerum secundùm completum esse tantum pendere ab anima: quia multa sunt in numero quæ sunt à parte rei, & non pendent ab anima, ut multitudo, & determinatio unitatum: solùm ergo in complemento quodam numerus pendet ab anima. Hoc autem complementum potest assignari duplex: unum est ordo primæ, secundæ, tertiæ unitatis: Aliud est unitas numeri; nam cum numerus sit multitudo unitatum, est unum per accidens, non unum per se. Ut

ergo

ergo efficiatur unum per se; pendet ab anima, concipiente numerum unum per modum actus & potentiæ, materiæ & formæ. Nam sicut res à forma habent suum esse, suam denominationem, & unitatem; ita numerus ab ultima unitate tanquam à forma concipitur habere suum esse, denominationem & unitatem, de quo infra.

Numerus in suo esse formali pendet ab anima.

Quod si quæras, an numerus in suo esse formali dicendus sit pendere ab anima? Resp. Affirmativè, quia ratio formalis numeri sumitur ex ultima unitate, sexta v. g. vel decima. At unitatem esse sextam vel decimam, est ab intellectu numerante: ergo numerus secundùm esse formale numeri pendet ab anima. Idem patet ex speciebus numeri, ternario vel denario; Hæ enim ex ultima unitate sumuntur & denominantur, & ut variæ fuerint unitates ultimæ, ita variæ erunt numerorum species.

Numerus etsi pendeat ab anima, non tamen est ens rationis.

Dico tertiò. Numerus etsi pendeat ab anima in suo esse completo, non tamen simpliciter est ens rationis; quia non quoad omnia, sed quoad aliquid à ratione pendet, & quamvis habeat aliquid in sua essentia, sive formaliter, sive per modum connotati, quod sit ens rationis; non tamen simpliciter est ens rationis. Nam à simili, natura universalis pendet ab anima in sua essentiali unitate, & aptitudine ad multa, non tamen simpliciter dicitur ens rationis; Id enim simpliciter dicitur ens rationis, quod tam materialiter, quàm formaliter, est ens rationis. Quod autem formaliter tantum est ens rationis, idq; secundùm aliquid in ratione formali contentum, dicitur secundùm quid ens rationis, multo verò magis si connotet solùm non verò dicat in recto illud ens rationis, licet sine ente rationis connotato non existat illa ratio formalis; sicut simitas non est simitas sine connotatione nasi.

Numerum etsi pendeat ad anima esse realem quidam dicunt.

Circa hanc conclusionem, quidam recentiores sentiunt numerum etsi formaliter pendeat ab anima, non esse tamen ullo modo, nec secundùm quid ens rationis; sed omnimodè ens reale. Ratio est: quia numerus constituitur in ratione formali numeri per numerationem, hoc est per denominationem extrinsecam ab actu numerandi. At numeratio est realis: ergo & denominatio unitatum à numeratione erit realis, & ex consequenti numerus in esse numeri, erit omnimodè realis.

Refellitur.

Realiter concipi aliquid dicitur dupliciter.

Verùm id facilè refellitur: Hoc enim modo omnia entia rationis essent realia, quia concipiuntur reali conceptione. Dupliciter ergo dicitur aliquid realiter concipi, vel quia reali actu concipitur, vel quia sub reali ratione concipitur. Ad hoc igitur ut aliquid sit simpliciter reale, non satis est, quod reali conceptione concipiatur, sed opus est ut sub reali ratione concipiatur: sicut cùm concipio hominem rationabilem, vel risibilem, concipio sub ratione reali, quæ à parte rei existit. Cùm verò concipio naturam universalem, concipio sub ea ratione quæ in re non existit, sed tantùm in intellectu, & ideò concipio in ea aliquid quod sit ens rationis. Hoc ergo modo numerus concipitur, & numeratur ab intellectu, nempe sub illa ratione ordinis, quæ illi non convenit nisi per intellectum, & est ens rationis.

Numerus concipitur sub relatione rationis.

At objicies primò, Objectum Arithmeticæ quæ est scientia realis, est reale formaliter: at numerus est objectum Arithmeticæ; ergo erit secundùm suam rationem formalem quid reale, & nullo modo rationis. Nam si dicas posse esse scientiam realem de objecto non reali, nempe de Ente rationis, qualis scientia est Logica. Contra: Scientia denominatur realis ab objecto: quia est de objecto sub ratione reali, totum enim suum esse, & specificationem habet ab objecto. Logica verò quatenus est de ente rationis, est scientia non realis, sed rationalis: quia est circa ea quæ non in re, sed in ratione existunt.

Resp.

Numerus est objectum reale Arithmeticæ sub ratione reali.

Resp. Numerum esse subjectum reale Arithmeticæ sub ratione reali quantitatis; Numerus enim ut est multitudo unitatum quantarum, est quantitas realis: Et licèt hæc quantitas numeri quoad aliquid pendeat ab intellectu, nempe quoad ordinem, & quoad unitatem quantitatis; quod enim sit una quantitas hoc habet ab intellectu, cùm in re multæ unitates sint multæ quantitates: tamen hæc dependentia ab intellectu non impedit, quo minus numerus sit objectum scientiæ realis. Nam etiam scientiarum realium objectum est universale (scientia enim est de universalibus) universale autem tam quoad suam unitatem, quàm quoad universalitatem pendet ab intellectu: Naturæ enim à parte rei sunt multæ, & fiunt una natura per intellectum, per quem etiam habet illa natura ordinem ad multa. Satis ergo est objectum scientiæ esse reale fundamentaliter, & secundùm id quod dicit fundamentaliter, considerari. Quid si dicas etiam ens rationis esse reale fundamentaliter; neque tamen esse objectum scientiæ realis. Resp. Objectum scientiæ realis est illud ipsum fundamentum entis rationis, & licet compleatur in esse objectivo per ens rationis, simpliciter tamen est objectum reale, ea realitate, quæ ad scientias requiritur: ens verò rationis cùm dicitur objectum, statuitur objectum solùm secundùm esse suum formale, & ideò non est objectum reale.

Numerus qua ratione sensu percipiatur.

Objicias secundò. Id quod sensu percipitur, est Ens reale, at numerus sensu percipitur. Est enim sensibile per se ex 2. de anima c. 6. ergo est ens reale non rationis. Nam ens rationis sentiri non potest. R. Numerum sensu percipi ut est multitudo unitatum sensibilium; non ut est constituta per ordinem unitatum quæ est ratio formalis numeri. Quis enim dicat Brutum percipere senarium vel denarium formaliter? Solùm enim percipit unitates multas & discretas non reducendo illos ad speciem aliquam numeri, neque numerando; hoc enim est proprium hominis.

QUÆSTIO IV.

An numerus sit unum per se, vel unum per aggregationem?

Sententia prima.

Affirmat S. Thomas prima parte. quæst. 11. artic. 1. & 2. Capreolus in lib distinct. 24. ubi etiam Argentina & Scotus (quanquam Scotus dubius est) Socinas, Javellus, Hervæus supra citati. Cajetanus, & Sotus in Logica. Licèt enim in numero sint materialiter multæ unitates divisæ ab invicem; formaliter tamen ut ad rationem numeri binarii, vel ternarii pertinent, sunt unum per se & una essentia constituta per ultimam unitatem tanquam per formam, dantem esse, & denominationem toti numero. Probatur primo ex Aristot. qui 8 Metaph. 10. essentias rerum comparat numeris, docétque essentias esse uti numeris. Ut enim numeri omni additione vel detractione unitatis ultimæ mutantur in essentia numeri; ita & essentiæ, additione vel detractione differentiæ mutantur essentialiter. Hæc comparatio inepta esset, si numeri non habent veram, & unam essentiam: quomodo enim aliarum essentiarum exemplar esse possunt, si essentiam unam non haberent?

Essentia uti numeri.

1.

2. Secundò ratione à priori. Ex materia enim & forma fit unum per se: atqui in numero

numero ultima unitas est forma aliarum unitatum in ordine ad esse numeri; per eam enim denominatur & constituitur numerus in certa specie, nempe ternarii, senarii, &c. Ergo numerus est unum per se. Hinc Aristoteles 5. Metaph. t. 19. ait sex non esse bis tria, sed semel sex, ostendens à sexta unitate sumi formam & speciem senarii. *Sex non sunt bis tria.*

Tertiò de Ente per accidens non datur scientia. At de numero datur scientia Arithmetica, Ergo numerus non est Ens per accidens, sed per se habens unam essentiam.

Negant numerum esse unum per se, sed tantum unum per collectionem, & ordinem, sicut exercitus. Albertus 8. Metaphysic. tex. 1.6.8. Gregorius & Ocham in 1. distinct. 24. Fonseca 5. Metaph. cap. 13. quæst. 4. Probant autem primò ex Aristot. Nam 10. Met. t. 4. numerum ait esse pluralitatem unitatum, & t. 2. ibidem esse multa una, & 8. Met. t. 10. Numerus inquit, autem non est unus, sicut congeries: aut si est, dicendum erit, quid sit illud, quo numerus est unus: ac si diceret non potest assignari per quid numerus sit unus. Denique 1. Met. 40. cur inquit, unum sit numerus collectus? Ac si diceret non est causa propter quam numerus sit unus. *Sententia secunda.*

Secundò ratione: Nam numerus vel statuitur una simplex Entitas, vel composita ex pluribus. Si primum, peto, in quo subjecto erit hæc simplex Entitas? Verbi gratia, binarii, an in utraque unitate, an in altera? non in utraque, quia idem numero accidens non potest esse in distinctis numero subjectis: non in altera; quia non est major ratio quòd sit in una quàm in altera. Deinde si sit in una, illa erit manens una binarius: quia in se habet formam binarii; à qua binarius dicitur binarius. Si verò numerus dicatur una Entitas, composita ex multis unitatibus inter se ordinatis: hoc etiam dici non potest. Nam multa Entia simpliciter non fiunt unum per se propter solum ordinem & respectum extrinsecum, sed tantùm unum per accidens. Alioqui exercitus habens unitatem ordinis, esset unum per se, & omnes res in mundo, cùm sint inter se ordinatæ, essent unum per se, & una essentia.

Media sententia est, numerum spectata rei natura non esse unum per se; sed tantùm unum unitate ordinis, ut secunda sententia dicebat, ut verò à nobis concipitur, esse unum per se in intellectu. Hanc sequitur Suarius in Metaph. disp. 41. & Fonseca supra. *Sententia media.*

Pro quo notandum est ut ex duobus Entibus fiat unum per se seu una essentia, Requiritur 1. ut illa duo sint unius generis. Nam ex rebus diversorum generum non fit unum per se, ut ex substantia, & ex accidente; Item ex quantitate, & qualitate. 2. ut sint res illæ incompletæ in essentia sub illo genere. Sic enim ex duabus incompletis essentiis, fit una essentia completa, & ex materia, & forma fit unum compositum substantiale. Quod si sint Entia completa & perfecta non fiunt unum per se, cùm complete, & perfecte distinguantur; sic duo homines non sunt unus homo, nec exercitus hominum est unum per se. 3. Ut illa entia incompleta habeant se ut actus, & potentia: nam propterea ex duabus formis substantialibus incompletis non fit unum Ens per se, quia non habent se ad invicem ut actus & potentia substantialis: neque sibi substantialiter subordinantur; ex materia verò & forma fit una substantia, quia habent se ut potentia & actus; ex actu enim & potentia fit unum per se. 4. Ut sint sibi realiter unita. Nam si sint à se divisa, & distantia, nō erit ex illis una res & essentia. Sic ex corpore & anima separata non constituitur unus homo, nec una res, quamvis alia omnia requisita ad essentiam constituendam non desint. *Ad id ut ex duobus Entibus fit unum per se quare quirantur? 1. Sint res unius generis. 2. Incompleta. 3. Sint ut actus & potentia. 4. Realiter sibi unita.*

desinr. Sic duæ aquæ divisæ & separatæ, non sunt una aqua, donec in unum coëant, & ratio est quia unitas est indivisio Entis: ergo quæ sunt divisa quandiu sunt divisa, non possunt dici unum.

Numerus non est unum per se à parte rei. Ex his ergo patet numerum non esse unum per se: quia constat unitatibus divisis secundùm quantitatem, & completis in genere quantitatis: neque obstat quòd unitates primæ ad ultimam habeant se ut potentia ad actum, non enim semper ex potentia & actu fit unum per se: alioquin ex substantia & accidente fieret unum per se: sed requiruntur etiam aliæ supra dictæ conditiones, præcipuè ut actus & potentia sint unius generis, & uniti inter se. *Non ex omni actu & potentia fit unum per se.* Quocirca in numero etiam si fit actus & potentia, non tamen fit unum per se: quia desunt aliæ conditiones unitatis per se. *Desunt numero ad unitatem per se.* Nam 1. unitates in numero sunt actu à se divisæ, eamque divisionem numerus essentialiter requirit, ita ut si desit divisio, non sit formaliter numerus. 2. Hæc potentia unitatum ad ultimam unitatem est tantùm potentia ad aliquid accidentale unitatibus; hoc est, ad ordinem. Ordo autem non facit res, quarum est ordo, unas essentialiter, sed tantùm accidentaliter, ut patet in exercitu 3. Ex duobus Entibus completis, quantumvis ordinentur ad invicem, ut potentia & actus, non fit unum per se; in Entibus enim completis est completa distinctio, ac proinde non potest esse unitas: Porrò multa quanta ex quibus constat numerus, sunt Entia completa in genere quantitatis: non potest igitur ex illis esse unum per se in genere quantitatis. 4. Hæc potentia est ad actum per solam rationem existentem; ex Ente autem reali & rationis non fit unum per se: Ergo neque ex unitatibus & ordine fiet unum per se. Maximè cùm tam ordo quàm unitates sint species completæ in suo genere ex duabus autem speciebus non fit una species ut sæpe inculcat Aristoteles.

Quod advenit Enti completo est accidentale. Quod si dicas unitates numeri esse multas in se; in esse tamen numeri formali esse unum: hoc dici non potest: quia illa unitas quæ advenit Entibus completis in suo esse, est accidentalis: quod enim Enti advenit in actu est accidens: hæc verò unitas sumitur ab ea re quæ advenit Enti in actu, nempe ab ordine qui advenit unitatibus in actu completo constitutis: Ergo unitas numeri est accidentalis unitatibus: alioqui hoc modo, omnia Entia per accidens possent dici unum.

Numerus non est unum per se. Dico igitur. 1. Cum secunda sententia numerum spectata rei natura non esse unum per se, nec unam essentiam, ut patet ex dictis. *Numerus sitne dicendus unum per aggregationem.* Quod si quæras, an sit dicendus unus per aggregationem? R. Esse quidem unum per accidens; quia est unum per rationem accidentalem unitatibus, hoc est, per ordinem: non esse tamen unum per aggregationem: quia unum per aggregationem non habet unitatem specialem à qua dicatur unum, sed tantùm dicit nudam collectionem plurium, ut cumulus lapidum. At in numero est quidem collectio plurium unitatum, sed habentium specialem ordinem ad ultimam unitatem, à qua denominatur unus numerus; unde non sunt unum merè per aggregationem, sed per ordinem ad unum, maximè cùm illud unum habeat se per modum formæ.

Numerus ut à nobis concipitur est unum per se. Dico secundò. Numerum ut à nobis concipi potest, & communiter concipitur, esse unum per se, uti dicebat prima sententia; quia etsi revera, & à parte rei, non constet potentia & actu essentiali (hic enim non est nisi inter Entia incompleta & sibi unita) tamen à nobis concipi potest (& quidem cum fundamento in re) per modum potentiæ & actus essentialis; ac proinde ut unum per se & una essentia; *Declaratur exemplo.* dante illi hanc unitatem intellectu. Id quod declarari potest exemplo naturæ universalis, quæ ex natura rei non est una essentia, sed plures & divisæ: intellectus

tamen

tamen abstrahendo illam à differentiis facit esse unam & indivisam essentiam, habet enim hujus unitatis fundamentum in re. Quod igitur abstractio facit in natura universali, hoc facit in numero consideratio actus & potentiæ: sicut enim abstractio facit naturam unam, ita actus & potentia facit unam essentiam.

Dices hanc unitatem actus & potentiæ esse Entium completorum, & divisorum, ac proinde non esse unitatem essentialẽ. R. Materialiter quidem illa Entia non sunt completa, & divisa; formaliter tamen & ut in esse numeri, considerantur per modum Entium incompletorum, & indivisorum in genere numeri. Habet verò intellectus hujusmodi conceptus fundamentum in re; quia ratio quantitatis quæ est in unitatibus, est apta nata concipi tanquam una essentia; cùm eadem quantitas quæ est indivisa, fiat divisa; & rursum ex divisa, fiat indivisa. Unde addita ratione potentiæ & actus quantitati divisæ potest illam concipere ut unam essentialiter propter rationem potentiæ & actus, licèt quoad terminos quantitativos sit divisa & multiplex.

Dices. Hac ratione omne aggregatum per accidens faceret intellectus unum essentialiter considerando in illo rationem potentiæ & actus. R. Minimè, quia non in omni aggregato ea quæ aggregantur habent fundamentum, ut sint & efficiantur una essentia, nec fundant rationem potentiæ & actus eo modo quo unitates in numero: duo enim quanta ablatis solùm terminis quantitatiuis, fiunt una quantitas & una essentia. Unde in illis majus est fundamentum, ut stante divisione, possint concipi, ut una essentia propter rationem potentiæ & actus. Ex quibus patet ad argumenta primæ sententiæ. Probant enim numerum à nobis concipi posse ut unum essentialiter, non verò talem esse spectata rei natura.

Ex hac quæstione solvitur alia. An numeri differant ab invicem specie? Videntur enim differre solùm secundùm majus & minus; nam ternarius est una major unitate binario, quaternarius ternario: majus autem & minus sicut in quantitate continua non variant speciem, ita & in discreta: & ita sentit Iandunus 2. Metaphys. quæst. 3. Communis tamen sententia est differre specie: quia differunt ultima unitate, sexta (verbi gratia) vel septima, vel nona, quæ secundùm ordinem differunt specie; senarius enim specificatur à sexta unitate, septenarius à septima, novenarius à nona; & licèt in ratione unitatis non differant specie, differunt tamen in ratione sextæ, septimæ, nonæ unitatis. Denique cùm binario additur tertia unitas, binarius non fit major binarius, sed desinit esse binarius, & acquirit novum esse nempe ternarii. Porrò cùm aliquid fit majus, non amitit priorem quantitatem, sed acquirit tantúm novam partem similem; at hic binarius addita unitate perit, & transit in speciem ternarii. Unde patet numerum in ratione multitudinis non differre nisi secundùm majus & minus: quia addita unitate ejusdem rationis cum aliis unitatibus, fit tantùm major multitudo unitatum, at in ratione numeri differt specie, quia additur unitas specie distincta. Ex quo patet ad fundamentum Ianduni. Ternarius enim non solùm major est binario ob plures unitates, sed etiam specie ab eo distinguitur per tertiam unitatem: quæ ut tertia distinguitur specie ordinis à secunda. An verò hæ species sint accidentales unitatibus vel essentiales, eodem modo distinguendum est, sicut paulò ante distinximus, de numero ex natura rei & ut concipitur à nobis.

Numeri differantnè ab invicem specie?

QUÆSTIO V.

An numerus sit vera species quantitatis?

Non esse veram speciem probatur.

QUi negant numerum esse unum per se, negant consequenter esse veram speciem quantitatis: Primò: Quia species quantitatis est quantitas: numerus autem cùm sit multitudo quantitatum, non est quantitas, sed quantitates; & sicut cumulus lapidum non est species substantiæ, cùm non sit substantia, sed multitudo substantiarum, ita & numerus quantorum. 2. Quantitas formaliter est quid reale: Ergo & species habet reales: generis enim realis species & differentiæ debent esse reales, at numerorum species constituuntur, & distinguuntur per ordinem qui est Ens rationis; ergo non possunt esse species quantitatis realis. 3. Numeri constituuntur in specie numeri per ordinem unitatum. At ordo est quid accidentale rebus quantis; ergo per eum res quantæ non distinguuntur, nisi accidentaliter seu specie accidentali non essentiali; species enim accidentalis fundatur in accidente, essentialis in essentia. 4. Numerus ex ratione sua formali est quid transcendens, & non magis spectans ad quantitatem quàm ad alia prædicamenta, sicut & unitates ex quibus constituitur sunt quid transcendens; quia non determinantur ad certum prædicamenti genus: At repugnat transcendens speciem esse generis prædicamentalis; species enim prædicamentalis est determinata ad illud prædicamentum; ergo numerus non potest esse species quantitatis.

Esse speciem accidentalem.

Alii distinguunt numerum in transcendentalem, & prædicamentalem; illumquè non esse speciem quantitatis; quia non habet partes quantas, cùm fundetur in quocunque Ente extra quantitatem; (datur enim numerus quantitatum, qualitatum, relationum) hunc verò esse speciem quantitatis: quia constat partibus quantis. Verùm aliqui dicunt esse speciem accidentalem, hoc est, accidentali differentia distinctam à quantitate continua; numerus enim sola divisione & ordine partium quantarum differt à quantitate continua. Divisio autem & ordo est accidens quoddam rerum quantarum, quod potest adesse & abesse, præter subjecti corruptionem.

Esse veram & essentialem speciem.

Alii verò concedunt esse veram, & essentialem speciem quantitatis, sive ex natura rei ut Thomistæ, sive in intellectu, ut alii.

Porrò Aristoteles videtur omnino esse hujus sententiæ, nempe quòd numerus sit vera species quantitatis: nam & hic, & in 5. Metaph. dividit quantitatem in magnitudinem & multitudinem, in continuam & discretam, & alias quidem species, quæ in speciem videntur esse quantitates rejicit eo quòd deficiant à vera ratione quantitatis; vel quia sunt quanta per accidens; ut est tempus & motus: Numerum verò & discretam quantitatem constanter asserit esse speciem quantitatis. Unde non potest dici in hac re vulgarem opinionem secutus, cùm vulgarem opinionem de motu, & tempore rejiciat, de numero verò sequatur: unde communis sententia Peripateticorum est numerum esse veram quantitatis speciem Aristoteli.

Numerus transcendentalis.

Dico igitur primo numerum transcendentalem non esse veram speciem quantitatis. Ratio est. Quia de essentia quantitatis est habere partes extra partes: At numerus

numerus transcendentalis non habet partes extra partes: ergo non est vera quantitas. Habet quidem numerus transcendentalis unitates tanquam partes, sed istæ partes, ut ad numerum spectant, non sunt partes extra partes. Tum quia æquè constituunt numerum, si sint partes intra partes, sicut si sint extra partes; æquè enim sunt multæ utrovis modo sumantur. Tum quia partes sunt extra partes, formaliter per extensionem; (hic enim est formalis effectus extensionis.) At numerus transcendentalis, ut talis, non habet partes extensas, & quantas: ergo. *non est vera species quantitatis.*

Pro majori autem explicatione quæritur primo, cur numerus dicatur prædicamentalis, vel transcendentalis? Nam si dicatur prædicamentalis, quia ad prædicamentum quantitatis spectat, ea causa non est sufficiens: quia numerus æquè spectat ad quantitatem sicut ad qualitatem, substantiam, & alia genera: quia in omnibus his ratio formalis numeri invenitur, Ita ut per accidens sit numero esse in quantitate vel qualitate, &c. Deinde si numerus qui est in quantitate spectat ad prædicamentum quantitatis & ideo dicitur prædicamentalis, pari ratione numerus qualitatum erit prædicamentalis ad prædicamentum qualitatis spectans, & sic omnes numeri erunt prædicamentales, & nullus transcendentalis; sicut enim unitates ex quibus constituitur sunt certorũ prędicamentorũ, ita & numerus ex ipsis constitutus. *Numerus cur dicitur esse prædicamentalis, vel transcendentalis?*

Adhæc si transcendentalis dicatur, qui vagatur per omnia vel pleraque prædicamenta; Solus numerus in abstracto erit transcendentalis: quia hic vagatur per omnia prædicamenta, verbi gratia, binarius vel ternarius in abstracto. Numerus verò applicatus certæ materiæ particulari, verbi gratia, substantiæ, quantitati, qualitati, non poterit dici transcendentalis: quia numerus substantiarum non vagatur per alia prædicamenta, sed in sola substantia invenitur, similiter & numerus quantitatum, qualitatum, relationum. Unde hi omnes numeri erunt æquè prædicamentales, non transcendentales. Cur enim numerus quantitativus potius dicatur prædicamentalis, & spectans ad quantitatem & non alii numeri substantiarum & qualitatum, qui etiam spectant ad substantiam, & qualitatem?

Respondeo. Quòd sicut quantitas alia est prædicamentalis & vera quantitas; alia transcendentalis, quæ solùm similitudinem quandam habet quantitatis, & in omni Ente invenitur, qualis est quantitas perfectionis, valoris, durationis, & aliæ similes: ita & numerus, quia ex ratione sua formali dicit quantitatem quandam unitatum secundùm multitudinem, majorem & minorem, distinguitur in prædicamentalem, qui constituitur ex partibus seu unitatibus verè quantis, & transcendentalem, qui non habet in se veram sed tantùm similitudinariam quantitatem, Ita ut prædicamentalis dicatur à vera & prædicamentali quantitate; transcendentalis verò à similitudinaria & transcendentali quantitate. Sicut enim quantitas perfectionis, durationis, intensionis, virtutis, est quantitas transcendentalis, & impropria; ita & quantitas multitudinis, ut multitudo est; sola verò multitudo rerum quantarum est verè quanta, propter partes extra partes, & ideo ad genus veræ quantitatis prædicamentalis spectat. *Quantitas Prædicamentalis & Transcendentalis* *Numerus Prædicamentalis & Transcendentalis.*

Non est autem, Numerum ut numerum, seu ut est multitudo unitatum, dicere quantitatem quandam unitatum: Ad quæstionem enim Quot sunt? Respondetur per numerum; & major, vel minor quantitas unitatum, numero definitur. Est etiam omnis numerus divisibilis, mensurabilis, æqualis, vel inæqualis, quæ omnes proprietates sunt quantitatis. Dices. Ad rationem formalem numeri per accidens se habet quantitas; numerus enim formaliter constituitur per ordinem unitatum, *Numerus ut numerus dicit quantitatem unitatum.*

tum, ordo autem in sua ratione formali non dicit quantitatem, sed relationem. Resp. Numerus formaliter non est solus ordo unitatum, sed multitudo ordinata. Licèt ergo ratione ordinis non includat quantitatem, includit tamen ratione multitudinis: multitudo enim quà multitudo, est quantitas quædam unitatum, ex quo patet responsio ad rationem dubitandi.

Quantitas numeri transcendentalis distinguaturnè essentialiter à quantitate prædicamentali?

Quæritur secundo. An quantitas numeri transcendentalis, sit distincta essentialiter à quantitate prædicamentali? Resp. Distingui sicut similitudinarium & verum. Nam prædicamentalis est vera quantitas cum veris partibus extra partes: transcendentalis autem est similitudinaria quædam quantitas, habens partes non verè sed similitudinariè extra partes, & quæ faciunt majus secundum pluralitatem, non secundùm veram extensionem. Sunt etiam extra alias entitativè potius, quàm quantitativè. Esse autem entitativè partem extra aliam, est non esse aliam; non esse autem aliam non dicit veram aliquam extensionem. Deinde, quantitas transcendentalis habet partes diversæ rationis à partibus quantitatis prædicamentalis: nam hæ sunt extensæ, illæ non, sed sæpe sunt indivisibiles, ut in numero rerum spiritualium: ex diversis autem partibus extra partes, diversa quantitas constituitur.

Numerus transcendentalis sitnè propriè numerus?

Quæritur tertiò. An numerus transcendentalis sit propriè numerus? negat enim S. Thomas prima parte quæst. 3. artic. 3. & in prima distinct. 24. quæst. 1. Ubi Capreolus & Ægydius, item Soncinas 1. Met. quæst. 3. Iavellus 8. Metaph. quæst. 11. quia Aristoteles docet numerum oriri ex divisione continui 3. Physic. t. 6. & . 7. & pro eodem accipit differre numero & secundùm quantitatem differre 3. Metaph. t. 11. & alibi. In secundo etiam de anima cap. 6. ait numerum esse sensibile commune: item docet quantitatem & numerum abstrahere à materia solùm ratione. Quæ omnia indicant numerum inveniri solùm in rebus quantis: Ad hæc numerus est quantitas: at quantitas non est propriè extra res materiales: ergo nec numerus.

Numerus propriè invenitur in rebus non quantis.

Affirmant tamen alii in prima distinct. 24. Gabriel, Ocham, Gregorius, Major, Aureolus, & Marsilius in primo quæst. 27. art. 1. quia cùm numerus sit collectio unitatum: unitates autem proprie non solùm sint in rebus quantis, sed etiam in aliis entibus: necesse est numerum quoque esse non solùm in rebus, sed quantis extra res quantas in aliis Entibus. Nequè obstat quòd numerus sit primò inventus in rebus quantis. Nam satis est quòd dicat rationem talem quæ propriè tribui possit rebus etiam non quantis, sicut & aliæ perfectiones primò sunt deprehensæ in rebus sensibilibus, ut sapientia, bonitas: quia tamen dicunt rationem formalem quæ ex se abstrahit à sensibilibus, & insensibilibus, ideo propriè tribuũtur etiam rebus insensibilibus. Aristoteles verò de numero corporum loquens, ait eum oriri ex divisione continui, & esse sensibile commune, & abstrahere à materia solùm ratione. Quanquam si de quantitate numeri loquamur, solùm prædicamentalis numerus est propriè quantus, transcendentalis impropriè; uterque tamen est propriè numerus, quatenus numerus dicit collectionem unitatum.

Ex quibus patet numerum dici transcendentalem, tum ratione quantitatis, quia dicit quantitatem transcendentalem, quæ consequitur quodcunquè Ens, & ab eo non distinguitur ex natura rei: tum secundùm rationem suam formalem secundùm quam abstrahit à rebus quantis, & non quantis; sic enim nullo certo generi prædicamenti assignari potest.

Dico

Dico secundò. Numerus prædicamentalis est vera species quantitatis; quia constat ex partibus verè quantis, & ab intellectu potest concipi per modum unius, ut præcedenti quæstione explicatum est. *Numerus prædicamentalis est vera species quantitatis; Sed accidentalis, non essentialis.*

Quod si quæras, an sit species distincta essentialiter à quantitate continua; ad id respondendum est secundum distinctionem in præcedenti quæstione datam: spectata enim rei natura, solùm differt accidentaliter seu differentia accidentali, nempe divisione & ordine; Utraque autem hæc differentia est accidentalis essentiæ quantitatis; potest enim adesse & abesse non mutata essentialiter quantitate. Nam quòd dicitur numeros differre specie, per ultimam unitatem. Respondeo, Differre specie ordinis, non specie quantitatis. Alia enim est species ordinis, alia quantitatis, cùm ordo sit relatio, quantitas Ens absolutum; nec ordo adveniens quantitati facit eam habere diversas partes extra partes, quam habeat sine illo ordine. Est etiam ordo ille accidens quoddam quantitatis, & quidem completum in sua specie relativa. Unde non potest esse differentia essentialis quantitatis.

Ad hæc, quæcunque de quantitate numeri dicuntur, bene & sufficienter explicantur per additam differentiam accidentalem, nempe divisionem & ordinem, nulla alia differentia essentiali intellecta. Nam cùm dicitur numerum facere, ut res sint tot vel tot, quæ est distincta quantitas à longitudine, latitudine, & profunditate. Respondetur, propter divisionem in quantitate, res esse tot vel tot, & prout fuerunt plures vel pauciores divisiones, eo major, vel minor erit numerus. Cùm etiam dicitur numerum esse divisibilem, mensurabilem, æqualem vel inæqualem, hæc omnia salvantur per solam divisionem accidentalem; secundùm enim plures vel pauciores divisiones, numeri erunt æquales, vel inæquales, commensurabiles vel non commensurabiles. Quod si in multitudine cernitur quantitatis ratio distincta à magnitudine, ea est transcendentalis & impropria, quippe quæ rebus etiam non quantis competat formaliter. Quoad quantitatem verò propriè dictam non distinguitur numerus à quantitate prædicamentali nisi accidentaliter; ea enim quantitas numeri in eo consistit quòd numerus constat ex partibus verè quantis, quantitate molis, ablata igitur quantitate molis non erit ulla vera ratio quantitatis; nisi ea quæ ex ratione numeri in communi oritur: quæ est transcendentalis, & invenitur in non quantis.

Pro quo notandum est, essentiam quantitatis esse rationem partium extra partes. Hanc verò rationem partium esse diversam in quantitate continua & discreta, inde patet quòd partes continuæ sint partes suis extensionibus partialibus in ordine ad unam extensionem totalem constituendam; nempe unam magnitudinem, longitudinem, latitudinem, profunditatem; Partes verò discretæ non sunt partes unius totalis magnitudinis, & considerantur formaliter, non sub ratione extensionum, sed sub ratione unitatum distinctarum; ut enim sunt multa una, componunt unam multitudinem. Id ita esse patet primò ex eo, quòd quantitas multitudinis est etiam ibi, ubi nullæ partes sunt extensæ ut in Angelis & in rebus spiritualibus; ergo per accidens facit extensio partium ad rationem multitudinis. Secundo, quòd possunt esse plures partes multitudinis, & pauciores extensionis, ita ut multitudo sit major, extensio minor, & è contra. Nam duo ligna palmaria paucas partes multitudinis habent, nempe duas, & tamen hæ duæ suis partialibus extensionibus faciunt majorem extensionem quam decem partes magnitudinis unius digiti. Quocirca alia est ratio partium & quantitatis in multitudine, *Quantitatis essentia quæ sit.*

alia in magnitudine. Tertio, quia majus & minus non dicuntur nisi ratione quantitatis: Cùm ergo manente eadem quantitate quoad magnitudinem, sit major quantitas quoad multitudinem, evidens est diversam rationem quantitatis & partium esse in magnitudine & multitudine. Verùm quamvis hæc diversitas in ratione quantitatis negari non debeat, ista tamen quantitas diversa, quæ in numero cernitur, est quantitas numeri transcendentalis: quia convenit numero ut abstrahit à vera quantitate, & convenit rebus etiam non quantis, & est propriè quantitas multitudinis in communi. Quatenus verò numerus consideratur secundùm quantitatem veram & secundùm partes verè extra partes, sic non differt nisi accidentaliter à quantitate continua. Partes enim quantæ numeri, non differunt à quantitate continua nisi divisione sola. Unde si uniantur, & per unionem auferatur divisio, erunt una quantitas continua.

Numerus ut concipitur à nobis est species essentialis quantitatis.

Iam si spectetur numerus non ex natura rei, sed ut concipitur à nobis, sic est species essentialiter distincta, à quantitate continua, quia concipitur essentialiter constituta per ultimam unitatem tanquam per formam, & actum essentialem aliarum unitatum; cujus conceptus est fundamentum in ipsa natura partium, quæ talis est ut sit unibilis in unam essentiam, sive realiter per unionem realem, & continuationem partium, sive per considerationem intellectus comparantis unitates inter se per modum actus & potentiæ.

Numerus quomodo una essentia.

Ex quibus patet ad primum primæ sententiæ, numerus enim ut concipitur à nobis, est una essentia & una quantitas; ut verò est à parte rei, sunt multæ res quantæ.

Numerus qua ratione est unum reale.

Ad secundum, Respondeo; numerus ut dicit quantitatem, est quid reale, nec constituitur per Ens rationis; est enim quantus ut est multitudo unitatum. Multitudo autem in ratione multitudinis non pendet ab anima. Verùm tamen est ut illa multitudo sit unum, pendet ab anima; sicut & naturæ particulares; ut sint una natura universalis, dependet ab anima: hoc tamen sicut non tollit realitatem naturæ universalis, ita nec numeri.

Numerus per quid constituitur in ratione quantitatis.

Ad tertium. In ratione quantitatis numerus non constituitur per ordinem & Ens rationis, sed per partes quantas.

Ad quartum. Numerus præter quantitatem transcendentalem, quæ ex ratione formali ipsius oritur ut abstrahit à rebus quantis & non quantis, habet aliam prædicamentalem, secundùm quam est vera species prædicamenti quantitatis, quatenus nimirum constat ex partibus verè quantis.

Divisa possunt concipi ut indivisa.

At objicies, Divisa quà divisa non possunt concipi indivisa; cùm igitur de ratione numeri sit habere unitates divisas, (alioqui non essent multæ) sequetur eas non posse concipi indivisas, nec tanquam unum essentiale. Resp. Quæ sunt divisa uno modo, posse concipi ut indivisa alio modo, non enim unus modus est indivisionis; quare unitates numeri etsi divisæ sint secundùm terminos quantitativos, quam divisionem perdunt per continuationem quantitativam, ita ut indivisio continuationis opponatur formaliter huic divisioni; tamen per conceptum intellectus fiunt indivisæ per modum actus & potentiæ, quatenus ultima unitas intelligatur aliis advenire & uniri sicut actus potentiæ; & sic fiunt unum essentiale, eo modo quo ex forma & materia fit unum.

Numerum ponere per se & essentialiter

Sed quæres Primò quæ sit necessitas ponendi numerum, per se & essentialiter unum, cùm ad rationem numeri sufficiat divisio illa accidentalis unitatum & ordo? Resp. Esse necessitatem duplicem. Primò. Propter authoritatem Aristotelis & Peri-

& Peripateticorum, qui semper loquuntur de numero tanquam de vera & essentiali specie. Regula autem est, loquendum esse cum multis, sentiendum cum paucis. Secundò propter scientiam; Arithmetica enim demonstrat de numero passiones ipsius; de ratione autem objecti scibilis, est ut sit unum per se & una essentia fundans passiones demonstrabiles; non enim potest esse scientia de Ente per accidens. Denique habet quiddam peculiare numerus, ut possit concipi ab intellectu per modum unius essentiæ, ut dictum est. *unum, quanam sit necessitas?*

Quæres secundò. An numerus tanta perfectione sit unus essentialiter, sicut aliæ species Entium naturalium? Resp. Nequaquam, propter duo. Primò: quia aliæ res habent suas differentias essentiales à parte rei, numerus autem à parte rei habet differentiam accidentalem, quæ per solum intellectum concipitur ad modum differentiæ essentialis. Secundò in aliis rebus differentia essentialis sumitur à forma incompleta, in numero autem sumitur à forma completa, nempe ab unitate ultima quæ est quid completum; Ex quo sequitur species rerum naturalium majori ratione esse unum essentialiter, propter unam essentiam à parte rei, quàm numerus cujus essentia solùm per intellectum est una. *Numerus sitnè sic unus essentialiter, sicut alia species Entium naturalium.*

Quæres tertiò. An de essentia numeri sit esse numeratum actu? Resp. Negative, solùm enim est de essentia numeri, ut sit numerabilis; nam per hoc quòd unitates sunt numerabiles, intelliguntur habere numeri essentiam, & cùm actu numeratur, non fit, sed invenitur, & cognoscitur numerus; Quod potest explicari à simili, exemplo quantitatis, de cujus ratione est habere partes extra partes, quæ non sint actu, sed potentiâ partes, & quæ non sint divisæ, sed divisibiles. Similiter & visibile constituitur in ratione visibilis per potentiam, non actum. Et ratio est: quia ante numerationem actualem per solam numerabilitatem habent unitates omnia essentialia numeri, nempe tam divisionem ab invicem, quàm ordinem. *Sitnè de essentia numeri esse numeratum actu?*

Dices hunc ordinem potentialem, non esse actu. Resp. Quod sicut visibile est actu visibile per ordinem potentialem ad visum, ita numerus est actu numerus per numerabilitatem potentialem. Nam licèt numerabilitas respectu numerationis sit quid potentiale, respectu tamen numeri, quem constituit in suo actu, est quid actuale, est enim actus essentialis numeri. *Ordo potentialis sitnè actu?*

QUÆSTIO VI.

An oratio sit species Quantitatis

ESse speciem suadet authoritas Aristotelis, & dissuadet ejusdem authoritas in alio loco. Nam in 5. Metaphys. eam inter species quantitatis non numerat. Dissuadet, & ratio manifesta. Nam oratio ut est numerus syllabarum, non distinguitur à numero, ut verò est numerus syllabarum durantium brevi vel longo tempore, sic non differt à numero & tempore simul. Denique ut est numerus syllabarum proportionem temporis certam inter se habentium (quæ est Germana orationis hoc loco consideratio) ut cùm in dactylo prima syllaba longiori duplo tempore profertur quàm secunda & tertia, sic oratio est aggregatum quid ex numero, tempore, & relatione proportionis. Ex quo patet orationem non esse speciem quan- *Oratio sitnè species quantitatis?*

titatis ab aliis distinctam, sed aggregationem quandam ex aliis quantitatibus. Aristoteles verò hoc loco orationem posuit inter species quantitatis, vulgarem ea de re opinionem secutus.

QUÆSTIO VII.

An motus sit species quantitatis?

ARist. hic motum numerat inter species quantitatis, quia est quantus & divisibilis; in 5. verò Met. eundem rejicit, quia est quantus per accidens.

Motus quantitas est successio. Dico primò. Propria motus quantitas est successio. Probatur, quia quantitas est ratio partium extra partes: at successio formalis dicit partes extra partes, quia dicit partes post partes: Ergo successio formalis est quantitas. Quia verò motus non est ens permanens, sed successivum, ideo & ejus quantitas non est nisi successiva, & in successione partium consistit.

Motus non est vera species quantitatis. *Quo sensu motus per accidens quantus.* Dico secundò. Motum non esse veram speciem quantitatis, quia est quantitas per accidens, ut docet Aristoteles 5. Metaph. capite de quantitate, ubi ait tempus & motum esse per accidens; Motus enim non est quantus, nisi à quantitate spatii, per quod mobile divisibiliter percurrit. Quæ res videtur habere difficultatem. Nam si motus ideo dicitur quantus per accidens, quia est quantus per aliud, hoc non obstat quominus sit verè quantus & ea quantitate, quæ sit vera de prædicamento quantitatis. Nam etiam substantia est hoc modo quanta per accidens, quia per aliud. Quantitas enim est aliud quid à substantia, Hoc autem non obstante, substantia est vera quantitate quanta, & ejus quantitas est in prædicamento quantitatis. Deinde etsi motus sit quantus per ordinem ad quantitatem spatii, tamen alia est quantitas spatii, alia est motus; illa enim permanens est, hæc successiva; illa in spatio subjectivè, hæc in mobili; unde nihil impedit, quo minus motus ratione hujus distinctæ quantitatis quam habet, sit per se quantus: nam quamvis hæc quantitas oriatur ab illa, tamen utraque est vera quantitas spatii, quia spatium est vacuum & nihil, & tamen motus ille est quantus.

Quantitas vera non est respective quantitas. Nihilominus vera est ratio Aristot: Quantitas enim non est quantitas ob respectum ad alterum, sed in se & absolutè est quantitas; quod probat Aristot. in Prædicam. capite de quantitate, ostendens parvum & magnum non esse quantitates formales, sed ad aliquid, quòd nihil (inquit) est per se ipsum magnum & parvum, sed eo quòd ad alterum refeertur. Nam si per se esset magnum diceretur semper magnum, atqui respectu rationis dicitur parvum; ergo non per se, sed ad aliquid dicitur magnum: quia igitur motus respectu spatii dicitur quantus, ideo non per se, sed per accidens dicitur quantus.

Quare ad primam rationem in contrarium Respondeo. Substantiam esse verè quantam quia est vera quantitate quanta; at motus non est verè quantus formali quantitate spatii, quantitas enim motus est successiva, & in mobili existens, solùmque per ordinem ad quantitatem spatii intelligitur quantitas, ita ut per respectum ad veram quantitatem sit, & dicatur quantitas.

Ad secundum concedo aliam esse quantitatem motus, aliam spatii, sed quia hæc

quantitas

quantitas sumitur ex respectu quodam ad spatii quantitatem, ideo non est vera, sed analoga quantitas.

Ad tertium. Non esse necesse ad quantitatem motus universè loquendo, ut respiciat aliquid verè quantum, sed satis est ut respiciat aliquid, quod fundet successionem; quare & in alteratione terminus fundat successionem, quia ex natura rei requirit, ut divisibiliter, & successivè acquiratur.

Quod verò attinet ad motum Angeli in vacuo: Dico motum in vacuo fieri non posse secundùm Aristotelem, quia vacuum nihil est: quocirca nec per motum acquiri potest. Unde non potest fundare successionem in motu: quia quod nihil est, nihil fundare potest, de quo in Physica. *Motus Angeli in vacuo.*

Sed quæres, si motus non est in prædicamento quantitatis in quonam erit prædicamento? Nam cùm sit peculiare quoddam genus Entis videlicet deberet poni in aliquo prædicamento: non videtur autem ad ullum ex loco pertinere, qui dicit rationem formalem distinctam ab omnibus.

Responderi solet communiter. Motum non poni per se in prædicamento, quòd ex sua ratione formali dicat imperfectam rationem Entis, dicit enim viam ad esse: Via autem ad esse est esse imperfectum. Porrò prædicamenta sunt instituta pro Entibus: quæ dicunt perfectam in suo genere rationem Entis. Alia verò est ratio de actione & passione, quæ hanc imperfectionem in sua ratione formali non dicunt. Nam actio solùm dicit esse ab alio, quod sine ulla imperfectione intelligi potest. Unde & Deo tribuitur. Personæ enim divinæ sunt ab alio sine ulla imperfectione essendi. Passio etiam dicit solam receptionem formæ ab agente, sive illa receptio sit formæ perfectæ sive imperfectæ. *Motus ponatur ne in aliquo prædicamento?*

Verùm hæc responsio continet aliquid nimis difficile, motum esse Ens imperfectum eo quòd res in motu sit imperfecta; id enim videtur falsum. Nam res æquè perfectè habet esse tunc cùm fit sicut cùm facta est, si ista proportionaliter accipiantur, hoc est, ut unum respondet alteri. Nam si motus sit instantaneus (ut plerique opinantur) res tam in fieri quàm in facto esse est tota simul, ac proinde totam suam perfectionem habet in eo instanti; nec plus illi perfectionis accedit post illud instans, nec plus aliquid habet in facto esse, quàm in fieri: alioqui cùm fieri & factum esse sit in eodem instanti, sequeretur rem esse in eodem instanti perfectam & imperfectam, quæ sunt contradictoria. Si verò motus sit divisibilis, & in tempore, eadem quoque erit ratio. Nam prima pars caloris quæ respondet primæ parti motus æquè est perfecta in fieri atque in facto esse: quidquid enim caloris habet in facto esse, id ipsum habet in fieri. Et calefactio ut unum tantundem habet de perfectione caloris, quantum calor ut unum: Ergo si calor ut unum ponitur per se in prædicamento, ponitur etiam calefactio ut unum; cùm utrumque eandem perfectionem dicat.

Nam si dicas in fieri existere imperfectè, in facto verò esse perfectè. Contra: quia in fieri eandem totam perfectionem & quantitatem caloris habet, quam habet in facto esse: Ergo æquè perfectè existit. Perfectum enim est cui nihil deest, at calori in fieri nihil deest, ad essentiam & quantitatem caloris requisitum, ergo perfectè existit.

Quod si dicas, rem cùm concipitur in motu, concipi in via ad esse, ac proinde secundùm esse nondum habitum. Resp. Pari ratione etiam dici posse actionem & passionem esse Entia imperfecta, quia res cùm est sub actione & passione nondum intelligitur *Motus sitne Ens imperfectum?*

intelligitur esse in termino, sed in fieri. Si igitur hoc non obstante actio non est Ens imperfectum ex suo genere: neque motus erit imperfectus, eo sensu quo isti volunt. Deinde dico rem in motu concipi esse in via respectu ulterioris termini: verbigratia, Calefactio unius gradus, est via ad gradus sequentes, non verò respectu immediati termini, quia calefactio ut unum est simul cùm calore ut unum. Illa etiam prioritas viæ respectu termini immediati, est inducta per rationem abstrahentem motum, à perfectione termini, in re autem motus conjunctus est semper cum termino suo immediato, neque per absolutam Dei potentiam poni potest absque illo.

Motus accipitur dupliciter. Respondetur ad difficultatem.

Altera igitur responsio est motum accipi posse dupliciter. 1. in genere ut abstrahit ab actione & passione. 2. in specie ut est actus motivi, aut mobilis, activi, aut passivi, quomodo motum definit Aristot. in 3. Phys. t. 33. Primo modo motus in nullo est prædicamento, quia est quid transcendens & Analogum: sicut enim accidens quod est quid transcendens, ac Analogum ad genera accidentium, non ponitur in ullo prædicamento; ita & motus; est enim motus quid superius actione & passione, ac proinde quid transcendens genera prædicamentorum. Secundo verò modo ponitur in prædicamento actionis & passionis. Motus enim ut in agente est actio, ut in passione est passio. In communi verò distinguitur quidem ab utroque, sed sicut genus Analogum à suis speciebus, motus enim ut est ab agente est actio, ut in passo est passio. Quare sicut genus Analogum à suis speciebus distinguitur: ita motus ab Actione & Passione. Genera autem Analoga non ponuntur in prædicamento.

Motus habeatne diversam definitionem ab actione & passione?

At inquies. Motus habet diversam definitionem ab actione & passione. Respondeo. Si sumatur in genere, habet diversam definitionem; definitur enim motus in genere actus Entis in potentia quatenus in potentia: At Ens in potentia specificè acceptum, est vel in potentia activa, vel in potentia passiva; ergo & motus in specie acceptus non est actus nisi vel passivi vel activi: quatenus est actus activi est actio, quatenus est actus passivi est passio. Quare motus in specie non est nisi actio vel passio formaliter; & sic Aristoteles 3. Phys. tex. 33. definiens motum in specie ait esse actum activi vel passivi, quatenus activum vel passivum est.

QUÆSTIO VIII.

An tempus sit vera species quantitatis?

Tempus est formaliter quantum propter successionem

DIco primò, tempus esse quantum formaliter propter successionem: quia partes temporis non sunt permanentes, nec simul, sed successivæ, & propter successionem una est extra alteram, ad eum modum quo de quantitate motus diximus.

Motus & temporis eadem est quantitas.

Dico secundò. Eandem quantitatem esse motus & temporis, quia utriusque quantitas est successio; & eadem successio est motus, & temporis, ergo & eadem quantitas.

Tempus est ipsa quantitas motus.

Dico tertiò. Tempus est ipsa quantitas motus. Ratio est: quia successio est propria quantitas motus; at tempus formaliter est successio partium priorum & posteriorũ, ut patet ex ipsius definitione: Ergo tempus est quantitas motus; de quo plura

plura in Physica, intellecto enim priori & posteriori in motu, intelligitur tempus; prius autem & posterius in motu est successio partium antecedentium & consequentium.

Dico quartò. Tempus est quantum per accidens, quia est quantum ratione motus seu quatenus est idem cum motu: at motus est quantus per accidens, quia per respectum ad spatium vel terminum: Ergo & tempus. *Tempus est quantum per accidens.*

Dico quintò. Tempus non esse veram speciem quantitatis; quia tempus est quantum per accidens ut dictum est; hoc est non quantitate aliqua absoluta, hoc est, quæ sit per se & essentialiter quantitas; sed respectiva, & Analogica, quæ per respectum ad aliud sumitur, ut præcedenti quæstione dictum est *Tempus non est vera species quantitatis.*

QUÆSTIO IX.

An locus sit species quantitatis distincta à superficie?

Locus definitur ab Aristotele esse superficies corporis continentis immobilis: Quare ut superficies habeat rationem loci, duo requiruntur, ut sit continens & immobilis. Videtur igitur locus in ratione quantitatis distingui à superficie simplici; quantitas enim continens est distincta á non continente, dicit enim adæquationem quantitatis, & divisibilitatem secundùm divisionem alterius, qui modus videtur esse distinctus modus quantitatis, & intra rationem quantitatis. *Locus quid sit?*

Dicendum tamen est, locum in ratione quantitatis, non differre à superficie. Nam quidquid locus addit ad superficiem, est accidentale superficiei, sive sit continentia, sive immobilitas: accidens enim est quod potest adesse & abesse, præter subjecti corruptionem: atqui eadem superficies ex continenti, fit non continens, ex immobili mobilis, salva tota sua quantitate; ergo tam continentia, quàm immobilitas sunt accidentia superficiei, neq; ex consequenti illam variant essentialiter in ratione quantitatis. Quod verò de adæquatione dicitur, nihil concludit. Omnis enim superficies est adæquata alteri superficiei sibi æquali, ut sicut superficies continens est adæquata contentæ, ita & contenta est adæquata continenti. Quare si propter adæquationem locus est distincta species à superficie, etiam superficies locati esset distincta species à superficie simplici. Imò cùm sine continentia possit esse adæquatio, ut in duobus planis sibi perfectè adæquatis, plures adhuc ponendæ essent quantitatis species. Ex quo patet locum non esse quid unum, sed aggregatum ex superficie, continentia, & immobilitate. Quare si sumatur ut aggregatum ex his tribus, non potest poni in prædicamento, cùm non sit unum Ens sed multa; si verò sumatur ut superficies, tunc ponetur in quantitate, non ut locus, sed ut superficies. Differt autem locus à superficie accidentaliter; additis enim duobus accidentibus continentia & immobilitate superficies fit locus. Ponitur autem locus formaliter acceptus cum illis duabus conditionibus in prædicamento ubi, tanquam id per ordinem ad quod, ubi dicitur ubi; ubi enim est esse in loco. *Locus in ratione quantitatis non differt à superficie.* *Loci & superficiei differentia.*

QUÆ

QUÆSTIO X.

Quotnam sint species quantitatis?

SOlutio hujus quæstionis colligitur ex præcedentibus; dividitur enim quantitas in continuam & discretam, in successivam & permanentem.

Quantitatis tantùm sunt duæ species.

Dico igitur primò. Quantitas duas solùm habet species, magnitudinem & multitudinem. Illa est continua, hæc discreta. Patet ex dictis & ex Aristotele in 5. Metaph. ubi has duas species tantùm numerat.

Non pono autem species quantitatis continuam & discretam, sed magnitudinem & multitudinem: quia non omnis quantitas continua est per se species quantitatis; tempus enim & motus sunt continua, non tamen sunt species quantitatis; quia sunt quanta per accidens, ut dictum est.

Magnitudinis sunt tres partes distinctæ.

Dico secundò. Tres esse species magnitudinis distinctas, longitudinem, latitudinem, profunditatem, propter diversam rationem partium. Neque enim hæc diversitas partium, quæ in his tribus cernitur, est accidentalis neque sumitur ex aliqua proprietate accidentali, sed est essentialis, quia est diversitas in ipsa ratione partium, quæ est ratio essentialis quantitatis; alia enim est ratio partium in longitudine, nempe partium divisibilium, secundùm longitudinem, & indivisibilium secundùm latitudinem & profunditatem; alia in latitudine, nempe partium divisibilium secundùm latitudinem, indivisibilium secundùm profunditatem; alia in profunditate, nempe partium divisibilium secundùm profunditatem. Confirmatur. Quia hæ quantitates ita sunt à se distinctæ, ut una negetur formaliter de altera; longitudo enim quà longitudo, non est latitudo, nec latitudo, quà latitudo est longitudo, aut profunditas, neque profunditas quà profunditas est latitudo, vel longitudo. Et licèt hæ quantitates fortè in re sint idem, formaliter tamen una non est altera.

Parvum quomodo negatur de magno, nec differunt specie.

Quod si dicas, etiam parvum negatur de magno, & tamen non differunt specie. Respondeo. Parvum negari de magno propter respectum accidentalem, quem addit quantitati: at longitudo negatur de latitudine secundùm se, ut est abstracta ab omnibus differentiis, & modis accidentalibus; quod argumento est negari essentialiter, & sub ratione puræ quantitatis.

Longitudo & latitudo qua ratione differunt essentialiter.

Objicitur primò. Eadem quantitas secundùm easdem partes est longa, lata, profunda: ergo in ratione formali partium non differunt essentialiter hæ quantitates, sed solùm in modo. Respondeo. Longitudo, & latitudo possunt accipi dupliciter. Primò essentialiter, ut dicunt unam tantùm dimensionem, vel in longum vel in latum: Secundò comparativè, cùm corpus dicitur extensum in longitudinem vel latitudinem, ut quando latitudo vel profunditas accipitur in longum, vel latum. Primo igitur modo differunt essentialiter; aliæ enim partes sunt longitudinis, aliæ latitudinis; secundo verò modo non differunt essentialiter & in ratione partium; Quia eædem partes secundùm longitudinem, & latitudinem considerantur diverso respectu.

Objicitur secundò. Una species non includitur in alia formaliter; species enim sub rationibus specificis distinguuntur formaliter, non uniuntur: at profunditas includit

cludit longitudinem & latitudinem; est enim longa & lata : ergo hæ quantitates non distinguuntur specie. Respondeo, Si quantitates sumantur essentialiter pro una sola dimensione, sic una non includitur in altera; si verò sumantur non essentialiter, sed secundùm quendam modum & similitudinem alterius dimensionis, sic una includitur in altera; latitudo enim potest sumi ut porrigitur in longum, & profunditas ut porrigitur in longum & latum; sed illa longitudo & latitudo non est una dimensio. Nam longitudo ut est una dimensio est quantitas expers latitudinis & profunditatis; latitudo verò est quantitas expers profunditatis.

Profunditas includitne in se longitudinem & latitudinem?

Dico tertiò. Multitudo nisi determinetur ad numerum, non habet plures species essentialiter distinctas : quia consistit in collectione unitatum, quæ collectio est eadem formaliter in quibuscunque unitatibus consideretur, & solùm differt secundùm majus & minus. Cùm verò determinatur ad rationem numeri, habet ratione numeri varias species. Ultimæ enim unitates in numeris constituunt varias numerorum species, ut dictum est.

Multitudo quâ ratione non habet plures species essentialiter distinctas.

* *
*



DISPUT.



DISPVTATIO X.

De Relatione.

QUÆSTIO PRIMA.

An Relatio sit Ens reale?



Eferri, est habere se aliquo modo ad aliud. Ille igitur modus habendi se ad aliud, an sit aliquid reale, meritò dubitatur. Quod si sit reale, an sit quid intrinsecum rei relatæ, vel mera extrinseca denominatio à termino? quod si sit quid intrinsecum, an sit ex natura rei distinctum à fundamento, an sola ratione? quod si sola ratione, an distinguatur perfectè, ut nova essentia nihil includens de essentia fundamenti, an ut eadem essentia alio modo concepta? quæ omnia diligenter sunt examinanda: ex iis enim plena cognitio essentiæ relationis dependet.

Quod igitur ad realitatem relationum attinet, sunt tres sententiæ. Prima sententia asserit, relationem ex se nec esse realem nec rationis, sed abstrahere ab utroque, cùm sit ad utrumque indifferens. Ita Cajetanus, Capreolus, Soncinas, & nonnulli Thomistæ. Probatur. Quia si relatio ex se esset realis, non posset esse ulla relatio rationis; & è converso, si ex se esset rationis, non posset dari ulla relatio realis: ergo cùm dentur relationes aliquæ reales, aliquæ rationis, relatio ex sua ratione non magis est realis, quàm rationis, sed ad utrumque est indifferens; dicit enim relatio solùm esse Ad, esse verò Ad, æquè invenitur in relationibus realibus & rationis. Docent autem hi Autores illud esse Ad, fieri reale per esse In, quatenus realiter in aliquo inhæret, vel est alicui realiter idem.

Sed hæc sententia meritò ab aliis refellitur. Primò: Quia in relatione reali nullus potest cogitari naturæ gradus, qui non sit realis; omnes enim gradus relationis realis, realiter existunt, & realiter conveniunt subjecto: ergo omnes sunt reales. Nam si datur aliquis ex se non realis, ille neque realiter existet, neque realiter conveniet subjecto, quomodo enim id quod non est reale realiter existit, aut conve-

nit

nit alicui; neque enim realitas est quid superadditum enti, sed est ipsa Entis essentia, extra suas causas existendo. Existit autem Ens extra suas causas immediatè sua essentia, quare suamet essentia est res. Secundò. Deinde quod dicitur esse Ad fieri reale per esse In, id quoque falsum est: tum quia relatio non solùm realiter convenit subjecto, sed etiam realiter refert subjectum ad terminum, & facit ut subjectum habeat se realiter ad terminum: ergo non solùm respectu subjecti est realis, sed etiam respectu termini: tum quia esse Ad, & esse In, non sunt duo distincti gradus, sed duo respectus ejusdem gradus. Nam illa res quæ est ad terminum, est etiam in subjecto, imò ipsum Ad, est etiam in, quia inexistit subjecto, & illud esse In, est etiam Ad, quia subjectum per hoc quod est in ipso, refertur ad aliud, non verò per hoc quod non est in ipso: ergo idem omnino naturæ gradus est, & inexistens subjecto, & referens subjectum ad terminum, quod est eundem gradum fundare duos respectus ad subjectum & ad terminum, ita ut idem gradus diverso respectu dicatur Ad & In; respectu termini Ad, respectu subjecti In.

Ex quo infero: Relationem non esse quid univocum ad relationem realem & rationis. Primò: Quia nullum univocum dicitur de differentiis univocatorum: at relatio dicitur de differentiis relationis realis & rationis. Ergo non est quid univocum. Minor patet: quia specifica differentia utriusque relationis est Ad reale, & Ad rationis: at de utroque esse Ad, dicitur relatio: Ergo. Secundò, Univocum est quid præter univocata abstrahens à differentiis univocorum: at relatio non abstrahit à reali & rationis. Nam omnes gradus relationis realis sunt reales. Dices non esse reales formaliter, sed identicè. Contrà: Reale dicitur quod est extra suas causas: at quilibet gradus seipso formaliter est extra suas causas: ergo seipso est realis formaliter, non solùm identicè.

Relatio non dicitur univocè de relatione reali & rationis.

Porrò ad rationem oppositæ sententiæ facilè respondetur. Primò. Illud argumentum fieri posse, de quolibet analogo, verbi gratiâ, quod Ens ex se nec sit substantia, nec accidens: sicut ergo in aliis analogis non valet, ita nec in relatione quæ dicitur analogicè de reali & rationis: Secundò respondeo. Relationem, sicut & omne analogum, non significare unam naturam, sed diversas secundùm aliam & aliam significationem. Quare ut significat secundùm unam significationem relationem realem, relatio ex se est realis; ut verò secundùm aliam significationem significat relationem rationis, relatio ex se est rationis, nec ullo modo potest esse realis, sicut neque ea quæ realis est potest esse ullo modo rationis. Solùm igitur in conceptu confuso & imperfecto relatio abstrahit à reali & rationis: in conceptu verò distincto & determinato, non datur ulla relatio, quæ non sit ex se vel realis, vel rationis. Unde veriùs dicitur relationem, ut relatio est, ex se esse & realem & rationis, secundùm diversas significationes, quàm ex se nec esse realem, nec rationis. Nam etsi genus univocum abstrahit à differentiis, tamen genus analogum non abstrahit, sed illas immediatè includit secundùm diversas significationes.

Relatio in conceptu tantum confuso abstrahit à reali & rationis; in conceptu autem distincto, semper est aut realis aut rationis.

Secunda sententia asserit, Relationem prædicamentalem formaliter esse relationem rationis, solùmque fundamentaliter esse realem. Probatur primò: si relatio formaliter esset aliquid reale, non posset advenire rei sine reali mutatione: atqui Aristoteles 5. Physic. t. 10. ait relationem advenire rei sine ulla ipsius mutatione, per alicujus rei intrinsecæ mutationem, ergo non est quid reale formaliter. Confirmatur. Quia incredibile est una formica producta de novo, totum mundum mutari novis realibus accidentibus acquisitis; omnes enim aliæ res accipiunt habere rela-

tionem

tionem ad illam rem productam distantiæ, similitudinis, &c. Si ergo hæ relationes sunt reales, totus mundus realiter mutatur ad unius formicæ productionem.

Secundò probatur. Si relatio esset Ens reale, data una relatione, sequeretur dari infinitas actu: quod cùm absurdum sit, erit quoquè absurdum id ex quo sequitur. Probatur ergo sequela. Si enim duo alba, quia conveniunt in una essentia albedinis, sunt sibi similia duabus similitudinibus realibus; etiam illæ similitudines alborum, quia conveniunt in una essentia similitudinis, erunt sibi similes duabus similitudinibus similitudinum; & rursum hæ similitudines similitudinum, quia pariter conveniunt in una essentia, erunt sibi similes, & sic in infinitum.

Dices esse infinitas potentiâ. Contra: quia posita prima similitudine, omnes aliæ ponuntur actu, cùm una necessariò sequatur ex alia: ergo si sunt infinitæ, sunt actu infinitæ. Quod si dicas: alba esse similia similitudinibus, ipsas verò similitudines esse sibi similes seipsis, non aliis similitudinibus. Contra primò: sicut alba non sunt similia seipsis, sed additis similitudinibus, ita & similitudines non possunt esse sibi similes seipsis, aut si sint similes seipsis; etiam alba erunt similia seipsis; quia utrobique est eadem causa sufficiens ad causandam distinctam similitudinem, nempe unitas & convenientia in natura: Ergo vel utrobique causabitur distincta similitudo; vel in neutro. Secundò. Quia illæ primæ similitudines sunt alborum similitudines, hoc est, in albedine similitudines: similitudines autem posteriores sunt similitudines similitudinum, non alborum; quia non in essentia albedinis, sed in essentia similitudinis sunt similitudines: non igitur potest dici eandem esse similitudinem similitudinum cum similitudine alborum.

Probatur tertiò. Quia relatio nihil aliud est, quàm comparatio quædam duorum inter se: at hæc comparatio fit formaliter ab intellectu cum fundamento in re: ergo relatio formaliter est Ens rationis; posito enim fundamento in re, & intellectu comparante unam rem cum altera, sufficienter salvatur tota ratio relationis; sicut & ratio numeri simili modo sufficienter salvatur, per actionem intellectus numerantis, cum fundamento in re.

Probatur quartò. Quia in Deo non sunt relationes reales ad creaturam, sed rationis, ut relatio Domini & creatoris: si igitur sufficienter intelligamus Deum referri ad creaturas per relationem rationis, etiam creaturæ eadem ratione referri sufficienter poterunt.

Relatio prædicamentalis est Ens reale.

Tertia sententia est communis, relationem prædicamentalem formaliter esse Ens reale. Nam in primis constat aliquas relationes esse reales, ut sunt relationes divinæ, & relationes quæ dicuntur essentiales, sive quod ad essentiam pertineant, sive quod ab essentia oriantur, ut est relatio scientiæ ad scibile, & relatio potentiarum ad suos actus & objecta. Ex quo colligere licet, quod si in aliquibus ratio formalis relationis est realis, in aliis quoque non repugnare eandem rationem esse formaliter realem: quod tunc accidit quando omnia quæ ad ipsam causandam requiruntur sunt realia, hoc est, quando & subjectum & fundamentum & terminus erunt realia: Omnis enim effectus qui ex natura sua est realis, positis omnibus causis ad esse ejus requisitis erit realis: Atqui relatio est natura sua apta esse realis: ergo positis omnibus causis requisitis, erit vere realis. Secundò. Quod est ante omnem conceptionem intellectus est reale: atqui relationes rerum sunt ante omnem conceptionem intellectus: ergo sunt verè reales. Minor patet inductione;

ctione: duo enim alba ante omnem conceptionem sunt similia: quia similitudo alborum nihil aliud est quam unum esse tale quale aliud est. Ad hæc album non ideo est tale, quia concipitur, sed quia verè est tale imò ideo concipitur tale, quia est tale, non è converso, ideo est tale, quia concipitur tale. Deinde si nullus intellectus esset possibilis, adhuc duo alba essent similia, quia unum esset tale quale aliud.

Dices. Illa alba à parte rei sunt similia fundamentaliter tantùm, quia habent fundamentum, ut concipiantur ab intellectu similia, sicut multæ unitates in intellectu habent fundamentum, ut numerari possint ab intellectu. Respondeo. Disparem esse rationem relationis & numeri. Nam multæ unitates à parte rei non habent in se sufficientem & determinatam causam, ut constituantur in aliqua determinata specie numeri, cùm sint ad omnem numeri speciem indifferentes; unaquæque enim unitas, non magis est prima quàm secunda. Hinc igitur fit, ut relinquatur potestas intellectui determinandi unitates, ad hanc vel illam speciem numeri. At verò relatio habet à parte rei causam sui esse determinatam & sufficientem: quare non eget opera intellectus, ad suum esse ut realiter est à suis causis. Quocirca eo planè modo intellectus concipit relationem posito fundamento, quemadmodum concipit quemlibet effectum posita ipsius causa reali; sua enim conceptione non facit effectum illum esse, sed solùm concipit esse à causa sua realiter. Probatur tertiò. Ens reale est illud, quod est extra causas reales: atqui relationis omnes causæ sunt reales, subjectum, fundamentum, terminus: ergo & relatio cùm fuerit extra suas causas erit verè realis; causæ enim dictæ sunt causæ adæquatæ relationis, ut per se manifestum est.

Restat ut solvantur argumenta secundæ sententiæ. Ad primum respondeo. Si relatio esset accidens ex natura rei distinctum à fundamento, non posset advenire rei, sine ipsius mutatione reali; omnis enim forma realis, de novo adveniens subjecto mutat subjectum, & facit ex non tali tale: si ergo relatio sit forma realis de novo adveniens subjecto mutabit realiter subjectum. Neque refert quòd hæc forma sit relativa; nam etiam forma relativa est res inexistens subjecto, & mutat subjectum de non esse tali, relativo ad esse tale relativum.

Quidam respondent Aristotelem solùm negare, quòd relatio acquiratur per mutationem per se, & ratione sui intentam à natura, non verò negare quod acquiratur per mutationem consequentem ad fundamentum. Sed contra. Primùm qui ita respondent, non satisfaciunt Aristoteli. Is enim dum probat ad relationem non esse motum, non in eo vim facit, quod relatio per se, vel per accidens acquiratur, alioquin hoc expressè dixisset; sed in eo quòd acquiritur relatio altero mutato, ipso verò subjecto nullam mutationem patiente: at si relatio consequenter adveniret subjecto cum ejus mutatione, non dixisset nullam mutationem subire subjectum, sed subire aliquam licet non per se, sed per accidens; absurdum enim est dicere, Aristotelem tacuisse id in quo totum pondus argumenti erat positum. Neque enim satisfaciunt rationi: quia incredibile prorsus est totum mundum novis realibus accidentibus mutari, producta de novo una formica, etiamsi illa accidentia ponantur relativa, & consequentia ad aliud.

Deinde etsi relatio consequatur fundamentum, id non impedit, quo minus verè mutationem adferat subjecto, eo prorsus modo, sicut si per se fuisset producta. Nam si per se produceretur, non afferret majorem mutationem subjecto, quàm nunc

 affert,

affert, cùm consequitur fundamentum. Sicut aqua non minus mutatur cùm seipsam reducit consecutivè ad pristinum frigus per emanationem quandam frigoris ab essentia aquæ, quàm si frigus produceretur in aqua ab aliquo agente frigido: frigus enim non ideo mutat aquam, quia hoc vel illo modo producitur, ab hoc aut illo agente, sed quia est nova forma adveniens aquæ; ad hoc autem per accidens se habet, quod per se aut consecutivè producatur.

Quomodo relatio adveniens subjecto, non mutat illud.

Dicendum igitur est ad argumentum: relationem ideo advenire sine mutatione subjecto, quia non est res distincta à fundamento: eadem enim forma in se non mutata, propter solum diversum respectum, alio & alio modo denominare potest; si enim albedo sumatur absolutè, denominat subjectum album; eadem verò albedo respectu alterius albi denominat simile vel dissimile, sublato verò termino, desinit sine ulla sui mutatione, propter solam mutationem termini, denominare subjectum simile: quæ enim respectu alterius dicuntur talia, ea sine ulla sui mutatione per solam mutationem alterius dicuntur vel non dicuntur talia: sic idem dicitur magnum vel parvum respectu diversorum, sine ulla sui mutatione, per solam mutationem alterius.

Licet relatio sit Ens reale, non sequitur tamen, ut data una relatione debeant dari aliqua infinita.

Ad secundum argumentum difficilior est responsio, & in ea sententia quæ tenet relationes esse res distinctas à fundamento planè impossibilis. Est igitur triplex modus respondendi. Primus est non multiplicari relationes relationum; quia relatio seipsa non per aliam relationem refertur. In omni enim genere, id quo aliquid est tale, seipso non per aliquid aliud est tale: verbi gratiâ, paries qui est albus albedine, albedo ipsa non est alba alia albedine, neque quantitas est quanta alia quantitate à se distincta, neque actio aut passio est talis per aliam actionem & passionem. Cùm igitur relatio sit id, quo alia referuntur, ipsa seipsa non per aliam relationem refertur. Ita Cajetanus cum D. Thoma prima parte, quæst. 42. art. 2. Ferrariens. 4. contra gentes, cap. 110. Soncinas 5. Metaph. quæst. 29. Quare secundum hanc sententiam duo alba referuntur ad se per similitudines à se distinctas, ipsæ verò similitudines referuntur ad se non per alias similitudines, sed seipsis.

Sed hæc sententia refellitur primò. Quia illæ relationes sunt distinctæ, quæ habent distincta fundamenta ac distinctos terminos; non enim aliunde sumitur distinctio relationum, nisi ex distinctis fundamentis, & distinctis terminis: atqui relatio relationum, habet distinctum fundamentum, & distinctum terminum, à relatione absolutorum: ergo est distincta relatio à relatione absolutorum. Minor probatur. Quia in relatione absolutorum, tam fundamentum quàm terminus sunt quid absolutum; in relatione verò relationum, utrumque est quid relativum: ergo hæ duæ relationes habent fundamenta & terminos essentialiter distinctos: verbi gratiâ, similitudo alborum pro fundamento habet albedinem, pro termino aliud album; similitudo verò similitudinum pro fundamento habet relationem similitudinis, pro termino verò oppositam relationem similitudinis: sicut enim duo alba in essentia albedinis sunt similia, ita duæ similitudines in essentia similitudinis sunt similes.

Secundò. Idem in ordine ad diversa potest esse in Quo, & Quod, quare & relatio absolutorum, licet sit ut quo respectu absolutorum, quia per illam formaliter absoluta referuntur, tamen illa ipsa relatio, ut in ratione relationis convenit cum opposita relatione, sic habet se ut quod, & refertur ut quod ad aliam, cum qua convenit

nit in essentia relativa: verè enim ita ad se referuntur hæ relationes ad invicem, sicut referuntur duo alba, quatenus conveniunt in essentia albedinis. Ex quo patet relationem ut quo, seu est id, quo absoluta referuntur, non referri distincta relatione ad album, sed seipsa; neque enim habet distinctum fundamentum & terminum à fundamento & termino absoluto: at ut habet rationem quod, sic & fundamentum & terminum relationis habet distinctum; ac ex consequenti non seipsa sed per aliam relationem refertur: verbi gratiâ, similitudo alborum, seipsa est similitudo alborum, quia seipsa fundatur in albedine, & terminatur ad albedinem, & sub hac ratione est id quo duo alba referuntur ad se: at verò similitudo alborum, non est seipsa similitudo similitudinum: nam similitudo alborum fundatur in albedine, & terminatur ad albedinem; similitudo vero similitudinum fundatur non in albedine, sed in similitudine, & terminatur non ad albedinem, sed ad similitudinem; unde similitudo alborum, ut substat similitudini similitudinum, habet se ut quod, non ut quo. Quocirca illa propositio, id quo aliquid est tale, seipso non per aliud est tale, intelligenda est formaliter, respectu eorum, respectu quorum habet rationem quo. Verbi gratia, similitudo alborum, ut est quo alborum, seipsa & non per aliam relationem refertur ad alba; quia est ipsa relatio alborum, cum hoc tamen stat, quòd relatio albi comparata cum alia relatione albi, per aliam distinctam relationem referatur ad oppositam relationem.

Ex quo etiam patet, esse magnum discrimen inter exempla allata & relationem: Nam albedo (verbi gratiâ) non habet in se fundamentum, ut sit alba alia albedine, nec quantitas, ut sit quanta alia quantitate; unde rectè dicimus albedinem non esse albam per aliam albedinem, nec quantitatem esse quantam per aliam quantitatem, sed seipsa. At similitudo habet in se fundamentum novæ similitudinis. Nam similitudo quæ erat similitudo solùm in albedine fundare potest similitudinem in similitudine; quocirca per aliam similitudinem est similis in similitudine distinctam à similitudine in albedine. Et hæ rationes probant universaliter de omni relatione, nempe quòd omnis relatio relationum sit distincta in genere relationis à relatione absolutorum: quia habent distincta fundamenta & terminos, quod est contra Suarium & Ruvium concedentes id de quibusdam tantùm relationibus, non de omnibus; omnium enim in hoc est par ratio: omnes enim relationes relationum habent distincta fundamenta & terminos à fundamentis & terminis in relationibus absolutorum.

Relatio relationum differt in genere relationis à relatione absolutorum.

Secundus modus respondendi est, quem etiam probabilem reputat Suar. in sua Metaph. concedendo relationes multiplicari in infinitum in eodem subjecto, ita tamen ut non sint infinitæ actu, sed potentia. Nam quod multiplicentur patet, quia habent distincta fundamenta & terminos. Quòd verò sint infinitæ patet: quia infinita fundamenta & termini illorum assignantur: Quod verò non sint infinitæ actu probatur: quia non sunt actu à se distinctæ; nulla enim relatio distinguitur ex natura rei à suo fundamento, ut quæstione tertia demonstrabimus: at hîc una relatio fundatur in altera: ergo una ab altera ex natura rei non distinguitur, ac ex consequenti non existit multitudo relationum actu infinita; non potest enim esse multitudo actu infinita sine actuali distinctione unitatum. Neque verò in hoc est ulla major difficultas, quàm quæ est in continuo, cujus partes etsi sint actu quoad entitatem, sunt tamen potentia infinitæ quoad divisionem, & eadem argumenta quæ fiunt contra unum, fieri possunt contra alterum. Quòd verò illud

non sit absurdum in relationibus concedere, patet à simili in numeris. Nam etiam in numeris simile quid invenimus; positis enim duobus numeris, necesse est simul poni infinitos numeros: v. g. datis binariis duobus, eo ipso datur ternarius numerorum confectus ex duobus illis binariis, & binario binariorum; & dato dicto ternario, dabitur quaternarius confectus ex tribus binariis, & quarto ternario trium binariorum, & sic in infinitum. Hoc enim argumentum aliter solvi non potest, nisi concedendo infinitum in potentia in numeris. Nam licet omnes illi numeri sint actu quoad entitatem, non sunt tamen distincti actu à primis illis duobus binariis. Hoc igitur idem, & de relationibus dici potest & debet.

Quod si objiciatur primò: Ad infinitatem actu non requiritur actualis divisio, Nam si sit quantitas actu infinita, etiamsi habeat partes actu à se non divisas, sed continuas, erit actu verè infinita. Ergo & sic erunt infinitæ relationes actu, etiamsi non sint actu à se distinctæ. Respondeo, disparem esse rationem de quantitate continua & discreta. Nam quantitas continua si est infinita, absque divisione partium est infinita, per infinitam continuationem partium, non per divisionem: quantitas verò discreta, cùm consistat in multitudine & divisione partium, non potest esse infinita, nisi habeat partes infinitas divisas. Cùm igitur relationes statuantur infinitæ secundùm multitudinem, non poterunt dici infinitæ actu, nisi sint distinctæ actu; non enim ex omnibus illis relationibus conficitur una relatio infinita, sed illa realitas in infinitas secundùm multitudinem relationes est divisibilis.

Objici etiam potest authoritas Aristotelis, qui in secundo Metaph. probat non dari progressum in infinitum in rebus subordinatis, quarum una pendet ab altera; Cùm enim unum pendet ab altero in infinitum, infinitum autem pertransiri non potest, nunquam res illa existet, quia pendet ab infinitis, quæ pertransiri non possunt. Sed respondetur, id verum esse in iis quæ verè sunt sibi subordinata, ut cùm posteriora pendent à prioribus, & nisi ponantur priora, non ponuntur posteriora: at in hoc infinito in potentia non est talis dependentia & subordinatio, sed potius contrario modo fit. Nam à primo inchoatur & proceditur ad sequentia in infinitum. Et sicut assignata aliqua parte in continuo, ex ea fiunt aliæ & aliæ partes per divisionem in infinitum, ita & in relationibus, posita prima relatione, ponuntur aliæ in infinitum: contra quod non pugnat ratio Aristotelis.

Verùm neque hic modus respondendi satisfacit. Primò. Propter authoritatem Aristotelis 2. Metaph. cap. 2. ubi ex professo probat non posse dari processum in infinitum in causis, idque demonstrat in omni genere causarum. Ex hoc autem manifestè sequitur non posse dari processum in infinitum in relationibus; quia una relatio causatur ex altera, Nam posterior fundatur in priore; unde etiam necesse esset assignare relationem, quæ causaret infinitas actu relationes, & aliam quæ causaretur & penderet ab infinitis relationibus; siquidem ita sunt inter se dispositæ, ut secunda supponat primam, tertia Secundam; si ergo sit processus in infinitum, & omnes illæ relationes sint à parte rei, necesse est dari unam relationem supponentem omnes, & pendentem ab omnibus; quod est dari processum in infinitum in causis, contra Aristotelem. idem Aristoteles 5. Metaph. text. 25. Probat Habitum non haberi, in infinitum enim (inquit) procederetur. Ergo talem processum in infinitum, pro absurdo habet Aristoteles.

Secundò. Non satisfacit hic modus propter rationem manifestam: Si enim hæ relationes statuantur infinitæ, vel omnes erunt à parte rei, vel non: Secundum

dici

dici non potest; quia argumentum urget, quòd qua ratione datur prima relatio, eadem ratione debent dari omnes aliæ; cùm ergo omnes sint infinitæ, sequitur infinitas esse relationes à parte rei, eo actu, quo actu datur prima relatio. Si verò dicatur primum, tunc sequitur has relationes non esse infinitas propter duo. Primò, quia omnis multitudo finita versus unam partem, est etiam finita versus alteram; siquidem tanta est via Thebis Athenas, quanta Athenis Thebas, nec plures continet unitates, si sumatur versus unam partem, sicut si sumatur versus alteram; iisdem enim unitatibus, & hîc & ibi constat. Cùm ergo in hac multitudine relationum assignemus primam, qua alia non est prior, sequitur multitudinem relationum ex hac parte non esse infinitam, quia postquam fuerit perventum ad primam, illa erit ultima & dabitur finis multitudinis: At si ex una parte non est infinita, non erit etiam infinita ex altera parte, cùm sit eadem multitudo, & tanta ex una parte, quanta ex altera: Ergo nullo modo erit infinita. Secundò, quia cùm hæ relationes sint ita dispositæ, ut secunda supponat primam, & tertia secundam, si in iis sit processus in infinitum, & omnes dentur à parte rei, sequitur dari unam post omnes: hæc autem erit ultima & finem imponet toti illi multitudini, quod repugnat rationi infiniti: non igitur istæ relationes possunt dici infinitæ. Nam quod dicitur de numerorum infinitate, solvitur in hunc modum, negando numeros illos in re esse infinitos: quod ita ostendo. Ad multitudinem realem requiruntur plures unitates divisæ: nam si sint indivisæ, erit unitas non multitudo; sic partes in continuo, quia sunt indivisæ, sunt unum continuum non multa. Cum igitur isti numeri non sint divisi ab invicem; non faciunt realem multitudinem, nec erunt à parte rei multi numeri. Nam etsi primi duo binarii sint à se realiter divisi, tamen tertius binarius, qui est binarius binariorum, non est re diversus ab illis duobus sed idem re cum illis; siquidem numerus est idem re cum suis unitatibus: ergo & binarius binariorum erit idem re cum illis duobus binariis, quia ad illos comparatur, tanquam ad unitates ex quibus constat. Quocirca ex isto binario, & aliis duobus, non erunt à parte rei tres numeri, sed solùm per intellectum erunt tres. Et licet non negemus tertium binarium esse realem binarium quia habet reales duas unitates ex quibus constat, negamus tamen illum facere numerum realē cum aliis duobus, quia non est ab illis re distinctus, solúmque primi duo binarii, sunt re diversi, tertius verò tantùm per rationem: ex quo manifestum est non procedi in infinitum in multitudine reali numerorum. Addo quòd cum numerus in sua ratione formali, seu quoad ordinem unitatum, pendeat ab anima, non ponentur numeri actu infiniti, sed solum successivè in infinitum poni possunt ab anima numerante.

Non dantur numeri actu infiniti.

Tertiò. Sequeretur infinitum actu posse dari contra Aristotelem, & omnes Peripateticos. Nam licet aliqui per Dei potentiam dari posse concedant, negant tamen omnes dari naturaliter. Quod igitur sequeretur dari infinitum actu, sic probo: Nam aut relationes istæ distinguuntur ex natura rei à fundamento, & ex consequenti ab invicem; aut non distinguuntur, nisi ratione. Si primum; erit multitudo relationum actu infinita: prima enim relatione posita, ponuntur reliquæ omnes actu quæ sunt infinitæ. Si secundum; dabitur relatio infinita actu, constans infinitis relationibus. Sicut enim si daretur quantitas continua actu infinita, constaret partibus non actu distinctis sed potentia, & tamen esset infinita actu, quia tantam extensionem haberet quantam partes actu infinitæ, & ab invicem distinctæ: ita etsi

 relationes

relationes istæ non essent distinctæ actu à parte rei, quia tamen sunt tot, quot essent si distinguerentur actu, daretur infinitum actu in genere relationis, & infinita quædam esset relatio identificata infinitis relationibus ad infinitos terminos.

Tertius modus respondendi est, Relationem non habere ullam realitatem à fundamento distinctam: advenit enim fundamento nulla ei addita re vel modo, & absque omni mutatione, ut patebit quæstione 3. Quocirca ex seipsa non habet, unde fundet relationem realem. Fundamentum enim reale debet esse res aliqua: quæ sit immutativa subjecti, & si debeat esse per se fundamentum, debet esse per seipsum res aliqua. Cùm igitur relatio per seipsam non sit res aliqua à fundamento distincta, sed est fundamentum ipsum respectu termini, seu cum connotatione termini, ideo non est sufficiens, ut per seipsam fundet realem relationem ob defectum realitatis propriæ. Quare omnes illæ relationes, quæ concipiuntur fundari in relatione, sunt relationes rationis: concipiendo enim intellectus relationem tanquam rem aliquam per se, fundat in ea alias relationes. Fateor hunc etiam modum esse difficilem. Nam si relatio habet suum proprium esse relativum, idquè reale, cur ergo secundum hoc esse non possit fundare realem relationem? nam sicut ratione hujus esse (quale quale sit) refert realiter subjectum ad terminum, ita etiam potest esse reale fundamentum. Dici tamen potest, Relationem habere quidem suum esse proprium relativum, sed realitatem hujus esse non esse aliam quàm realitatem fundamenti: eadem enim realitas ut sumitur respectu termini est relatio, ut verò sumitur secundum se est quid absolutum. Cùm igitur relatio nullam novam realitatem superaddat, (propter quam causam sine ulla reali mutatione rebus advenit) ideo non potest esse reale fundamentum, ut relatio est, quia ut relatio est nullam rem novam ponit in subjecto. Ad hæc, fateor à posteriori evidenter probari, relationem non posse fundare aliam relationem, propter progressum in infinitum: idquè confirmari etiam exemplo divinarum relationum, quæ nullas reales relationes ad se invicem fundant, qualis esset relatio diversitatis, vel dissimilitudinis, item æqualitatis, & aliæ similes. A priori tamen id demonstrare difficillimum. Nihilominus quamdiu doctiores, aliam meliorem rationem non attulerint, illa quam attulimus tolerari & defendi potest. Nam quod quidam adferunt, fundamentum relationis debere esse unam quandam rem, ut ei possit identificari relatio in eo fundata: quia verò relatio non est hoc modo una res, cùm constet fundamento & termino, ideo fieri non posse ut relatio sit fundamentum alterius relationis: deberet enim, inquiunt, illa relatio identificari simul duabus rebus distinctis; quod est impossibile. Hæc inquam ratio non concludit. Nam & falsum est relationem esse quid conflatum ex fundamento & termino: & necesse non est ad hoc, ut aliquid identificetur relationi identificari ejus termino. Fundamentum enim identificatur suæ relationi quam fundat, & tamen non identificatur termino: tota etiam ratio relationis est intrinsecè in fundamento; cùm tamen terminus sit extra fundamentum. Et hæc de secundo argumento secundæ sententiæ.

Realitas relationis est realitas fundamenti.

Jam ad tertium argumentum ejusdem sententiæ respondeo. Relationem esse quidem comparationem quandam duorum inter se, verùm hanc comparationem non fieri necessariò ab intellectu, sed esse ex natura rei; nam sublato omni intellectu duo alba habent in se, unde sint sibi similia, & duo quanta unde sint sibi æqualia vel inæqualia; habent enim sufficientem causam talis comparationis.

Ad quartum respondent Nominales: si relatio nullam rem novam ponat in

fundamento,

fundamento, nullum absurdum est concedere in Deo, tales relationes reales ad creaturam, ut etiam Suarez concedit, consequenter dici debere in sententia Nominalium, quia ex tali relatione non sequitur in Deo ulla mutatio, aut accidens verum inhærens Deo, cùm sine ulla mutatione ei adveniat, nec aliud quidquam connotationem termini addat: de quo Suar. disp. 47. sect. 15. n. 21. ubi etiam ait sententiam Nominalium non esse ulla censura dignam.

Verùm dicendum est, ex tali relatione non sequi quidem compositionem aut mutationem in Deo: sequi tamen aliud absurdum, nempe Deum dependere in aliqua sua perfectione, seu in aliqua sua intrinseca ratione à creatura. Relatio enim est quid intrinsecum, & dependens essentialiter in suo esse à termino. Hæc autem dependentia Enti per essentiam repugnat, quod ex se est, id quod est, non ex creaturæ coëxistentia aliqua. Et sicut repugnat Deum aut aliquam ejus perfectionem, ideo esse quia creatura est, sed e contra, ideo omnis creatura est, quia Deus est: ita repugnat relationem realem ad creaturam esse in Deo, quia esset ob coëxistentiam termini creati, & ab eo dependeret.

An poßit esse in Deo relatio realis ad creaturam?

QUÆSTIO II.

An Relatio sit quid intrinsecum rei relatæ, an verò sit extrinseca denominatio?

CUm constet relationem esse Ens reale, meritò quæritur: An hoc Ens reale sit intrinsecum rei relatæ, vel extrinseca denominatio? de qua re sunt tres sententiæ.

Prima sententia tenet esse meram denominationem extrinsecam à termino: album enim esse simile alteri nihil aliud est, quam habere alterum album tale quale ipsum est. Fundamentum hujus sententiæ est: Quia relatio advenit rei sine ulla ipsius mutatione, ut cum Aristotele in 5. Physic. omnes docent; neque enim album per hoc quod sit alteri albo simile ullo modo mutatur: pari ratione cùm cessat esse simile: Ergo signum est relationem nihil intrinsecum ponere in re relata; alioqui per receptionem novi Entis realis res relata mutaretur. Deinde omni alio ablato, & solùm posito fundamento & termino, intelligitur relatio. Ergo relatio nihil addit intrinsecum fundamento; positis enim duobus albis, & ablata omni alia re, adhuc illa duo alba erunt similia sibi; quia unum erit tale quale aliud: si igitur relatio nihil intrinsecum addit fundamento, necesse est ut per extrinsecam denominationem à termino constituatur; siquidem posito solo termino ponitur relatio in re relata, ablato verò termino tollitur: quod signum est relationem esse denominationem à termino. Porrò hæc sententia tribuitur Durando in primo distinct. 30. qui tamen non tenet hanc sententiam, sed secundam, de qua jam etiam sequitur dicendum.

Secunda igitur sententia vult relationem partim esse intrinsecam, partim extrinsecam rei relatæ: denominatio enim relativa non sumitur ab una re, sed à pluribus sibi coëxistentibus, hoc est, tàm à fundamento quàm à termino: album

bum enim, verbi gratiâ, esse simile, non est solùm ipsum esse album, sed & aliud album esse tale, quale ipsum; & sic ab utroque albo sumitur denominatio relativa similitudinis; omnis enim relatio sumitur ex consortio & coëxistentia duarum rerum sub certa ratione acceptarum. Hæc sententia expressè est Durandi loco citato. Et ratio est: Quia relatio non minùs denominatur à fundamento quàm à termino: nam neutrum per se sufficit ad constituendam relationem; & utrumque æquè requiritur: Ergo denominatio relativa partim est intrinseca rei relatæ ratione fundamenti, partim extrinseca ratione termini. Hinc verò intelliguntur duo: Primum: quomodo relatio adveniat rei relatæ, sine ulla mutatione, nimirum quia denominatio relativa sumitur non à solo fundamento, sed & à termino: Cùm igitur terminus de novo advenit rei, non immutat rem; est enim quid extrinsecum rei relatæ, quare & denominatio relativa, quatenus pendet à termino, sine ulla mutatione advenit rei relatæ. Secundum: quomodo relatio non faciat compositionem cum re relata; accedit enim rei relatæ per denominationem extrinsecam à termino, quod fit sine ulla compositione cum re relata.

Tertia sententia asserit relationem esse quid intrinsecum rei relatæ, in ordine tamen ad extrinsecum: quæ sententia est communis. Tota enim relatio est in re relata, quia verò refert rem ad terminum extrinsecum, ideo est intrinseca in ordine ad extrinsecum.

Cur relatio non possit esse mera denominatio extrinseca à termino?

Dico igitur primò. Relationem non esse meram denominationem extrinsecam à termino. Primò: Quia esse, verbi gratiâ, album simile alteri, non est solùm habere aliud tale quale ipsum, sed est ipsum intrinsecè esse tale, quale aliud. Nam habere aliud tale quale ipsum, est habere aliud sibi simile; non verò est ipsum esse alteri simile. Similiter esse patrem non est solùm habere filium à se genitum, sed est esse eum à quo filius est genitus; licet enim ista in re coincidant, tamen non eadem ratione significantur, & differunt ratione: Non igitur ad relationem constituendam satis est habere terminum, sed requiritur intrinseca habitudo rei relatæ ad terminum.

Secundò probatur: quia denominatio extrinseca non est relativa, sed absoluta, ut patet inductione. Nam esse vestitum vel locatum non sunt relationes, sed absolutæ denominationes à veste & loco; propria enim ratio relationis est esse ad aliud, non verò ab alio affici vel denominari: quare si relatio non sit aliud, nisi denominatio extrinseca à termino, ruet tota ratio relationis, quia denominatio à forma absoluta non est relativa, sed absoluta. Neque verò argumenta primæ sententiæ concludunt relationem non esse quid intrinsecum, sed solùm non addere rem novam intrinsecam distinctam à fundamento; quod verissimum est, ut ex sequenti quæstione patebit.

Dico secundò. Relationem non esse partim intrinsecam, partim extrinsecam rei relatæ, sed totam esse intrinsecam. Probatur primò à quibusdam: Quia non esset relatio unum Ens, sed multa, constaretque ex duabus rebus una intrinseca, altera extrinseca, quod est contra communem conceptum de relatione, & contra Aristotelem, qui relationem unum genus prædicamenti constituit; genera autem prædicamentorum non sunt aggregata ex multis Entibus, sed dicunt unum genus Entis. Secundò. Relatio nihil aliud esset, nisi duo absoluta Fundamentum & Terminus, si ex his duobus solùm constaret ex uno intrinsecè, & sic periret unum genus prædicamenti: neque relatio esset genus aliquod distinctum ab aliis generibus absolutis simul sumptis.

Tertiò

Tertiò probatur à priori: Quia ratio relationis est esse ad aliud: at esse ad aliud est intrinsecum rei relatæ. Ergo tota ratio formalis relationis est intrinseca rei relatæ; neque enin relatio componitur ex termino, sed ex habitudine & ordine ad terminum: quamvis autem terminus sit extrinsecus, habitudo tamen est quid intrinsecum rei relatæ, seu rei habentis se ad terminum. Quare cùm dicitur relationem nihil esse præter fundamentum & terminum, verum id est, si ita intelligatur, quòd relatio nullam rem novam addat ad fundamentum & terminum. Cùm hoc tamen stat, quòd relatio non dicat nisi fundamentum, ut se habet intrinsecè ad terminum: albedo enim, verbi gratiâ, dupliciter potest denominare subjectum: primò, ut albedo est in seipsa, & sic denominat subjectum album; secundò, ut est talis qualis alia, & sic denominat subjectum simile alteri: prima denominatio est absoluta, secunda respectiva; utraque verò sumitur ab eadem albedine diverso modo considerata, nimirum absolutè & respectivè, in se enim est albedo, respectu verò alterius albedinis est albedo similis.

Ratio à priori propter quam relatio tota debeat esse intrinseca rei relata, quamvis terminum respiciat extrinsecum.

An relatio nihil sit præter fundamentum & terminum?

Dico tertiò. Relatio est quid intrinsecum rei relatæ, in ordine tamen ad extrinsecum, quia est habitudo intrinseca ad extrinsecum terminum. Hæc conclusio patet ex præcedentibus. Ex quibus patet an relatio sit ens quoddam simplex vel compositum? triplex enim compositio potest cogitari in relatione. Prima est ex fundamento & termino, ut dicebat secunda sententia: sed hæc compositio non datur; relatio enim non componitur ex termino, sed solùm constituitur ex habitudine fundamenti ad terminum. Secunda compositio potest cogitari ex fundamento & connotatione termini. Verùm neq; hæc compositio admitti potest in relatione. Nam connotatio illa termini non est res distincta à fundamento; non enim fundamentum per aliquod adjunctum connotat terminum, sed seipso & sua essentia respectu termini accepta; estque connotatio ista, secundum id quod dicit in fundamento, essentialis fundamento, licèt ratione termini connotati sit accidentalis; ipsa enim essentia fundamenti seipsa est connotans, id verò quod connotatur est terminus extrinsecus. Et simile quid est in omni forma informante subjectum; albedini enim essentiale est facere album, quantum est ex parte principii formalis; quia seipsa & suamet essentia facit album, est enim albedo ratio formalis & essentialis albi; & tamen ex parte subjecti accidentale est albedini facere album, quia accidentale est conjungi albedinem subjecto.

An relatio sit Ens simplex, vel compositum.

Pari ergo ratione, fundamento essentiale est habere se ad terminum, quantum est ex parte principii formalis habitudinis, quia album non alia, sed suamet essentia habet se ad aliud album; siquidem suamet essentia est tale quale aliud: verùm quia ad istam habitudinem præter essentiam albedinis requiritur coëxistentia termini, eáque coëxistentia est accidentalis albo, ideo & habitudo ex parte termini est accidentalis albo, & ex consequenti est simpliciter accidentalis, cùm sine coëxistentia termini non sit simpliciter. Tertia compositio in relatione potest cogitari ex partibus quasi integrantibus: Cùm enim relatio re non differat à fundamento, necesse est ut si fundamentum sit conflatum ex multis quasi partibus, etiam relatio in illo fundata sit conflata ex multis partibus. Id verò apparet in relationibus numerorum: numeri enim referuntur ad invicem relatione duplici, tripli, decupli: atqui hæ relationes non sunt res simplices: sunt enim idem cum numero, numerus autem non est res simplex, sed constans multis unitatibus; quare & dictæ relationes erunt idem quod multæ unitates, una proportione se habentes: si enim relatio dupli

verbi,

verbigratiâ, dicatur esse res simplex, quæro ubi existat hæc relatio? Num in singulis unitatibus tota? num secundùm aliquid in unitate, secundùm aliud in altera? Primum dici non potest; quia sic singulæ unitates essent duplæ, propter relationem dupli quam haberent: Secundum verò si dicatur, jam relatio non erit res simplex, sed conflata ex multis quasi partibus, sicut una domus ex multis lignis & lapidibus. Verum hæ relationes numerorum fortè non sunt reales (nisi fundamentaliter) vix enim possunt intelligi istæ partes integrantes relationum.

QUÆSTIO III.

An relatio sit res distincta à fundamento?

Unde cognoscatur distinctio unius ab altero ex natura rei.

CUm constet relationem esse quid intrinsecum rei relatæ, inquirendum est an sit eadem res cum fundamento, vel res à fundamento distincta ex natura rei. Porrò distinctionem ex natura rei à posteriori colligimus ex separatione unius ab altero, quando nimirum unum potest existere sine altero: si enim utrumque possit sine altero existere, erit perfecta distinctio realis: sic forma & materia distinguuntur, quia utrumq; sine altero potest per Dei potentiam existere; si verò ex una parte tantùm possit esse separatio non ex altera, ita ut unum possit existere sine altero, alterum verò non possit sine illo, talis distinctio est quidem ex natura rei, sed non perfecta, quia non mutua: & dicitur communiter distinctio formalis vel modalis; prior verò simpliciter & absolutè dicitur realis. Sic figura dicitur distingui à quantitate: quia quantitas potest esse sine figura, figura verò non potest esse sine quantitate; siquidem figura essentialiter dicit quantitatem tali modo dispositam.

Prima igitur sententia tenet relationem esse accidens quoddam fundamento superadditum, & ex natura rei à fundamento distinctum sive realiter, sive formaliter, vel modaliter. Hujus autem accidentis essentia consistit in puro respectu & habitudine ad terminum, qui respectus cùm dependeat à fundamento & termino, ponitur posito fundamento & termino, aufertur verò altero horum ablato. Hæc sententia est Cajetani prima parte quæst. 28 art. 2. Capreoli in primo dist. 13. q. 1. Ferrarien. 4. cont. gent. cap. 14. Fons. 5. Metaph. cap. 15 quæst. 2. Ruvii hîc quæst. 13. quanquam quidem volunt distingui realiter, aliqui formaliter, alii modaliter. Suadetur autem hæc sententia his præcipuè argumentis.

Primum & præcipuum argumentum sumitur ex separabilitate relationis à fundamento. Nam quando unum potest existere non existente altero, illa duo necesse est ex natura rei distingui; alioqui sequeretur idem secundum idem esse simul & non esse, quæ sunt contradictoria: atqui existente fundamento non existit relatio. Ergo ista duo ex natura rei distinguuntur. Minor probatur. Nam si existit unicum tantùm album in mundo, non existet similitudo, quia non datur aliud album, cui possit esse simile, producto verò alio albo, statim incipit similitudo in priori albo.

Confirmatur primò. Quia vel in priori albo erat tota essentia relationis, cum omnibus

nibus suis gradibus genericis & specificis, vel non erat: si primum: ergo referebat illud album ad terminum; impossibile enim est, relationem esse in aliquo, & non referre; effectus enim formalis relationis est referre: sicut impossibile est albedinem esse in aliquo, quin faciat illud album. Si secundum: ergo relatio est alia quædam res à fundamento distincta, quæ non existat tunc, cùm fundamentum existit. Idem ostendi potest de corruptione relationis. Nam destructo termino, vel desinit esse relatio, vel non? Si primum: ergo relatio est res distincta à fundamento, quia relatio quoad totum suum esse reale desinit, fundamentum verò non desinit: Si secundum: ergo relatio illa referet subjectum ad terminum, sicut & ante referebat; impossibile enim est esse relationem in aliquo, & non referre, cùm hæc sit ejus essentia. Quod si dicas relationem esse quidem, sed non referre, propter defectum termini. Contra: quia deficiente termino, si manet essentia relationis, debet necessario referre: si non manet; ergo aliquid reale intrinsecum decessit rei relatæ, ac ex consequenti illud est res aliqua distincta à fundamento.

Confirmatur secundò. Nam ratio formalis relationis est esse ad aliud, estque hæc ratio intrinseca rei relatæ: vel igitur istud esse Ad intrinsecum existit, non existente termino, vel non existit: Si existit; ergo refert: si non existit; ergo aliquid reale intrinsecum desiit esse. Deinde cùm relatio accedat & recedat manente eodem fundamento, peto, illud quod accedit & recedit, an sit aliquod accidens, vel substantia? non substantia, ut patet; ergo accidens; ergo aliquod reale accidens accessit vel recessit, ac ex consequenti est accidens distinctum à fundamento.

Secundum argumentum est. Eadem res secundum idem non potest simul intendi & remitti; sunt enim isti duo motus contrarii: atqui cùm intenditur fundamentum, remittitur relatio, & è converso: non sunt igitur eadem res fundamentum & relatio. Minor probatur. Nam si sint duo æquè alba, & in uno intendatur albedo, per talem intentionem minuitur similitudo ad alterum album; fit enim alteri albo dissimile in gradu.

Tertium argumentum. Si relatio non distinguitur ex natura rei à fundamento, sequitur relationes in eodem fundamento fundatas, non distingui inter se ex natura rei; quæ enim sunt idem uni tertio, sunt eadem inter se: atqui hoc est falsum, nam in eodem fundamento possunt fundari relationes contrariæ, relationes autem contrariæ non possunt esse idem inter se, idem enim album est & simile albo, & dissimile nigro; & utraque hæc relatio tam similitudinis, quàm dissimilitudinis in eodem fundamento fundatur.

Secunda sententia est opposita, relationem à fundamento nullo modo ex natura rei distingui, sed sola ratione. Ita Alensis 5. Metaph. in textum 20. Ægidius in primo distin. 26. quæst. 4. Argentina in 2. distin. 20. quæst. 1. Achillinus de distinctionibus, cap. 26. Heruæus in primo distin. 13. quæst. 1. art. 1. Javellus 5. Metaph. quæst. 22. Soncinas 5. Metaph. quæst. 28. Silvester in conflato quæst. 28. & in cap. ad aliquid quæst. 2. Sotus hîc quæstio 2. Rubio in primo dist 25. Concl. 1. Zumel. in 1. parte quæst. 28. art. 2. dubio 6. Canariensis ibidem disput. 3. quæst. 2. Petrus Niger in clypeo quæst. 34. Albert. hîc quæst. 1. Zimara in tabula ver. Relatio, ubi etiam eandem sententiam tribuit Averroi in pluribus locis. Burleus 8. Physic. in tex. 9. & in cap. ad aliquod. Ariminen. in primo distin. 21. Valentia in 1. part. disput. 2. quæst. 3. punct. 1. Suaretz in Metaph. disp. 47. de relatione, & videtur D. Thomæ opusc. 48. cap. 2. ubi ait, similitudinem Sortis

non

non esse aliquam rem in Sorte aliam ab ipsa albedine, sed solùm esse ipsam albedinem, ut se habet ad albedinem Platonis ut terminum. Idem deducunt Sotus, Soncinas, Javellus ex opusculo dicto, & quæst. 7. de potentia, art. 8. & 3. Physic. lect. 3. Eadem est sententia D. Anselmi in Monologio, qui ex eo probat Deo posse advenire relationes ex tempore, quòd relatio rebus adveniat sine ulla ipsarum mutatione, ut benè declarat Suarez supra sect. 15.

Fundamentum hujus sententiæ est duplex. Primum est: quòd relatio advenit fundamento, sine ulla ipsius reali mutatione. Alterum est: quòd posito fundamento & termino, & nulla re alia addita, sufficienter intelligitur relatio.

Quantum ad primum argumentum: id est ipsius Aristotelis 5. Physic. tex. 1. ubi probat ad relationem non esse motum; Omnis enim motus fit per mutationem subjecti, relatio verò sine ulla subjecti mutatione acquiritur, per hoc solùm quòd aliquid aliud mutatum est; ut si producatur novum album in India, ego fierem illi albo similis, sine ulla mei mutatione, & sine ulla rei alicujus acquisitione: quod evidens est argumentum, relationem non esse rem superadditam fundamento, sed ipsum fundamentum ut se habet ad terminum. Neque verò potest exponi Aristoteles, quòd solùm neget relationem acquiri per mutationem per se, non autem negare mutationem per accidens, quæ fit consecutivè ad aliud: nam Aristoteles expressè ait, subjectum acquirere relationem, non per sui, sed per alterius mutationem: nullam ergo mutationem relationi concedit, neque per se, neque per accidens, sed totam mutationem ait esse in termino. Neque in hoc vim sui argumenti ponit, quòd relatio per accidens acquiratur, sed quòd per mutationem extrinseci termini acquiratur, sine ulla subjecti mutatione, solúmque mutationem ostendit in termino, non in ipsa relatione.

Eandem rationem urget S. Thomas opusculo citato. Si enim similitudo adderet aliquam rem super albedinem, nullo modo posset aliquis fieri alteri similis sine sui mutatione: At si aliquis, inquit, in India modò fieret albus, fierem illi similis nulla facta mei mutatione: Ergo. Deinde absurdum vel saltem incredibile videtur, ad motum unius muscæ, vel formicæ, totum mundum mutari realiter, novis relationibus distantiæ, vel propinquitatis acquisitis, vel antiquis deperditis. Denique nulla re de novo addita, nullaque facta reali mutatione in subjecto, sufficienter intelligitur relatio subjecti ad terminum: Ergo. Nam album nulla alia re addita, est verè tale album, quale aliud, ac ex consequenti est simile alteri albo, absque alia mutatione subjecti.

Quidam urgent idem argumentum ex eo, quòd impossibilis sit modus producendi, & corrumpendi talem relationem, quæ sit res distincta à fundamento: Nam si de productione loquamur, talis relatio vel produceretur à fundamento, vel à termino. Non à termino, quia nullum agens potest agere ex quacunque distantia: at termino in quacunque distantia posito, sequitur relatio: non igitur relatio talis à termino producitur. Deinde posito albo extra mundum in vacuo, erit album illud simile aliis albis, & alia ipsi, cùm tamen per vacuum nulla possit esse actio. Non potest etiam produci à fundamento per emanationem & resultantiam quandam: tum quia talis productio esset per se, non per accidens; sicut cùm aqua reducit se ad pristinum frigus, talis reductio etsi fiat per emanationem, est verè productio per se frigoris: tum quia si fundamentum est causa adæquata, & sufficiens ad producendum relationem, produceret relationem etiam termino non existente; causa enim sufficiente

ciente applicata subjecto apto, sequitur necessariò actio. Simili ratione ostendum, non posse assignari causam corrumpentem talem relationem: pereunte enim termino, à quo corrumpitur relatio? Num à seipsa? At nihil seipsum destruit, esset enim simul & non esset: esset, quia nisi esset, non posset se destruere, cùm à non Ente nulla produci possit actio: non esset, quia destrueretur. Num à contraria? At nullum tale apparet. Num à termino? At sicut non producitur à termino, ita nec corrumpitur ob defectum termini. Num à fundamento? At qua actione? Num positiva? At nihil positivum tunc producitur à fundamento, quod corrumpat relationem. Num actione negativa & subtractione influxus? At relatio semel producta non pendet in conservari ab agente: quod si demus pendere in conservari à fundamento, tamen quæ causa est, quod fundamentum non subtrahit suum influxum nisi pereunte termino? Nam neque relatio pendet in ullo genere causæ à termino, neq; fundamentum scire potest, an & quando pereat terminus, in tanta præsertim distantia positus, ut in gratiam ejus subtrahat influxum.

Quomodo relatio in sua essentia pendeat à termino & fundamento.

Verùm hæ rationes ex modo productionis & corruptionis ductæ, non videntur omnino concludere: dici enim posset relationem non pendere à termino, tanquam à causa producente, & dante illi existentiam; sed pendere essentialiter, quia essentialiter illum respicit, & respectu termini dicitur relatio, neque potest sine illo habere suam essentiam. Pendet autem relatio essentialiter à termino, non solùm in abstracto accepto, sed etiam ut sibi coëxistente; unde fit ut essentialiter requirat coëxistentiam termini, & sine ea nec produci nec conservari possit. Simili ratione dici potest, fundamentum producere relationem per emanationem quandam: quod autem hæc emanatio non fiat nisi existente termino, id non accidit ex sufficientia fundamenti, sed ex dependentia essentiali relationis à termino coëxistente. Non est autem necesse explorare, an terminus existat? nam ad hoc sufficit essentialis illa determinatio relationis ad terminum, ita ut poni non possit, nisi posito termino. Exemplum manifestum est in Magnete, qui natura determinatus est ad dirigendum ferrum ad polum, seu ad stellam polarem, etiamsi tanto intervallo distet: quod si non esset stella polaris, vel transferretur in aliam cœli partem, motus quoque Magneticus stellam sequeretur sine ulla cognitione, per solum naturæ ductum: quo etiam modo heliotropion sequitur solem. Ex quo etiam patet, quomodo deficiente termino deficiat relatio; nimirum quia deest id, sine quo essentia relationis consistere non potest: sicut enim albedo non potest dare esse album, nisi habeat subjectum quod recipiat albedinem, ita neque potest facere simile, nisi adsit aliud album, cui subjectum debeat esse simile.

Secunda Ratio.

Quantum ad secundum argumentum, illud evidenter concludit. Si enim posito fundamento & termino, & nulla alia re addita, sufficienter intelligitur relatio, necessariò sequitur, relationem non esse rem superadditam fundamento, nec ab eo ex natura rei distinctam. Sint enim verbi causa duo alba, proculdubio Deus potest ab illis separare omnem aliam rem ab albedine distinctam, aut nolle concurrere ad rem aliam ab albedine distinctam. Nam illa res cùm pendeat à concursu Dei libero, potest Deus illi rei concursum suum denegare, quo sublato, res quoque illa non existet. In hoc igitur casu, illa duo alba essent æquè sibi similia, sicut ante: ergo nulla re addita albedini, sufficienter album est simile albo, & tali planè modo simile, sicut fingitur simile, addita realitate relationis; quia esset tale album, quale alterum, sive addatur nova realitas relationis, sive non. Quòd verò respondet Ruvius

in

in tali casu illa alba non fore similia formaliter, sed tantùm fundamentaliter, id non est probabile, quia in tali casu unum album esset tale, quale aliud, hoc est talis essentiæ; ergo esset formaliter simile alteri albo; nihil enim aliud est esse formaliter alteri simile, quam esse tale, quale aliud.

Addunt quidam. Si relatio esset res distincta à fundamento, posset conservari sine fundamento; res enim distinctæ pendent à distinctis concursib. divinis; distincti autem concursus divini ita se habent, ut possit unus subtrahi non subtracto alio. Dato igitur casu, sequeretur hoc absurdum, quod aliquid esset simile albo sine albedine, hoc est, sine fundamento similitudinis. Hoc tamen argumentum non urget: dici enim posset, propter dependentiam essentialem relationis tam à fundamento, quàm à termino, non posse conservari relationem absque fundamento & termino: similitudo enim, verbi gratiâ, dicit convenientiam alborum in albedine. Simili ratione, neque figura potest conservari sine quantitate, licet censeatur esse ex natura rei à quantitate distincta.

Una & eadem forma denominare potest absolutè & respectivè.

Pro solutione argumentorum notandum est: denominationem esse duplicem: absolutam, & respectivam; illa sumitur à forma absoluta secundùm se, hæc verò sumitur à forma absoluta, non ut est talis in se, sed ut est talis respectu alterius. Unde sequitur, eandem formam denominare posse absolutè & respectivè diversa ratione: quia ut est in se talis denominat absolutè, ut verò est respectu alterius talis denominat respectivè. Quomodo autem nulla re adveniente, eadem forma quæ denominabat absolutè, incipiat denominare respectivè, facilè intelligitur, si quis concipiat formam secundùm idem esse, & talem in se, & talem respectu alterius: eadem enim quantitas secudum eandem rationem quantitatis, & in se est tanta, & respectu alterius major vel minor, sine ullo augmento & diminutione quantitatis. Medii etiam colores in se sunt una essentia, & tamen respectu diversarum extremorum, habent rationem albi & nigri. Nam color viridis respectu albi, habet rationem nigri, respectu nigri, habet rationem albi, idque absque ulla re de novo sibi addita, & secundùm eandem rationem coloris viridis. Pari ergo ratione albedo, ut in se est talis essentiæ, denominat rem albam, ut verò est talis, vel talis, respectu alterius, denominat rem similem vel dissimilem. Porrò fundatur similitudo in albedine, non absolutè, ut albedo est, sed ut est albedo cùm altera; ita ut ad relationem requiratur non solùm terminus ad quem, sed etiam fundamentum sub certa ratione fundandi acceptum: eadem enim albedo ut diversa à nigredine, fundat relationem dissimilitudinis; ut verò est una cùm albedine, fundat relationem similitudinis. Quare fundamentum nulla re alia addita, sed solùm respectu termini, seu cum connotatione termini acceptum, incipit esse relatum, & sublato termino, nulla re in se deperdita, desinit esse relatum, quia caret termino cujus respectu est & dicitur relatio.

An ex non simili possit fieri simile, sine acquisitione alicujus rei?

Hinc igitur facilè explicari possunt variæ difficultates. Prima est, Quomodo album ex non simili fiat simile, sine ullius rei acquisitione. Nam vel hæc similitudo acquisita, est aliquid novi in albo, vel nihil: si primum; erit quid distinctum ab albo: si secundum, similitudo non erit quid intrinsecum. Ad hoc igitur respondendum est. Similitudinem illam de novo acquisitam, esse rem novam non absolutè, sed respectivè; non ex parte fundamenti, sed ex parte termini; non enim aliqua res nova accessit fundamento, sed solùm ejusdem fundamenti habitudo nova ad terminum. Quia enim relatio præter fundamentum ad

suam

suam essentiam, requirit coëxistentem terminum, idcirco posito termino, ponitur essentia relationis, quæ ante non erat ob solùm defectum termini: posito enim termino incipit fundamentum habere se ad terminum, non per sui mutationem, sed per mutationem termini. Nam non existente termino, non habebat se respectivè ad seipsum, quia non erat; posito verò termino, incipit se habere ad terminum, quia est: nulla re de novo addita.

An posito termino, fundamentum aliquo modo mutetur?

Dices. Saltem alio modo se habet fundamentum, cùm respicit terminum, quàm ante, cùm eum non respiceret. Respondeo, Habere se novo modo respectu termini, sed nulla entitate reali acquisita; antiqua enim entitate habet se ad terminum novum, ex eo solo quia is ponitur, & connotatur. Quare propter hanc connotationem novi termini, habet se novo modo, absque ulla novæ rei acquisitione: Nam etsi absolutè non potest aliquid aliter se habere sine novæ rei acquisitione, tamen respectivè potest aliter se habere, sine ulla novæ rei acquisitione, propter solam mutationem termini, ut explicatum est. At inquies. Similitudo non fuit, & jam est; ergo ante non fuit in re aliqua essentia, quæ modò est. Respondeo, Similitudinem fuisse ante quoad omnem rem quam dicit in fundamento, solùm verò non fuisse talem respectu termini. Quare etsi non fuerit similitudo sub ratione similitudinis, & sub ratione essentiæ respectivæ, & post cœpit esse similitudo; tamen hoc totum fit sine ulla novæ rei accessione, solùm ex eo quòd nunc fundamentum sumitur respectu termini, ante verò sumi non poterat, quia non existebat terminus. Unde essentia absoluta fit respectiva, eo ipso quòd respectu termini accipitur, & nova ista habitudo advenit fundamento per solam mutationem, & connotationem termini: non enim idcirco incipit referri, quòd aliquid de novo recipiat, neque quòd res aliqua ei defuerit requisita ad habitudinem, sed solùm quòd defuerit terminus; non existente enim termino, non poterat ad illum referri, nec illius respectu esse talis: sicut quantitas non potest dici parva, nisi respectu majoris.

Quomodo ex essentia absoluta fiat respectiva?

Simili ratione explicari potest & illa difficultas, quomodo deperdatur relatio. Non enim deperditur aliqua res, vel modus realis absolutus, sed solùm respectivus; hoc est, sublato termino, desinit res illa esse talis non absolutè, sed respectu termini; & eadem essentia fit ex respectiva, non respectiva, sine ulla sui mutatione, propter solam mutationem termini, sicut subtracto subjecto, desinit albedo facere illud album, propter subjecti, non propter suam mutationem.

Utrum dum res amittit relationem, amittit aliquid ex sua realitate absoluta, an verò tantùm respectũ ad terminum?

Tertio explicatur: quomodo relatio distinguatur à fundamento; non enim distinguitur ut res à re, sed ut eadem res respectivè accepta, distinguitur à seipsa absolutè accepta. Ex quo sequitur, non distingui realiter à fundamento, sed formaliter tantùm. Nam licèt fundamentum existat, non existente relatione, tamen id non propterea accidit, quòd aliqua res intrinseca desit fundamento, ut accidit in absolutis; sed quòd desit terminus extrinsecus, cujus coëxistentia ad essentiam relationis requiritur, eóque extrinsecè posito, sufficienter tota essentia relationis ponitur, nulla re alia intrinsecè fundamento accidente. Distinguitur igitur relatio à fundamento, solùm formaliter, quia distinguitur definitione; aliquid enim in sua definitione includit relatio, nempe terminum, quem non includit in sua definitione fundamentum.

Relatio a fundamento non distinguitur, ut res à re, sed definitione tantũ & formaliter, nimirum eo modo, quo eadem res respectivè accepta distinguitur à seipsa absolutè accepta.

Quod si quæras. An cùm dicimus distingui formaliter à fundamento, intelligamus distingui sola ratione ratiocinata: Nam illa sola ratione distinguuntur, quæ sine ratione distingui non possunt; relatio verò sine omni ratione nullo intellectu

cogitante distinguitur à fundamento; quia realiter cessat, & non convenit fundamento, si auferatur terminus. Respondeo, Distingui sola ratione ratiocinatâ. Nam quòd cesset esse relatio cessante termino, id non accidit ob aliquam ejus distinctionem realem à fundamento (nihil enim reale per hanc cessationem fundamento decedit) sed ob defectum termini, sine quo relationis essentia intelligi non potest.

Dices, Saltem dici poterit ratione termini distingui realiter à fundamento. Respondeo: Id quidem dici posse, verùm hoc nihil aliud est, quàm terminum relationis distingui realiter à fundamento: quod mirum non est, cùm etiam ab ipsa relatione distinguatur realiter. At nos non id quærimus, sed an relatio seipsa & ratione sui distinguatur à fundamento, non solùm ratione termini; essentia enim relationis est re distincta ab essentia termini; quare distingui ratione termini, non est distingui essentia ipsa relationis; & licèt essentia relationis sit ad terminum, non tamen est idem quod terminus, cùm aliud sit esse ad terminum, aliud esse terminum.

An in omnibus vera sit h. p. Quando uno existente, aliud non existit, ea distinguuntur ex natura rei.

Jam respondendum restat ad argumenta prioris sententiæ. Ad primum respondeo propositionem illam, quando una existente aliud non existit, ea distingui ex natura rei, esse veram in absolutis, non in respectivis: ratio discriminis est. Quia respectiva, cùm sint ad aliud, possunt desinere esse, ex solo defectu alterius, absque ulla sui diminutione & variatione, ut dictum est; quare non est necesse, ut ea de causa distinguantur realiter, nisi extrinsecè, ratione termini. At absoluta, si desinunt, ratione sui formaliter desinunt esse; & idcircò necesse est, ut ratione sui distinguantur realiter. Et hac de causa Aristoteles ad relationem negavit esse motum, quia per mutationem alterius, non per mutationem sui definit, & incipit esse. Manifestum etiam est inductione, omnia quæ per respectum ad aliquid dicuntur talia, sine ulla suæ relationis diminutione, incipere & desinere esse, per solam mutationem alterius: sic parvum, quia respectu majoris dicitur parvum, sine ulla sui mutatione fit parvum posito majore, & magnum posito minore. Idem de reliquis dici potest. Quod verò objicitur, ex eo sequi, de eodem affirmari simul esse, & non esse; respondendum est, de eodem sub diversa ratione posse affirmari esse, & non esse.

Relatio incipit esse posito termino nulla alia re nova superaddita rei relatæ.

Ad primam confirmationem respondeo. Essentiam relationis non fuisse antequam esset terminus, posito verò termino incipere esse, non per novæ rei accessionem, sed per ejusdem rei ad novum terminum habitudinem: ad quod non nova res in subjecto requiritur, sed tantum novus terminus, ut ejus respectu sit in, quod absque eo non erat.

An esse ad aliud semper sit intrinsecum relationi, sive existente termino sive non existente.

Ad secundam confirmationem respondeo: Illud esse Ad esse intrinsecum, sed respectu extrinseci termini; quare non existente termino, existit quidem intrinsecè absolutè, non tamen respectivè. Verbi gratiâ, non existente alio albo, prius album non est tale album, quale aliud; non quod in se non sit tale, sed quod respectu alterius albi non sit tale: ad hoc autem sufficit non existentia termini. Quia ad hoc, ut aliquid, quod est respectu alterius tale, non existat, non est necesse ut absolutè non existat, sed ut respectu alterius non existat; ut verò respectu alterius non existat, satis est si terminus non existat; hoc enim solo respectu termini non existentis, non existet, absque alia ullius rei diminutione: sic parvum cessat esse parvum, si majus auferatur; non quòd in se sit in magnitudine mutatum, sed quòd non habeat respectu cujus dicatur parvum.

Ad secundum respondeo: Eadem res absolutè quidem accepta non potest simul intendi, & remitti, respectivè tamen potest: sicut eadem quantitas, respectu diver-

ſorum eſt magna & parva, major & minor: quare & eadem albedo reſpectu termini poteſt intendi, in ſe verò poteſt remitti.

Ad tertium respondeo. Relationes in eodem fundamento fundatas, non eſſe diſtinctas ab invicem intrinſecè, & ex natura rei, nec à fundamento; & ſolùm diſtingui realiter ex parte terminorum, quia ſunt ad terminos realiter diſtinctos: quare ſimilitudo & diſſimilitudo in eadem albedine fundata, non diſtinguuntur ex natura rei: neque iſta ſimilitudo & diſſimilitudo ſunt relationes contrariæ, cùm ſint reſpectu diverſorum, nempe reſpectu albi, & nigri.

QUÆSTIO IV.

Quæ ſint fundamenta relationum.

Certum eſt relationem prædicamentalem egere fundamento, quod ſit ratio & quaſi cauſa relationis: Non enim relatio temerè competit ſubjecto, ſed ob aliquam rationem & cauſam. Porro fundamentum, ut fundet relationem, accipi debet ſub certa ratione fundandi: unum enim & idem fundamentum ſub diverſis rationibus fundandi fundat diverſas relationes; albedo, verbi gratiâ, fundat ſimilitudinem ad aliud album, quatenus eſt unum in albedine cum ipſo, diſſimilitudinem verò ad nigrum, quatenus eſt diverſum. Fundamentum igitur eſt res, vel forma fundans relationem; ratio verò fundandi, eſt modus & ratio ſub qua fundatur relatio. Quocirca Ariſtot. 4. Metaph. 15. diſtinxit tria genera fundamentorum, in ordine ad triplices rationes fundandi. Quædam enim relationes fundantur in unitate & multitudine, quædam in actione & paſſione, quædam denique in menſurabilitate.

Relatio eget fundamento.

Tria genera fundamentorum.

In unitate fundantur relationes identitatis, æqualitatis, ſimilitudinis, propinquitatis, coëxiſtentiæ, &c. ſi enim fuerit unitas duorum in eſſentia, erit identitas, ſi in quantitate erit æqualitas, ſi in qualitate erit ſimilitudo, ſi in loco erit propinquitas, ſi in tempore erit coëxiſtentia. In multitudine verò fundantur relationes diverſitatis, inæqualitatis, diſſimilitudinis, diſtantiæ, exceſſus, defectus, & aliæ ſimiles: per has enim relationes idcirco res ad ſe referuntur, quia non ſunt unum, ſed multa, ſecundum aliquam rationem & formam.

Aliæ relationes fundantur in actione & paſſione: quales ſunt omnes relationes inter cauſam & cauſatum, quarum relationum fundamentum eſt potentia activa & paſſiva, ratio verò fundandi eſt actio vel paſſio. Poteſt verò cauſa referri ad cauſatum; vel in potentia tantùm, quia poteſt cauſare & aliud poteſt cauſari; vel in actu, quia actu cauſat: qui actus poteſt eſſe vel præteritus, ut cùm generans refertur ad id quod genuit; vel præſens, ut cùm cauſa refertur ad id quod actu cauſat; vel futurus, ut cùm cauſa refertur ad effectum cauſandum in futuro.

Tertii modi relationes ſunt, quæ fundantur in eſſe menſurabili, ſcibili, intelligibili, & ſimilibus. Quædam enim dicuntur talia, per denominationem à ſuis correlativis, ſeu ut ait Ariſtoteles, quia alia referuntur ad ipſa: ſic ſcibile dicitur ſcibile, quia ſcientia eſt de ipſo, ſeu quia ſcientia ad ipſum refertur.

Relatio realis quae?

Circa haec tria relationum genera quaeri potest primo; An omnes ejusmodi relationes sint reales? Pro quo suppono, relationem realem esse illam quae convenit rebus absque operatione intellectus: quod tunc accidit, quando omnia requisita ad relationem sunt realia, nempe subjectum, fundamentum, & terminus. Voco subjectum rem quae refertur, sive sit subjectum propter inhaesionem relationis in ipsa, sive propter identitatem cum ipsa. Fundamentum verò reale est illud quod à parte rei est sufficiens ratio & causa fundandi relationem: Similiter terminum realem voco, qui à parte rei habet rationem sufficientem ad terminandam relationem, sine ulla ope intellectus.

Relatio non realis.
Ex defectu subjecti realis.
Ex defectu fundamenti.

Quocirca ex triplici capite potest oriri quod aliqua relatio non sit realis. Primò: Si subjectum relationis non sit reale: & sic duo panes consecrati in Eucharistia, cessant esse realiter sibi similes in albedine, etiamsi tam fundamentum quàm terminus talis similitudinis sit realis: quia nimirum subjecta ipsa non sunt realia. Secundò. Si fundamentum non sit reale: dicitur autem fundamentum non reale; vel quia realiter non existit; vel quia à parte rei non est sufficiens ad fundandam relationem, sine ope intellectus. Ratione primi, paries per albedinem quam actu non habet, sed tantùm in potentia, non potest dici realiter similis alteri parieti actu albo; quia etiamsi subjectum sit reale, & terminus realis, deest tamen fundamentum reale similitudinis. Ratione secundi, relatio distinctionis inter extrema non distincta à parte rei, non est realis, sed rationis: Verbi gratiâ, inter attributa divina, vel inter quascunque rationes formales distinctas per intellectum; quia licèt talis distinctionis sit aliquod fundamentum in re, quia res apta est hoc modo ab intellectu concipi & distingui, hoc tamen fundamentum à parte rei sine ope intellectus non est sufficiens ad causandam relationem distinctionis, quia est fundamentum remotum, non proximum: posita verò abstractione intellectus, res illa fit fundamentum proximum ad causandam relationem; attributum enim abstractum ab altero dicit relationem distinctionis ab illo. Et universè loquendo omnes relationes rationis, quę dicuntur habere aliquod fundamentum in re, ex hoc capite non sunt reales, quia illud fundamentum non est à parte rei proximum & sufficiens, sed solùm concurrente intellectu, & perficiente in illo rationem fundamenti. Ex hoc etiam capite relatio Dei ad creaturam non est realis ratione fundamenti: quia Deus ob suam independentiam à creaturis non potest fundare ordinem realem ad illas.

Ex defectu termini realis.

Tertiò. Si terminus non sit realis, vel quia non realiter existit, vel quia non habet à parte rei rationem sufficientem terminandi. Ratione primi, Ens actu ad Ens in potentia non dicit relationem realem: quia cùm terminus non existit, nihil est in re ad quod terminari debeat realiter relatio, ut infrà peculiari quaestione docebitur: quare ignis actu existens, non refertur realiter relatione calefactivi ad lignum in potentia; nec pater refertur realiter ad filium jam mortuum: siquidem hoc esset referri ad nihil, referri autem ad nihil est non referri: Sicut comedere nihil, est non comedere. Dices. Non esse nihil omnino: quia etsi sit nihil, tamen potentia est aliquid.

Contra. Ens in potentia in se ipso, est actu nihil, solùm verò est in potentia suarum causarum aliquid, & dicitur Ens in potentia, denominatione facta extrinseca à potentia suarum causarum, quae possunt illud producere: Unde ut sic est quid reale, sed in suis causis, & realitate non propria, sed causarum. Porro relatio terminari debet

debet ad ipsum ens secundùm entitatem propriam, quæ quia nihil est in se, ideo nulla est ratio realiter terminandi ullam relationem. Ratione secundi, relatio generis ad species non est realis, non solùm ratione fundamenti, sed etiam ratione termini: quia licèt natura specifica, ad quam terminatur relatio generis, sit realis, non tamen habet à parte rei sufficientem rationem terminandi. Relatio enim generis terminatur ad essentiam specificam, ut est abstracta per intellectum, & sic in ratione terminandi completur per intellectum.

Præter hæc tria, vix aliquid aliud potest requiri ad relationem realem in communi: quia hæc solùm tria concurrunt ad relationem, quare hæc eadem si sint vel non sint realia, facient sufficienter relationem realem vel non realem. Quando enim omnia principia alicujus rei sunt realia, necesse est rem illam esse realem, & è contra; quilibet enim effectus sortitur suam relationem à suis causis. An verò extrema debeant esse non solùm realia, sed etiam realiter distincta; dicetur infrà.

Ex hac igitur doctrina judicandum est, quæ sint relationes reales, quæ non. Quod si dicas, ejusdem ad seipsum non est relatio realis, etiamsi hæc omnia tria sint realia, subjectum, fundamentum, terminus: omnes verò consentiunt, identitatem ejusdem ad seipsum non esse relationem realem, solùm ob defectum distinctionis realis. Respondeo, Omnem relationem realem requirere aliquo modo distincta re extrema; quia relatio, ut relatio, est ad aliud, ut infra dicemus: ubi etiam patebit hunc defectum reduci ad defectum fundamenti & termini. Nisi enim relatio fundetur in re aliquo modo distincta ab extremis, non habet in se fundamentum sufficiens ad relationem realem; & ita est in relatione identitatis ad seipsam.

An potentia activa & passiva sint fundamentum Relationum secundi modi.

Secundò, quæri potest, de relationibus secundi modi, quod sit earum fundamentum? Videntur enim tales relationes non habere in quo fundentur. Paternitas enim, verbi gratiâ, non potest fundari immediatè in substantia patris, quia sicut non immediatè per suam substantiam est pater generans, sed per potentiam generativam, ita non immediatè per suam substantiam est pater. Neque etiam potest fundari in potentia generativa; quia hæc solùm facit posse generare, & ex consequenti posse esse patrem. Neque in actione generandi; quia actio non est in agente, sed in passo, quare paternitas esset in distincto subjecto à suo fundamento; & ex consequenti distingueretur realiter à fundamento: Nam ipsa esset in patre, fundamentum verò esset in filio. Deinde vel paternitas dependet ab actione generandi, vel non: Si dependet; Ergo cessante generatione, cessaret paternitas, & pater non esset amplius pater, postquam genuit filium: Si non dependet; ergò posset poni in aliquo paternitas, qui nunquam genuerit filium. Quod si dicas, paternitatem ab actu generandi pendere in fieri, non in facto esse. Contra: quia relatio in facto esse non minùs pendet à fundamento & termino, quàm in fieri: nam sublato fundamento vel termino, perit ipsa relatio in facto esse: Si ergo fundamentum per rationem fundandi constituatur in ratione fundamenti, eò quòd ex se sit indifferens ad varias relationes fundandas, & per rationes fundandi determinetur ad hanc vel illam relationem: sequitur cessante ratione fundandi cessare fundamentum formaliter, ac per consequens & relationem.

Nominales facilè se expediunt ab hac difficultate; dicunt enim paternitatem esse ipsum patrem, cum his conditionibus, nempe quod habeat potentiam generativam, actionem generandi, & existentiam filii à se geniti, ita ut connotando hæc omnia homo ille dicatur pater. Verùm hi relationis essentiam videntur penitus

 tollere,

tollere, quæ non consistit in conjunctione rerum absolutarum, sed in habitudine fundamenti ad terminum, ut patet ex dictis.

Relativa secundi modi fundantur in ratione Principii.

Aliter ergo dicendum est. Cùm enim relatio secundi modi consistat in habitudine unius ad aliud in ratione principii, relatio quoque paternitatis fundabitur in patre, quatenus pater habet rationem principii respectu filii. Constituitur autem in ratione principii per potentiam generativam, quocirca in potentia generativa fundabitur relatio paternitatis, & erit cum ea idem, tanquam cum suo fundamento. Non fundatur autem in potentia generativa paternitas, nisi quatenus per actionem generandi reducta est ad actum. Ratio est: quia potentia generativa, ex se solùm fundat relationem potentis generare, non verò actu generantis: ut igitur fundet relationem actu generantis, debet per actionem reduci ad actum.

Verùm difficile est explicare, quomodo actio se habeat ad istam relationem. Quidam enim dicunt, actionem esse fundamentum proximum, potentiam verò generativam esse remotum; eò quòd sola potentia non habeat in se fundamentum sufficiens actualis, sed tantùm potentialis relationis ad effectum: & sic completur in ratione fundamenti per actionem, quia illius actualis relationis, ut actualis est, non potest aliud fundamentum assignari, nisi actio.

Actio an fundamentum.

Sed contra. Nam si actio esset fundamentum, vel sola esset fundamentum, vel unà cum potentia. Non primum: quia relatio ista fundatur in ratione principii ut principium est; est enim relatio principii in ratione principii: atqui ratio principii non convenit actioni, cùm ipsa sit à principio, & ipsius principii, quod refertur, actio; & causatio potius quàm causa. Non secundum: quia tunc essent duo partialia fundamenta relationis, vel ergo essent etiam duæ relationes partiales, ex quibus conflaretur paternitas; vel si esset una simplex relatio, identificaretur necessariò cum utroque fundamento, quia utrumque contineret distinctam partem fundamenti. Unde qua ratione esset necesse identificari relationem uni parti fundamenti, eadem ratione esset necesse identificari alteri parti fundamenti: Cùm igitur impossibile sit eandem relationem identificari rebus realiter distinctis, & in distinctis subjectis existentibus, impossibile quoque erit relationem fundari in utroque fundamento. Neque etiam dici potest, relationem paternitatis esse compositam ex duabus partialibus relationibus, quia utraque hæc quæ fingitur partialis relatio, est relatio principii in ratione principii, & per consequens fundatur in potentia generativa, per quam generans constituitur formaliter in ratione principii.

Dices. Hanc relationem identificari cum suo fundamento proximo, nempe cum actione, connotando tamen fundamentum remotum, nempe potentiam.

Sed contra. Primò, ostensum est, actionem non posse dici fundamentum proximum paternitatis; quia paternitas proximè fundatur in ratione principii; esse enim patrem, est esse principium à quo est filius: Hanc ergo rationem cùm non includat actio sed supponat, ipsa non erit proximum fundamentum, sed supponet proximum fundamentum: Neque enim satis est quod actu connotet principium; Nam sicut dicitur connotare principium, ita etiam dici debebit connotare fundamentum, ipsa verò non erit fundamentum essentialiter. Secundò, Sequeretur paternitatem esse in filio subjectivè, in patre verò solùm per denominationem extrinsecam; quæ sunt contra communem sensum omnium. Probatur, quia paternitas est idem cum suo fundamento: si ergo actio sit fundamentum, erit idem cum actione,

actio

actio autem subjectivè non est in agente, sed in passio: Ergo & paternitas non esset subjectivè in patre, sed in filio.

Alii dicunt paternitatem esse idem cum potentia generativa, quæ est ipsius proximum fundamentum, non nisi tamen connotando actionem tanquam conditionem sine qua non: sicut enim applicatio agentis ad passum, non est ratio agendi, nec fundamentum actionis, sed conditio sine qua non; ita & actio non est fundamentum relationis agentis ad passum, sed est conditio sine qua agens actu non est agens, nec refertur.

Dicendum est Actionem non constituere agens in ratione principii, sed solùm in ratione actualis principii: nam in ratione formali principii constituitur per potentiam activam, in ratione autem principii actu, constituitur per actionem: Verbi gratiâ, ignis per potentiam calefactivam constituitur formaliter in ratione principii activi, tota enim activitas ignis in calefaciendo, est adæquatè à calore, per approximationem autem applicatur ad agendum actu, per actionem verò fit formaliter actu agens. Ex quo patet, actionem, cùm non constituat agens in ratione formali principii, non esse fundamentum relationis agentis, quia talis relatio fundari debet in ratione principii: quia tamen constituit principium in ratione principii actualis, idcirco spectat ad fundamentum, non solùm ut conditio, sed ut ratio aliquo modo constitutiva, quæ dicitur ratio fundandi. Non tamen idcirco relatio identificabitur actioni: quia relatio debet identificari fundamento, non rationi fundandi; fundamentum autem est principium generativum, licèt non nisi ut reductum in actum per actionem, fundet. Idem dici potest de passione, quæ non constituit passum in ratione formali principii passivi, seu receptivi, sed tantùm in ratione principii actu recipientis: actualis enim receptio formæ ab agente, est passio. Unde fit ut passio requiratur ex parte passi, ad fundandam relationem patientis ad agens: passum enim refertur ad agens, quatenus formam ab agente actu recipit, receptio autem actualis formæ est passio: quocirca passio requiritur, ut ratio fundandi relationem ad agens. Denique actio & passio constituunt suo modo terminos harum relationum: Etenim pater, verbi gratiâ, refertur ad filium, non tanquam ad hominem præcisè, sed tanquam ad hominem à se genitum: Adam enim & Eva fuerunt homines, quia tamen non fuerunt geniti, non fuerunt filii. Porrò esse genitum dicit generationem passivam: Requiritur ergo generatio passiva ad constituendum passum in ratione formali termini paternitatis. Nam per humanitatem filius constituitur in ratione hominis, per esse genitum autem in ratione filii, esse enim filium est esse hominem genitum. Similiter filius refertur ad patrem, non tanquam ad hominem præcisè, sed tanquam ad hominem generantem, nam si non generasset, non esset pater. *Vera sententia.*

Ex quibus patet actionem & passionem non esse ipsa fundamenta, posse tamen dici conditiones sine quibus non, quæ tamen sint rationes fundandi: quia nisi principium activum & passivum reducatur in actum per actionem & passionem, non fundabunt relationem realem. Et quamvis actio & passio non sint principia, sunt tamen principiationes & actus quidam secundi principiorum.

Quod si objicias. Ex hac doctrina sequi transacto actu generationis, non esse amplius relationem paternitatis; quia non esset terminus ejus formalis, nempe genitum quatenus genitum. Resp. Non esse paternitatem patris actu generantis, (quod omnes fateri debent) sed esse paternitatem patris, qui jam ante genuit;

non enim tunc dicitur pater quia generat, sed quia genuit. Neque verò transactâ generatione, est nova realis relatio, sed permanet eadem, cùm maneant omnia essentialia, nempe fundamentum & terminus: nam terminus est genitus, quia est virtute generantis per actionem præcedentem: quod sufficit, nam illa actio manet in suo effectu.

Objicies secundo. Sequeretur patrem non desinere esse patrem, mortuo filio: quia si pater denominatur pater à generatione quam antè habuit, non quam actu habet, hoc ipsum etiam mortuo filio habet, & sic esset pater filio non existente: Hoc autem est contra naturam relationis, quæ non potest esse, desinente termino. Resp. Mortuo filio non esse actu patrem, non quòd ei desit aliquid ex parte Patris requisitum, sed quia deest filius ad quem referatur.

Objicies tertio. Si per Dei potentiam auferatur potentia generativa à patre, manente filio, adhuc ille homo erit verè pater filii, & tamen non habebit relationem ad filium; quia sublato fundamento tollitur relatio: potentia autem generativa quæ est fundamentum relationis, sublata est. Ergo & relatio. Resp. Relationem non posse existere sine fundamento, siquidem est idem realiter cum illo: quare nec relatio paternitatis existeret ablata potentia generativa; nihil enim esset ratione cujus homo ille referretur ad filium: refertur enim pater ad filium tanquam principium generationis illius, cùm ergo tunc careret hoc principio, non haberet quo referri posset. Et sicut sublato termino necesse est tolli relationem, quia nihil est ad quod terminetur relatio: ita etiam sublato fundamento, non est ratio sub qua possit esse relatio. Unde solùm dici tunc posset pater materialiter, non formaliter: quia nimirum esset is qui fuit pater, non verò quòd sit actu pater.

Dices. Ablata potentia generativa quæ est principium generationis proximum, maneret substantia quæ est principium remotum: posset igitur in hac ratione principii fundari relatio paternitatis. Respondeo. Substantia patris sine potentia generativa, sicut non est principium sufficiens generationis, ita neque sufficiens fundamentum paternitatis: paternitas enim fundatur in ratione principii sufficienti ad generationem; à substantia autem, sine potentia generativa, nullo modo potest esse generatio.

Quod si quæras. An reproducto patre (quod erit die judicii) reproducetur relatio paternitatis? Respondeo. Relatio cùm non sit quid distinctum à fundamento, non eget alia reproductione sui, sed tantùm fundamenti & termini; quare pater & filius reproducti, iterum resument suas priores relationes: sicut si duo alba iterum reproducerentur, resumerent suas similitudines.

An verò relatio reproducta, sit eadem numero, cum ea quæ fuit ante? pendet id ex diversis de relatione opinionibus. Nam qui dicunt relationem esse rem distinctam à fundamento, consequenter dicunt, resultare distinctam numero relationem à præcedenti: quia quod semel corruptum est, naturaliter idem numero redire non potest. Qui verò tenent relationem non esse distinctam rem à fundamento & termino, consequenter dicere debent, eandem numero relationem redire; quia reproducitur idem numero fundamentum & terminus, relatio verò nullam rem dicit novam distinctam à fundamento & termino.

QUÆSTIO V.

In quo consistat propria ratio relativorum tertij modi?

HÆc quæstio determinanda est ex doctrina ipsius Aristotelis 5. Met. cap. 15. docet igitur Aristoteles eo loco quædam esse ad aliud, quia referuntur ad aliud ex parte sua per propriam habitudinem & relationem, ut sunt relativa primi & secundi modi; quædam dicuntur verò esse ad aliquid, non quia referuntur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa; talia sunt mensurabile, scibile, intelligibile, visibile: Mensurabile enim dicitur mensurabile, quia mensuratur à mensura, & propter relationem mensuræ ad ipsum, non propter relationem ipsius ad mensuram, scibile etiam non dicitur scibile quia refertur ad scientiam, sed quia scientia est de ipso, similiter visibile, & intelligibile.

Quid sit ad aliud dici, & referri ad aliud?

Ubi notandum est primò quòd aliud est relativè dici, seu ad aliud dici; aliud referri ad aliud. Nam relativè aliquid dici potest, sive per propriam relationem ad aliud, sive per relationem alterius ad ipsum; referri verò ad aliud non potest, nisi per propriam relationem ad aliud. Relativa igitur tertii modi, ut mensurabile, scibile, dicuntur relativè, seu ad aliud, non quod referantur ad alia, sed quod alia referantur ad ipsa; Esse enim scibile est respectu scientiæ esse scibile, non quòd sit aliqua relatio scibilis ad scientiam, sed quod scientiæ relatio sit ad ipsum; si enim definiatur scibile per relationem scientiæ, definietur esse id de quo est scientia. Ex quo patet ad hunc tertium modum relativorum spectare objecta actionum extrinsecarum, quatenus ab illis denominantur, ut sunt objecta potentiarum, scibile, intelligibile, volibile: Item objecta denominationum extrinsecarum quæ sunt per modum cujusdam actionis, ut mensurabile, imaginabile, emibile, vendibile. Mensurabile enim dicitur id quod mensuratur mensurâ extrinsecâ; imaginabile quod per imaginem repræsentatur; emibile, vendibile, quod pretio emi vel vendi potest: sic & columna dicitur dextra, quia dextrum hominis est ad illam.

Relativa tertii modi sunt denominationes extrinseca relativa.

Dices, Hinc sequi relativa hujus tertii modi nihil aliud esse quam denominationes extrinsecas. Respondeo non esse quascunque denominationes extrinsecas, sed tantum relativas, quando nimirum aliquid denominatur extrinsecè ab alio tanquam ad ipsum relato, sicut scibile denominatur à scientiâ, tanquam relatâ ad scibile. Nam si denominatio extrinseca sit absoluta (ut esse vestitum, armatum) non pertinet ad relativa tertii modi. Non enim ideo quis dicitur vestitus, quòd vestis referatur ad ipsum, sed absolutè quod habeat vestem.

An omnia relativa tertii modi conveniant in ratione mensuræ?

Notandum est secundo. Multos authores relativa hujus tertii modi appellare relativa secundum mensuram, & mensurabile, ac si omnia relativa tertii modi in hac ratione conveniant, & sub ratione mensuræ, & mensurabilis spectent ad tertium modum relativorum, cum tamen Aristoteles hoc non dixerit, sed inter alia exempla tertii modi posuit mensurabile, scibile, intelligibile, non comprehendendo sub mensurabili scibile, sed æquè unum ac alterum ad tertium modum relativorum revocando; quia nimirum æquè omnia ista conveniunt in ratione formali

tertii modi, quæ in hoc tota consistit, ut aliqua dicantur relativa, quia alia referuntur ad ipsa; quod æquè mensurabili, sicut scibili vel intelligibili convenit. Quanquam exponi hi authores possunt, ut solùm velint eandem proportionem, quæ invenitur in mensurabili & mensurâ, inveniri quoque in scibili & scientiâ, intelligibili & intellectu, non quod scibile in suo esse relativo constituatur per esse mensurabile.

Quanquam cum hi authores dicunt scibile esse mensuram, scientiam mensurabilem; scientia enim inquiunt mensuratur à scibili, quia talis est scientia, qualem requirit scibile. Id si ad mentem Aristotelis se loqui volunt falluntur. Nam Aristoteles mensurabile, scibile, intelligibile in eodem ordine ponit eorum quæ dicuntur ad aliquid ex eo quod alia referuntur ad ipsa, eaquè opponit mensuræ scientiæ intellectui.

Si ergo scientia esset mensurabilis secundum Aristotelem, ideo esset ad aliquid quia scibile referretur ad ipsam. Nam mensurabile dicitur mensurabile, quia mensuratur à mensura, & propter relationem mensuræ ad ipsam: at scientia non dicitur scientia propter relationem scibilis ad ipsam, sed è contra. Non igitur ponit Aristoteles scientiam in genere mensurabilium, nec scibile in genere mensuræ.

Scibile dupliciter sumitur.

Componi tamen possunt hi authores hoc modo, scibile dupliciter accipi potest; primo formaliter quoad denominationem scibilis, & sic denominatur scibile à scientiâ quæ est de illo; esse enim scibile est esse id de quo est scientia, & hoc modo scientia non sumitur, tanquam mensura scibilis. Secundo, sub ratione mensuræ, ut est mensura scientiæ, scientia enim specificatur à scibili, & dicitur talis quia est de tali scibili; Unde sicut scibilia sunt diversa, ita & scientiæ. Primo ergo modo de scientiâ, & scibili hoc loco locutus est Aristoteles. Secundo modo loquuntur hi authores. Porrò modus loquendi Aristotelis servit ad propositum; vult enim mensurabile & scibile esse relativa tertii modi, hoc est, quæ dicantur relativè eo quod alia referantur ad ipsa, ut mensurabile respectu mensuræ: at scientia ut scientia non est hujusmodi relativum, non enim propter relationem scibilis ad ipsam est relativa, sed propter propriam relationem ad scibile: si tamen scientia sumatur non ut scientia, sed ut mensuratur à scibili, optimè dicetur esse relativum tertii modi; ideo enim est talis vel talis, quia scibile est tale vel tale, seu quia talem habet mensuram.

Proponitur difficultas.

His igitur prænotatis difficultas est an relativa tertii modi sint verè relativa, tum an realia? demum an prædicamentalia? videntur primo non esse verè relativa; Relativum enim est id quod refertur ad aliud: at scibile quà scibile non refertur ad scientiam; Esse enim scibile non est ad scientiam referri, sed scientiam referri ad ipsum, seu de ipso esse scientiam; Ergo: Neque dici potest scibile referri ad scientiam per eandem relationem extrinsecam, qua scientia refertur ad ipsum, ut sentire videtur Cajetanus, ita ut eadem relatio, & scientiam intrinsecè referat ad scibile, & scibile per denominationem extrinsecam referat ad scientiam; hoc inquam dici non potest, quia istarum relationum sunt distincti & oppositi termini. Nam relationis scibilis terminus ad quem est scientia, relationis vero scientiæ terminus ad quem est scibile: Ergo non potest esse una eadem relatio scibilis ad scientiam, & scientiæ ad scibile; sunt enim hæ relationes, & diversæ, & oppositæ ex terminis.

Secundo

Secundò non videntur hæc relativa tertii modi esse realia, quia communis doctrina est, relativa tertii modi ex una tantum parte dicere relationem realem, ex altera parte relationem rationis: Verbi gratiâ, scientia dicit relationem realem ad scibile, scibile verò dicit relationem rationis, quia fingitur ab intellectu quasi relatum ad scientiam per modum aliarum rerum denominatarum ab actionibus, cùm tamen scibile esse, in re non sit referri ad scientiam, sed scientiam referri ad ipsum.

Tertio, videntur hæc relativa tertii modi non spectare ad prædicamentum relationis, scibile enim denominatur scibile à relatione scientiæ transcendentali, quia denominatur ab actu scientiæ, qui dicit relationem essentialem ad scibile, prædicamentales autem relationes sunt accidentales, non essentiales.

Ad hanc differentiam respondendum est distinguendo. Aliud enim est referri ad aliud, aliud esse relativum & denominari relativè, ut enim aliquid sit relativum non est necesse, ut referatur ad aliud, sed satis est, ut sit tale per relationem alterius ad ipsum; scibile enim verè relativè dicitur, quia scibile scientiâ scibile est, & tamen hoc esse relativum scibilis non consistit in relatione scibilis ad scientiam, sed in relatione scientiæ ad ipsum. Ex quo patet, scibile esse verè relativum tertii modi, etiamsi non referatur ad scientiam, constituitúrque in esse relativo per relationem scientiæ ad ipsum, quia per talem relationem verè se habet ad aliud, quia ratione alterius dicitur tale. Dices hoc modo relativè se habere, nihil aliud esse quàm esse terminum relationis alterius, ex quo sequitur omnes terminos relationum esse relativa tertii modi. Respondeo, Ad relativa tertii modi non sufficit terminare relationem alterius ad se, sed præterea requiritur denominatio ab illius termini relatione; ita ut per illam denominationem relativam constituatur in esse relativo. Nam pater, verbi gratiâ, est terminus ad quem relationis filii, neque tamen denominatur pater à relatione filii, sed à relatione patris: at verò scibile denominatur scibile à relatione scientiæ, unde scientia denominatur à sua relatione, quasi activè habens se ad scibile, scibile verò à relatione scientiæ denominatur quasi passivè, seu quasi id de quo est scientia.

Scibile est relativum etiamsi non referatur, solùm ex eo quod scientia refertur ad ipsum.

Quid requiritur ad relativa tertii modi.

At objicies, Primò, videtur scibile posse fundare relationem realem ad scientiam, non minus quàm calefactibile ad calefacientem; sicut enim lignum, quia est calefactum, habet in se causam & fundamentum relationis realis ad calefacientem; ita scibile quia scitur, habet causam ut referatur realiter ad scientiam. Respondet D. Thom. 5. Metaph. cap. 15. esse discrimen inter calefacientem & scientiam: Nam calefactio est actio recepta in ligno, lignum afficiens, & immutans, unde est causa ligno ut ordinetur realiter ad ignem calefacientem; scientia verò est actio non transiens in rem scibilem, nec rem illam afficit intrinsecè, aut immutat, sed solùm denominat extrinsecè, quocirca non est causa sufficiens in seipso relationis realis ad scientiam.

Sed contra. Primò licèt scientia sit extrinseca scibili, verè tamen afficit, & denominat scibile: ergo etiam verè potest fundare relationem. Nam etiam denominatio extrinseca potest fundare relationem, si cætera non desint, duo enim agentia sunt similia in actionibus, licèt actio sit denominatio extrinseca. Secundò, etsi denominatio extrinseca non immutet intrinsecè, immutat tamen extrinsecè, quod satis est ad fundandam relationem.

Scientia licet extrinseca scibili verè afficit scibile.

Aliter ergò responderi potest, solam denominationem extrinsecam non esse sufficientem

cientem causam, ut aliqua relatio non sit realis, ut probat argumentum; verùm ex alio capite hic non potest esse relatio realis, quia relatio realis requirit distinctionem fundamenti, & termini, in hac relatione idem esset fundamentum & terminus: Nam scientia denominans extrinsecè esset fundamentum simul & terminus relationis scibilis; scibile enim quatenus denominatur à scientia, referretur ad scientiam, ejusdem autem ad seipsum non potest esse relatio realis. Adhæc denominatio extrinseca non est causa sufficiens ullius relationis realis intrinsecè. De qua hic agitur.

Objicies secundò. In scibili inveniri fundamentum relationis realis ad scientiam. Nam causa est fundamentum sufficiens relationis ad effectum: at scibile est causa materialis & objectiva scientiæ; dat enim materiam scientiæ & suo modo specificat scientiam: ergo potest referri ad scientiam. Respondeo objectum causam esse scientiæ, quia est causa ut scientia sit de ipso, & ut referatur ad ipsum, non verò suæ relationis ad scientiam, nec ut ipsum referatur ad scientiam. Deinde hoc non est esse propriè causam per veram & propriam causalitatem, sed est esse rationem & fundamentum propter quod possit à nobis concipi per modum causæ.

Relativa tertii modi sunt verè relativa Realia.

Ex his igitur sequitur. Primò relativa hujus tertii modi esse verè relativa, non per propriam relationem, sed per relationem aliorum ad ipsa.

Secundo, esse relativa realia non per relationem propriam ad alia, sed per relationem realem aliorum ad ipsa. Quod verò de relatione rationis dicitur, id verum est; quia enim scibile non habet unde fundet relationem realem ad scientiam, Ideò intellectus apprehendit scibile per modum aliarum rerum recipientium actionem suorum agentium, & refert illud ad scientiam, sed hæc est fictio quædam intellectus, & modus noster imperfectus apprehendendi res.

Prædicamentalia.

Tertio sequitur relativa tertii modi esse prædicamentalia, si purè relative sumantur: nam nullas dari relationes essentiales infra demonstrabimus. Neque verò requiritur ut aliquid sit relativum, ut dicat ex parte sua relationem ad aliud, sed satis est ut denominetur à relatione alterius ad ipsum.

QUÆSTIO VI.

An in omni re possit fundari relatio?

Difficultas est Primò de Substantia, secundò de relatione, tertiò de denominationibus extrinsecis, an scilicet in hoc triplici rerum genere possit fundari relatio realis?

Quantum ad Primum. Quidam negant posse in substantia immediatè fundari relationem realem. Primò, quia relatio prædicamentalis est accidens: atqui accidens non potest esse idem re cum substantia, relatio verò debet esse idem cum suo fundamento: ergo substantia non potest esse fundamentum.

Secundò. Quia si quæ relatio in substantia fundaretur, ea maximè esset identitas substantiarum, atqui relatio identitatis non est realis; ergo. Minor patet, quia relatio quę ęquè convenit extremis actu existentibus, sicut non existentibus, nō est realis:

realis: talis autem est relatio identitatis: Nam Petrus & Paulus non existentes, sunt idem in humana natura, & ejusdem naturæ specificæ; certum autem est hanc relationem identitatis inter terminos non existentes, non esse realem; ergo & inter terminos non existentes cum utrobique sit eadem relatio, & unitas specifica in qua fundatur hæc relatio identitatis, seu unitas per intellectum.

Dicendum tamen est, posse in substantia immediate fundari relationem realem. Ratio est: Quia id neque repugnat ex parte substantiæ, neque ex parte relationis. Ex parte substantiæ quidem; quia sicut aliis naturis, ita & substantiæ potest convenire aliqua ex rationibus fundandi, & quidem eodem planè modo quo aliis naturis; ergo si in aliis naturis est sufficiens ratio ad fundandam relationem, etiam in substantia erit sufficiens. Verbi gratiâ, unitas in quantitate fundat relationem æqualitatis, in qualitate relationem similitudinis: Ergo etiam in substantia fundabit relationem identitatis, maximè cum identitas in substantia nihil aliud sit quàm similitudo in substantia. Ex parte verò relationis non repugnat. Nam si quæ esset repugnantia, ex eo proveniret quod relatio sit accidens substantiæ; accidens autem cum sit extra rationem substantiæ, non potest identificari substantiæ; Verum hæc repugnantia nulla est: Non enim est necesse relationem esse accidens Physicum fundamenti, sed satis est, ut sit accidens Logicum, quod possit abesse & adesse præter fundamenti corruptionem; ad accidens enim Physicum requiritur, ut sit res quædam distincta ab eo, cujus est accidens & ipsi inhæreat, uti cernimus in quantitate, & qualitatibus; quod relationi non convenit, cum non sit res distincta à fundamento, uti quæstione tertia explicatum est. *Potest relatio realis fundari in substantia.*

Quod si dicas, relationes has fundari in substantia, mediante unitate, quæ est accidens. Respondeo. Relationem non esse necessariò idem cum ratione fundandi, sed cum fundamento; quare & relationes in substantia fundatæ, non est necesse ut sint idem cum unitate, sed cum substantia. Quanquam & ipsa unitas substantiæ est idem cum substantia; Formaliter enim & in recto dicit substantiam connotativè vero indivisionem, ut docetur in Metaphysica.

Ex quo patet ad primam rationem primæ sententiæ. Ad secundum. Respondeo: Identitatem substantiarum, ut est à parte rei, esse similitudinem substantiarum in essentia, quæ similitudo non minus est realis, quàm aliæ similitudines, in qualitate vel quantitate; neque talis relatio convenit realiter, nisi substantiis actu existentibus. Nam substantiæ actu non existentes, non sunt à parte rei similes, sed tantùm, ut sunt apprehensæ ab intellectu. *Identitas substantiarum quid?*

Si verò loquamur non de identitate similitudinis, sed de identate conceptus, & rationis genericæ, vel specificæ, (quæ est propria identitas essentiarum, tam in substantiis quàm in accidentibus) talis identitas non est relatio realis; tum quia non est inter terminos distinctos, quod requiri ad relationes primi modi infrà ostendemus: tum quia est inter terminos non in re sed in ratione existentes; natura enim generica, & specifica non existit in re, sed in intellectu per abstractionem.

At objicies, Saltem hæ relationes non erunt prædicamentales, quia fundantur in unitate, quæ est quid transcendentale, & vagatur per omnia prædicamenta. Respondeo. Rationem quidem fundandi vagari per omnia prædicamenta; sed non relationem fundatam; Non enim est necesse relationem pertinere ad idem prædicamentum, ad quod pertinet ratio fundandi; alioqui paternitas pertineret ad prædicamen-

prædicamentum actionis, & filiatio ad prædicamentum passionis, quia ipsorum rationes fundandi sunt, & actio, & passio.

Objicies secundo. Relatio fundata in substantia, esset substantia, quia esset idem cum suo fundamento, quod est substantia: at hoc dici non potest, quia relatio est distinctum genus prædicamenti à substantia, & genera prædicamentorum sunt primo diversa, ita ut de se invicem prædicari non possint.

Prædicamenta non est necesse ex natura rei distingui.

Respondeo. Non esse necesse prædicamenta distingui ex natura rei, sed satis est distingui ratione. Quamvis igitur relatio sit idem re cum substantia, tamen considerari potest, & ut substantia, & ut relatio; & quia hæ duæ considerationes ferunt secum distinctos modos afficiendi & denominandi primam substantiam, idcirco ad diversa prædicamenta spectant: neque necesse est relationem esse accidens substantiæ Physicum, sed Logicum; quomodo etiam substantiis convenit habere se modo accidentis, ut alias dictum est.

Quantùm ad secundum sunt tres sententiæ. Prima sententia, negat universe relationem fundari posse in alia relatione. Ita S. Thom. cum suis prima parte, qu. 42. art. 1. fundamentum est: quia ratio referendi non refertur, sed est id quo alia referuntur, alioqui daretur processus in infinitum; Cum ergo relatio sit ratio inferendi, ipsa non referetur per aliam relationem, sed seipsa. Verum hæc ratio non concludit. Nam dici posset relationem referendi, ut est ratio referendi, & ut quo, non referri, nisi seipsa: at si consideretur sub aliis rationibus, ut quod, seu ut res quædam habens suam peculiarem rationem fundandi, & suum peculiarem terminum nihil prohibet quo minus referri possit, & ipsa per aliam relationem; similitudo enim albi ut est convenientia duorum alborum in albedine, est ratio referendi album, ad aliud album, & simul ipsa seipsa refertur ut quo ad eundem terminum, nempe ad album: at quatenus consideratur non ut ratio referendi ad album, seu ut res & natura quædam habens convenientiam cum alia relatione, sic potest ad aliam relationem referri non minus quàm unum album ad aliud album; quia habet in se causam novæ & distinctæ relationis, juxta ea quæ dicta sunt à nobis quæstione prima.

An ex eo quod relatio sit ratio referendi non fundet relationem?

Sententia secunda. Universe affirmat in relatione fundari posse aliam relationem. Ita Scotus cum suis in secundo quæst. 1. distinct. 4. Fundamentum est: Sicut enim aliæ res habentes suas rationes fundandi, sunt sufficientes ad alias relationes fundandas, ita & relatio, posita enim causa, necesse est poni effectum. Cum ergo causæ relationum sint communes, tam relationi quàm aliis rebus, ipsa quoque relatio erit communis: sed hæc sententia consequenter quidem loquitur: quia si relatio est res distincta à fundamento, habet in se propriam realitatem, quia sufficienter fundare potest aliam relationem, verum nullo modo potest solvere illam difficultatem de infinitis actu relationibus supposita earum distinctione ex natura rei uti quæstione prima demonstravimus.

Respondet Scotus loco citato, non dari processum in infinitum, quia est status in secunda relatione. Quod ita probat Scotus. Nam prima relatio distinguitur à fundamento; quia fundamentum potest esse sine illa, siquidem potest esse sine termino talis relationis; secunda verò relatio non distinguitur à prima, quia prima non potest esse sine illa, quod autem non possit esse sine illa probat ex eo, quia prima relatio non potest esse sine opposita sibi relatione cum sint simul natura, quæ quidem duæ relationes sunt fundamentum, & terminus secundæ relationis: Quia

Quia ergo prima relatio non potest intelligi sine fundamento, & termino secundæ relationis, consequens est non posse intelligi sine secunda relatione, & sic secunda relatio erit de essentia primæ, & ex consequenti non erit distincta essentialiter relatio à prima, & sic non procedetur in rationibus in infinitum.

Verùm Scotus si quid probat, solùm probat secundam relationem re non distingui à prima, eo modo quo prima distinguitur à suo fundamento; nam fundamentum primæ potest est sine illa, illa autem ita fundamentum secundæ est, ut non possit esse sine secunda; non probat autem ratione istas relationes non distingui. Nam cùm habeant distincta fundamenta & terminos, necesse est ipsas quoque relationes esse ut minimum ratione distinctas. Unde saltem sequitur infinitas esse relationes non re, sed ratione distinctas.

Dices probare Scotum primam & secundam relationem non solum esse eandem re, sed etiam eandem essentialiter: quia prima sine secunda non potest essentialiter intelligi. Respondeo, velle quidem hoc probare Scotum, sed non rectè: primo quia illud fundamentum est falsum; Id sine quo res non potest intelligi non distinguitur essentialiter à re. Patet enim sine termino non posse intelligi relationem, & tamen alia est essentia termini, alia relationis. Secundò, Falsum etiam est primam relationem non posse intelligi sine secunda: tum quia prima relatio sufficienter intelligitur secundum suam essentiam, intellecto proprio fundamento & termino, quia ab his tantum duobus in sua essentia dependet: tum quia secunda relatio est quid consequens ad primam; fundatur enim in duabus primis quæ tanquam ad illam consequuntur. Ergo. Tertiò falsum etiam est concepto fundamento & termino non posse non concipi relationem. Nam in conceptu fundamenti, & termini secundùm se concepti continetur conceptus relationis solùm, virtualiter non formaliter. Nam sicut relatio est quid consequens ad fundamentum & terminum, non verò est ipsa essentia fundamenti & termini simul; ita & conceptus relationis consequenter se habet ad conceptum fundamenti & termini simul; ita ut per Dei potentiam possit impediri ne sequatur; sicut essentiales proprietates impediuntur à Deo ne sequantur ad suas essentias.

Est enim relatio medium quid inter fundamentum & terminum, nempe habitudo fundamenti ad terminum; potéstque fundamentum concipi, secundùm se, sine habitudine ad terminum. Fateor tamen si concipiatur fundamentum non secundùm se, sed respectu termini, non posse non concipi relationem.

Quod si quis dicat. Non repugnare, dari relationes infinitas, non actu, sed potentia distinctas, id abunde in prima quæstione à nobis refutatum est.

Tertia sententia est media, quasdam relationes referri seipsis, & non fundare alias relationes, quasdam verò referri per alias: ita Ruvius hic secutus Suarium. Secundo Metaph. disput. 47. Sect. 10. Relationes enim si sint sibi oppositæ in ratione termini, una seipsa refertur ad alteram, cùm ex seipsis habeant oppositionem & distinctionem, & diversitatem: si verò non sint sibi oppositæ per modum termini; possunt ad se referri per aliam relationem. Verbi gratiâ, paternitas ad filiationem refertur seipsa; seipsa est enim ab ea distincta & illi opposita, non per aliam relationem distinctionis vel oppositionis, quia hæ relationes includuntur formaliter vel virtualiter in paternitate: at verò paternitas per aliam paternitatem non oppositam in ratione termini, non potest referri seipsa, quia illam ex

sua

sua essentia non respicit, ut terminum; neque ad illam essentialiter, sed accidentaliter habet se relativè: nam paternitas ut paternitas non respicit aliam paternitatem, sed filiationem: quare etsi respectu filiationis ad quam se habet relativè, exercet se ipsa omnes convenientes sibi relationes; tamen respectu paternitatis, ex sua essentia non habet se relativè, sed quasi absolutè. Unde eget relatione superaddita ad hoc, ut possit referri ad ipsam, nempe relatione similitudinis.

Porrò hæc sententia benè solvit illud argumentum de infinitis relationibus, quia tandem venitur ad oppositas relationes, in quibus statur & non proceditur ulterius. Verbi gratia, duæ paternitates sunt sibi similes per duas relationes similitudinum, ipsæ verò similitudines sunt sibi similes seipsis, quia sunt sibi oppositæ in ratione termini.

Verum hæc doctrina non est usque adeò solida & vera. Nam ut quæstione prima demonstravimus; in communi relationes oppositæ habent in se rationes fundandi alias relationes, non minus quam quæcunque aliæ res: Nam sicut res absolutè propter unitatem & convenientiam in natura absoluta fundant relationes similitudinis ad terminum absolutum, ita & duæ relationes oppositæ propter convenientiam in natura relationis, fundare possunt novam relationem similitudinis ad relationem oppositam. Neque dici potest similitudines alborum esse sibi similes seipsis, non verò similitudine similitudinum; alia est enim similitudo alborum, alia similitudo similitudinum: Nam illa est similitudo in duabus rebus absolutis; hæc verò in duabus rebus relativis. Quamvis igitur ut sint similitudines alborum, referantur ad alba seipsis, non per alias relationes; tamen ut sunt similes in ratione similitudinis, non seipsis referuntur; sed per similitudines similitudinum. Ubi enim sunt distincta fundamenta & termini, ibi sunt distinctæ relationes; at similitudo similitudinum habet distinctum fundamentum, & terminum à similitudine alborum, cum in illo fundamentum & terminus sint duæ relationes, in hac verò duo absoluta: ergo similitudo similitudinum est relatio distincta à similitudine alborum, neque per eandem relationem res refertur ad terminum absolutum, & ad terminum relativum; juxta ea quæ diximus in prima quæstione.

Relatio non potest fundare aliam relationem.

Nos igitur cum prima sententia dicimus non posse fundari relationem in alia relatione: quia relatio cùm non sit res distincta à fundamento & termino, non habet unde posset fundare relationem realem, uti quæstione prima explicatum est.

Quantum ad tertium quidam censent non posse fundari relationem realem in denominationibus extrinsecis. Primò: Quia relatio realis debet realiter immutare subjectum, non quidem ratione sui, sed ratione fundamenti: at denominationes extrinsecæ non immutant subjectum, sed sine ulla ejus mutatione ipsi adveniunt, ut esse visum, esse cognitum, esse volitum; ergo in talibus denominationibus non possunt fundari relationes reales. Major probatur, quia nova relatio non potest advenire subjecto nisi ratione novi fundamenti maximè, si terminus ante præexistat.

Secundò. Quia proprium est relationum rationis, fundari in denominationibus extrinsecis: Nam relationes rationis sunt illæ, quæ conveniunt rebus, non ut sunt à parte rei, sed ut sunt cognitæ ab intellectu; cognosci autem ab intellectu, est denominatio extrinseca.

Dicendum

Dicendum tamen est. In denominationibus extrinsecis non posse quidem fundari relationes reales intrinsecas, posse tamen extrinsecas rebus denominatis. Ratio primi est, quia cùm relatio sit idem re cum fundamento, si fundamentum sit extrinsecum, relatio non potest esse intrinseca. Ratio secundi est, quia formæ quæ possunt secundum essentiam suam denominare aliquod subjectum, possunt etiam secundum proprietates illam essentiam consequentes: at dantur formæ extrinsecè denominantes subjecta: ergo & relationes ipsarum essentias consequentes: si enim formæ extrinsecæ habeant se relativè ad alia, etiam res ab illis denominatæ habebunt se relativè secundum illas. Verbi gratiâ, duo agentia denominantur agentia extrinsecè ab actionibus: si ergo illæ actiones fuerint similes, etiam agentia, secundum illas actiones erunt similia similitudinibus extrinsecis fundatis in actionibus; sunt enim hæ relationes idem re cum suis fundamentis. Cùm verò fundamenta sint extrinseca rebus denominatis, etiam ipsæ denominationes erunt extrinsecæ rebus denominatis. Nam quod quidam dicunt dari denominationem extrinsecam absolutam non relativam, negandum est, quando relativa oritur ex absoluta, ut accidit in subjecta materia.

In denominationibus extrinsecis fundantur relationes reales extrinsecæ.

Unde ad primum respondeo. Forma extrinseca eo modo quo denominat subjectum dici etiam potest illud immutare: afficit autem extrinsecè. Ergo & immutat illud extrinsecè, hoc est, in aliquo esse extrinseco, non intrinseco.

Forma extrinseca quomodo immutat subjectum.

Ad secundum respondeo. Relationes rationis quæ dicuntur fundari in denominationibus extrinsecis ab actu intellectus, sunt relationes extrinsecæ rebus denominatis, quæ quia à parte rei non conveniunt rebus, sed finguntur ab intellectu, dicuntur relationes rationis. Idcirco autem non possunt convenire realiter rebus quia omnis relatio est idem re cum fundamento, hic autem fundamentum harum relationum est in re extrinsecum, relatio verò fingitur intrinseca rebus: non potest igitur dici realis: quod si & ipsum fundamentum, hoc est, cognitio fingatur esse intrinsecè in re cognita; jam ex alio capite talis relatio non erit realis, quia habet fundamentum fictum.

Relationes rationis fundatæ in denominationibus extrinsecis ab actu intellectus sunt intrinsecæ rebus denominatis.

QUÆSTIO VII.

Quæ sit relatio prædicamentalis, & quomodo à transcendentali differat.

QUidam volunt relationem prædicamentalem esse accidentalem, transcendentem verò esse essentialem. Sed hi si nomine relationis accidentalis intelligant relationem, quæ sit accidens aliquod Physicum inhærens subjecto, falluntur. Nam nulla relatio est res distincta à fundamento: quare ratione sui non inhæret subjecto, sed solùm ratione fundamenti; sicut enim non habet entitatem distinctam à fundamento: ita nec inhærentiam distinctam. Si verò intelligant relationem fundatam in aliquo accidente, ita ut ea sola sit prædicamentalis, quæ est fundata in accidente, quæ verò fundatur in substantia non sit prædicamentalis, tunc non possunt sufficientem assignare relationem; quare relatio fundata in accidente sit

Relatio non est accidens Physicum.

in prædicamento relationis, non verò relatio fundata in substantia. Nam æquè una ac altera relatio dicit rationem formalem distinctam à suo fundamento, propter quam ponitur in distincto prædicamentali genere, ab eo, in quo ponitur fundamentum: Conveniunt etiam utræque hæ relationes in una communi ratione relationis. Unde ad unum & idem genus relationis spectare debent.

Nam si dicas Relationes fundatas in substantia esse substantiales, & ad substantiæ genus pertinere, dicam & Ego relationes fundatas in quantitate & qualitate esse quantitativas, & qualitativas, & ad genus qualitatis & quantitatis pertinere; & sic nulla daretur relatio quæ ponatur in prædicamento relationis, sed omnes ponerentur in prædicamento sui fundamenti. Nam aut necesse est relationem poni in prædicamento fundamenti, aut non est necesse: si primum: omnes relationes erunt in prædicamento sui fundamenti, & sic evacuabitur prædicamentum relationis: si secundum; non erit etiam necesse relationem fundatam in substantia poni in prædicamento substantiæ, sed æquè ac aliæ relationes fundatæ in aliis generibus prædicamentorum referri poterit ad commune genus prædicamenti ad aliquid.

At oportet inquiunt Relationem esse accidens, siquidem est unum ex novem generibus accidentium.

Quomodo relatio sit accidens.

Respondeo. Quâ ratione relationes fundatæ in aliis generibus prædicamentorum sunt accidentia, eâdem ratione & relatio fundata in substantia est accidens; Si enim loquamur de relatione formaliter; sic relationem non oportet esse accidens Physicum, sed Logicum: quia potest adesse & abesse à fundamento salvâ ejus essentiâ. At hoc eodem modo relatio fundata in substantia, est accidens, quia potest adesse & abesse à substantia. Verbi gratiâ, similitudo substantiæ cum altera, ita potest abesse à substantia, sicut similitudo in albedine potest abesse ab albedine. Si verò loquamur de relatione materialiter, secundùm ea quæ illi conveniunt ratione fundamenti, sic verum quidem est relationem fundatam in accidente esse accidens physicum, & eam quæ fundatur in substantia non esse tale accidens. verùm ratio talis accidentis per accidens planè convenit relationi; quia non ratione sui, sed ratione alterius. Unde propter hujusmodi rationem per accidens, non debet arceri relatio fundata in substantia, à prædicamento relationis, maximè quia relatio ratione sui præcisè ponitur peculiare genus prædicamenti, hoc est, ut est quid distinctum secundùm suam formalem rationem à fundamento. Cùm igitur ratione sui non includat rationem accidentis Physici, (hoc enim habet ratione fundamenti) sequitur impertinens esse ad rationem prædicamenti relationis, esse accidens Physicum. Non enim ut inhæret subjecto, sed ut refert subjectum ad terminum, est peculiare genus prædicamenti: potest autem referri ad terminum, sive subjecto inhæreat, sive sit idem cum subjecto. Quare satis est ut relatio sit accidens Logicè non Physicè, cùm ratio formalis relationis non postulet aliam rationem accidentis.

Quod si dicas: Utrumque requiri ad relationem prædicamentalem, & ut sit accidens Physice, & ut referat ad terminum.; Respondeo, Jam est ostensum primam illam rationem, per accidens facere ad relationem; Unde non potest nisi per accidens requiri. Ratio enim relationis formaliter æquè salvatur si relatio sit accidens Physicum, sicut si non sit accidens; alioqui hujus rei nulla ratio justa afferri ab adversariis potest.

Jam

Jam verò si relationem accidentalem vocent eam quæ non est essentialis, sic verum quidem dicunt, omnem relationem prædicamentalem esse accidentalem, sed ex eo sequitur nullam dari relationem non prædicamentalem, si præcisè sumatur, quia nulla datur relatio quæ sit essentialis, cum absolutum, & relativum toto genere differant, ut mox ostendemus; & sic mala erit divisio relationis in prædicamentalem & transcendentalem hoc sensu acceptam, hoc est in accidentalem, & essentialem, quia nulla est essentialis, sed omnis est accidentalis.

Nulla datur Relatio non accidentalis.

Deinde ut rectè argumentatur Vasquez. Relatio illa transcendentalis, si est relatio, est pura relatio, & essentialiter relatio, (non enim dici potest relatio, nisi essentiam relationis habet) at quæ est essentialiter relatio, est relatio secundum esse, ac proinde prædicamentalis. Ergo nulla datur relatio non prædicamentalis.

Confirmatur.

Alii igitur & melius dicunt, relationem prædicamentalem esse illam, quæ est pura relatio, nec aliquid de alio quocunque genere prædicamenti includit, sive essentialiter, sive accidentaliter, ut est paternitas, similitudo, æqualitas; hæc enim nomina sunt imposita ad significandos puros respectus, non verò ad significanda absoluta cum respectibus. Non prædicamentalem verò relationem esse volunt illam, quæ præter relationem dicit aliquid absolutum. Sic pars dicit relationem ad totum, sed non solam; dicit enim etiam entitatem absolutam quâ est pars sui totius, sic caput, dicitur capitati caput, & manus manuati manus, (hoc enim modo Aristoteles jubet fingi nomina ad explicandum relationem istorum) sic etiam scientia dicit relationem ad scibile, sed unà cum qualitate. Talis igitur Relatio cum includat absolutum, non potest poni in prædicamento Relationis: & sic erit Relatio non prædicamentalis. Quocirca & Aristoteles Relativa secundum Dici, rejicit à Prædicamento Relationis.

Vera sententia de Relatione Prædicamentali.

Qua Relatio non Prædicamentalis?

Porrò quòd aliqua relatio includat absolutum, potest id contingere, vel quia est de essentia ipsius absolutum, ita ut non possit sine illo absoluto essentialiter concipi, nec absolutum sine relatione, & sic plerique sentiunt de relatione materiæ ad formam, formæ ad materiam, item de relatione scientiæ ad scibile, & omnino potentiarum, habituum, actuum, ad objecta. Contra quos infrà agimus. Vel quia licet relatio illa non sit essentialis absoluto; tamen tali voce significatur, quæ est imposita ad significandum absolutum cum relatione. Unde non potest significatum talis vocis concipi, nisi concipiatur utrumque: & hoc sensu concedi potest relationem esse de essentia talis significati, licet non sit de essentia absoluti. Sic relatio capitis ad corpus, non est de essentia capitis, ut substantia est, quia caput habet essentiam absolutam de genere substantiæ, eamque retinet etiam quando desinit referri ad corpus, ut si præscindatur à corpore, vel corpus sit penitus consumptum, hæc tamen vox caput, non significat solam substantiam capitis, sed substantiam relatam ad corpus per modum partis; caput enim alicujus corporis caput est; unde essentiale ejus significatum est utrumque tam absolutum, quàm respectivum. Hinc ergo patet relationem puram, esse prædicamentalem, quia nihil includit quod non pertineat ad prædicamentum relationis, non puram verò non esse prædicamentalem, quia includit Ens aliquod absolutum, quod non pertinet ad prædicamentum relationis.

Relatio includit absolutum non essentialiter; sed ex impositione.

At inquies. Etsi includat præter relationem rem absolutam; tamen illa relatio distingui potest ab illa re absoluta, & sic distincta pertinebit ad prædicamentum relationis, & erit prædicamentalis. Respondeo. Verum quidem id esse absolutè loquendo, non tamen prout tali voce significatur; caput enim, verbi gratiâ, est relativum

Relatio abstracta ab absoluto est prædicamentalis.

tivum quiddam, sed tale, ut ex sua impositione significet absolutum, & relativum simul: quare stante tali impositione: & significatione talis vocis, non est relativum prædicamentale, quia non est purè relativum; licet si relatio capitis ad corpus alià voce significaretur, puram relationem significante, pertineret ea relatio ad prædicamentum relationis.

Quod etiam fateri velint nolint, debent ii, qui tenent relationes aliquas esse de essentia absolutorum. Nam cùm scientia, verbi gratia, non sit purè respectus ad scibile, dicit aliquam entitatem absolutam præter respectum; nisi enim utrumque diceret formaliter esset vel purè absolutum Ens, vel purè respectivum; at quod est partim absolutum, partim respectivum, distingui in eo possunt duæ rationes, altera absoluta, altera respectiva; nam absoluta formaliter non est respectiva, neque respectiva formaliter est absoluta, cùm definitionibus & quidem oppositis distinguantur. Quatenus igitur respectiva, pertinere formaliter debet ad prædicamentum relationis, uti & cæteræ relationes formaliter sumptæ: Et ita Aristoteles in cap. de Qualitate in fine docet: relationem scientiæ debere poni in Ad aliquid, ipsam verò scientiam in qualitate.

Nam quod dicunt; illud absolutum esse etiam respectivum, & illud respectivum esse etiam absolutum, si id intelligant identicè, & materialiter, verè & consequenter loquuntur in sua sententia: Si verò intelligant formaliter, nec verè, nec consequenter loquuntur. Non verè; quia absolutum, qua absolutum, & respectivum distinguuntur formaliter; quia habent distinctas definitiones, & sic unum, formaliter non est aliud: non consequenter; quia sicut rationale in homine est idem cum animali, non tamen est de essentia animalis quia non constituit animal in ratione formali animalis, sed utrumque est de essentia hominis, qui ex utroque constat: ita relativum si sit idem cum absoluto, non ideò est de essentia absoluti, sed solum est de essentia conflati ex absoluto & respectivo. Non enim relatio constituit absolutum in ratione absoluta, cùm absolutum non sit absolutum propter relationem formaliter, sed potius propter non relationem; illud enim dicimus absolutum quod non refertur, vel omnino, vel sub aliqua ratione. Quare relativum, semper est extra rationem formalem absolutam, & solùm pertinet ad rationem formalem conflati ex absoluto & respectivo, uti ex istorum sententia deducitur.

Jam verò si quæras. An omnis relatio non prædicamentalis sit transcendentalis, quidam enim universè ita loquuntur. At multò meliùs alii negant, quos hic sequitur Ruvius & Toletus. Nam transcendens illud dicitur, quod vagatur, vel per omnia, vel per aliqua prædicamenta, ut apparet in Ente, uno, bono, vero, eodem, diverso, accidente: at non omnes relationes non prædicamentales vagantur per omnia, vel aliqua prædicamenta: non igitur dici possunt transcendentales: Minor patet. Relatio enim scientiæ ad scibil., invenitur solùm in qualitate, relatio capitis, in sola substantia, relatio potentiarum, habituum, actuum, ad objecta, in sola qualitate.

Non omnis relatio, non prædicamentalis, est transcendentalis.

Nam sunt quædam relationes quæ fundantur in re propria unius prædicamenti, ut eæ quæ sunt nominatæ; sunt verò aliæ quæ fundantur in re communi multis, vel omnibus prædicamentis, ut relatio inhærentiæ fundatur in ratione accidentis, communi omnibus generibus accidentium; similiter relatio dependentiæ à Deo, non fundatur in certo aliquo genere Entis, sed in communi in ratione Entis creati, sive sit substantia, sive accidens: Relationes igitur primi generis, neque sunt prædicamentales, quia includunt absolutum spectans ad prædicamentum absolutum, non

non ad Prædicamentum Relationis: súntque relativa secundùm dici, neq; transcendentales, quia non sunt communes multis generibus prædicamentorum.

Quanquam Ruvius hic q. 5. tenet relationes habituum & potentiarum esse prædicamentales, quia ponuntur in prædicamento qualitatis, cùm sint de essentia dictarum qualitatum.

Relationes essentiales poni in prædicamentis absolutorum, tenet Ruvius.

Quocirca secundùm hanc sententiam non omnes relationes quæ sunt essentiales absolutis dici debent aut possunt transcendentales.

Relationes verò secundi generis, sunt transcendentales, quia cùm includant aliquid præter relationem, non sunt prædicamentales, & quia includunt res diversorum prædicamentorum, & vagantur per multa prædicamenta, sunt transcendentales; hæc enim duo ad rationem relationis transcendentalis requiruntur.

Relatio transcendentalis præcisa ab absoluto est prædicamentalis.

Dices relationes transcendentales, etsi ut dicunt tam absolutum, quam respectivum non pertineant ad prædicamentum relationis: tamen ut illæ relationes præscinduntur ab absolutis, sic possunt spectare ad prædicamentum relationis; præscindi autem possunt, quia non sunt de essentia absolutorum, ut probabitur. Respondeo: Concedendo totum. Nam relationes transcendentales ideo non spectant ad prædicamentum relationis, quia includunt præter relationes, res diversorum prædicamentorum, quæ non possunt reponi in prædicamento relationis: Si ergo sumantur præcisè ut abstrahunt à rebus diversorum prædicamentorum, reponentur in prædicamento relationis. Ratio est: Quia in prædicamento relationis, ex sententia Aristotelis reponuntur omnia relativa secundùm esse, solúmque excluduntur relativa secundùm dici, ut patet ex definitionibus relativorum datis ab Aristotele: atqui à relativis transcendentalibus præscindi potest pura ratio relativorum, non includens ullam rationem absolutam eritque relatio secundùm esse: Ergo talis relatio spectabit per se ad prædicamentum relationis; siquidem omnis pura relatio spectat ad prædicamentum relationis.

Confirmatur primò. Quia si aliqua relatio non diceret rem ullam absolutam, certè nec esset transcendentalis, nec non prædicamentalis: quia relatio quod sit non prædicamentalis, non habet hoc ex essentia sua, sed ex inclusione alterius rei non pertinentis ad prædicamentum relationis. Hac enim de causa Aristoteles exclusit à prædicamento relationis relativa secundùm dici, quod præter relationem includerent aliquid aliud: ergo si relatio per præcisionem intellectus liberetur ab inclusione alterius entitatis, eo ipso, nullum habebit impedimentum, quo minus sit in prædicamento relationis.

Confirmatur secundo. Quia relatio per hoc quod est de essentia absoluti, non mutat, nec perdit naturam relationis; alioqui non faceret rem illam referri ad terminum: Cur igitur illa ratio relativa integrè præscindi non possit, & effici purè relativa per intellectum?

Estque hæc sententia certò Aristotelis, qui relativa prædicamentalia definivit esse relativa secundùm esse; relativa autem secundùm esse sunt illa, quæ nihil aliud præter relationem dicunt. Vult ergo Aristoteles, omnia illa relativa esse prædicamentalia, quæ non involvunt rem alterius prædicamenti. Si verò idem sit simul relativum & absolutum ut scientia: voluit relationem separari ab absoluto & reponi in Prædicamento Ad aliquid: ut ex ultimis verbis in Cap. de qualitate manifestum est.

An tollendæ Relationes transcendentales.

Sed instabis. Hac ratione tolli omnes relationes transcendentales. Nam si potest

test semper præscindi relatio ab absoluto, talis relatio secundum essentiam erit prædicamentalis. Respondeo. Si relationes transcendentales illæ intelligantur, quæ sunt essentiales absolutis: tales relationes nec antiquitas agnovit, neque nos agnoscimus, ut ex quæstione sequenti patebit. At si relatio transcendentalis sit idem quod relatio secundum dici, includens aliquod absolutum transcendens, tales relationes non negamus: hoc solo addito, quod non omnis relatio secundum dici, appellari debeat transcendentalis, sed ea solùm quæ vagatur per multa Prædicamenta ut accidens. Nam aliis, quæ in uno tantùm Genere prædicamenti versantur, nulla ratione convenit talis appellatio: ut paulo antè ex Toleto & Ruvio ostendi: quæ enim uno Genere Prædicamenti continentur non transcendentalia sed prædicamentalia dici debent. Quare illa solùm Relatio secundum dici, transcendentalis vocari poterit quæ includit absolutum aliquod transcendens, ut est relatio Accidentis, causæ, creaturæ, &c. quæ verò includit absolutum ad unum tantum Genus Prædicamenti spectans, nullo jure dici potest transcendentalis. Si verò præscindatur ab absoluto: talis ratio erit prædicamentalis: ut in fine Capitis de Qualitate docet Aristoteles, & cum eo Toletus, Alexander & alii interpretes illius loci. Unde patet Relationem talem non secundum essentiam dici Transcendentalem; cum per se ad Prædicamentum Ad aliquid spectet: sed per accidens ratione Absoluti transcendentalis, quod includit, ut illo nomine significatur. Nam simili ratione Relatio secundum Dici, abstracta ab absoluto, desinit esse secundum Dici, & fit Relatio secundum esse, & Prædicamentalis.

Quæ relatio dici potest transcendentalis.

Relativa secundum dici.

Notandum verò est Aristotelem duplicia Relativa statuere: alia secundum dici: alia secundum esse. Illa dicuntur quidem ralativè, tamen essentia illorum non consistit in illa relatione, sed in natura absoluta affecta relatione. Sic caput dicitur quidem relativè. Omne enī caput alicujus est caput; tamen essentia capitis non est relatio ad aliud, sed substantia, ad quam consequatur relatio partis ad totum. Unde Aristoteles ait, posse quem cognoscere definitè substantiam capitis, etiamsi ignoret definitè, cujus illud caput sit, & ad quod Totum referatur.

Notandum est secundo. Dupliciter aliquid dici relativè ad aliud: Primò formaliter, ratione sui, verbi gratia, caput secundum quod caput est, alicujus caput est. Secundò non ratione sui, sed ut substat alicui rationi, per quam refertur. Sic inquit Aristoteles, bos ut bos, non dicit formaliter esse alicujus, sed solùm ut est possessio, dicitur esse alicujus. Possessio enim est alicujus possessio. Esse verò bovem, formaliter non est alicujus. Nam si nullus possessor, bos erit bos, & tamen non erit alicujus.

Regula cognoscendi rationem formalem cujuslibet rei.

Ut verò certò constet, sub qua ratione formaliter aliquid sit relativum, dat pulchram regulam Aristoteles. Id enim quo solo posito, & omnibus aliis ablatis, dicitur res illa relativè ad aliud, illud est ratio formalis referendi rem illam ad alterā: similiter id quo solo ablato, & omnibus aliis positis, non est relatio, non est ratio formalis referendi. Id quod verum est tam ex parte rei relatæ, quam ex parte termini ad quem est relatio. Dat exemplum Aristoteles de Domino & servo. Ablatis enim omnibus accidentibus à Domino, & solùm relicto hoc, quod est Dominus, servus refertur ad dominum, idcirco servus refertur ad dominum formaliter ut dominus est, non refertur autem ad hominem formaliter, quia illo solo posito, & ablato quod sit dominus, non refertur servus ad ipsum. Sic & ala ad avem non refertur formaliter ut avis est, sed ut alata est. Nam etsi non sit avis, sed animal quadrupes,

pes, dummodo alatum sit refertur ad illam ala. Monet igitur Aristoteles, convenienter assignari debere correlativa, hoc est, formaliter secundum regulam datam, ita ut si terminus formalis relationis convenienter assignari non possit, nisi fingatur nomen; & dicatur, ala, alati ala; temo, temonati temo; caput, capitati caput. Sic enim formaliter & propriè significabuntur termini relationis.

Notandum est tertio. Relativa secundum esse dici relativa, quia eorum essentia non est alia, quàm relatio. Sic paternitas nihil aliud dicit præter relationem ad filium. Filiatio relationem ad patrem, similitudo relationem ad aliud simile. Relativa verò secundum dici dicuntur quidem relativè, sed essentia illorum est quid aliud præter relationem: & ideo non sunt relativa secundum esse. *Relativa secundum Esse.*

Quod si dicas relativa secundum esse, præter esse ad, dicere esse in. Nam sunt & in subjecto, & referunt subjectum ad terminum. Respondeo. In nostra sententia, quæ relationes non distinguit re à fundamento, relationem non esse quid inhærens ratione sui, sed ratione fundamenti. Nam cùm sit idem cum fundamento, non inhæret fundamento. Id enim quod inhæret, necesse est distingui ab eo cui inhæret; mediante verò fundamento accidentali, inhæret quidem relatio subjecto, sed fundamenti, non sua propria inhærentia. Quare hæc inhærentia est extra rationem formalem relationis. Unde relationes quæ fundantur in substantia, nullam inhærentiam dicunt, nec immediatam, nec mediatam. In sententia verò opposita, quæ distinguit relationem realiter à fundamento, inhærentia convenit relationi ut accidens est; seu ut est relatio accidentalis. Cùm igitur, secundum ipsos hæ duæ rationes in relatione constituant formaliter essentiam relationis accidentalis: utraque est de essentia relationis, & ex consequenti ratio propria relationis præscindi non potest in suo conceptu formali à ratione accidentis. *Relatio inhæret non ratione sui, sed ratione fundamenti.*

Alii verò respondent. Relationem prædicamentalem esse puram, non quocunque modo, sed solùm respectu termini, quia nimirum respectu termini non exercet aliud officium, nisi referendi; ad differentiam aliarum relationum, quæ respectu termini exercent, præter officium referendi, alia quoque officia, ut scientia non solùm dicit relationem ad scibile, sed etiam actum cognitionis circa scibile. Non putant autem obesse relationi puræ, si dicat aliquid aliud præter relationem, sed non ad terminum. Sed isti falluntur. Nam relativa secundum dici, respectu termini dicunt puram relationem, quia tamen præter relationem dicunt etiam aliam rem absolutam, rejiciuntur à prædicamento relationis: quia in prædicamento relationis non possunt poni ullæ res absolutæ; ut cùm caput ad capitatum refertur, vel ala ad alatum.

Quod si quæras stando in istorum sententia. An relatio ut accidens est, sit in prædicamento relationis, vel solùm relatio ut relatio? seu ut dicit esse Ad. Relatio enim ut accidens est, non est formaliter relatio, ac ex consequenti non est formaliter in prædicamento relationis: quod verò non est formaliter relatio, non est formaliter in prædicamento relationis.

Respondeo. Accidens sub ratione accidentis esse quid transcendens prædicamenta, nec pertinere ad prædicamenta, sed esse supra prædicamenta: relatio verò inhærentiæ quam dicit Accidens ad subjectum, etsi ut transcendentalis est, & non pura relatio, non pertinebit eodem modo ad Prædicamenta, tametsi præscindatur ab omni alia re absoluta, pertinebit ad prædicamentum relationis, sicut omnis alia relatio transcendentalis præscisa eodem modo pertinet. *Relatio ut accidens est, ad quod prædicamentum spectet.*

Objici etiam potest. Relativum secundùm dici esse etiam secundùm esse: Dici enim sequitur ad esse. Respondeo Aristoteles relativa appellat secundùm dici tantùm, quæ relativè dicuntur, sed non sunt secundùm suam essentiam relativa; relativa verò secundùm esse appellat ea, quæ sunt secundùm totam suam essentiam relativa: quare etsi dici sequatur ad esse, non tamen omne dici ad omne esse. Nam quædam dicuntur talia solùm accidentaliter, & denominativè, quædam verò essentialiter. Relativa ergo secundum dici, cùm non sint essentialiter relativa, sed absoluta, dicuntur tantùm denominativè relativa: relativa verò secundùm esse sunt essentialiter relativa, quia tota illorum essentia est relativa, & hoc sensu dici, & esse opponuntur; sicut dici accidentaliter, & esse essentialiter.

Dici quomodo sequatur ad esse.

Ex his omnibus concludo primò. Relationem prædicamentalem esse relationem puram, hoc est, nullam rem absolutam includentem: Nam Aristoteles relativa secundùm esse, solùm voluit pertinere ad prædicamentum relationis; relativa autem secundùm esse dicunt puram relationem.

Relatio prædicamentalis est pura Relatio.

Unde non idcirco relatio est prædicamentalis, quia est accidens, sed quia est pura relatio; neque ullam aliam rem non pertinentem ad prædicamentum relationis involvit: Esse verò accidens, per veram inhærentiam, neque convenit relationi per se, & ratione sui, sed ratione fundamenti, neque in ratione formali relationis includitur.

Concludo secundò. Relationem transcendentalem esse relationem non puram, hoc est, quæ præter relationem includit aliquam rem absolutam transcendentalem, & pertinet ad relationes, secundùm dici: Differt verò relatio transcendentalis à prædicamentali, non ratione relationis formaliter, sed ratione rei absolutæ in relatione inclusæ: Nam si præscindatur relatio ab illa re absoluta, per se spectabit ad prædicamentum relationis, & ex transcendentali fit prædicamentalis, uti explicatum est.

Relatio trāscendentalis quæ?

Differt à prædicamentali.

At objicies. Relatio prædicamentalis, est idem cum suo fundamento & illud includit: Fundamentum autem est quid absolutum: Ergo relatio prædicamentalis includit aliquid absolutum, & ex consequenti erit transcendentalis. Respondeo: Relatio includit quidem suum fundamentum, sed relativè tantùm, ut se habet ad terminum, non verò absolutè, ut in se est: hoc autem modo includere fundamentum, non est dicere aliquid præter relationem, sed ipsissimam relationem: Nam relatio nihil aliud est, quàm fundamentum respectu termini se habens, hoc vel illo modo.

Objectio.

Solvitur.

QUÆSTIO VIII.

An dentur aliquæ relationes essentiales absolutis?

EST sententia multorum recentiorum cum Cajetano de Ente & essentia, cap. 7. quæst. 15. dari aliquas relationes essentiales quibusdam rebus absolutis, ut est, verbi gratiâ, relatio accidentis ad subjectum, potentiæ & habitus, & actus ad objectum, materiæ ad formam. Volunt igitur isti relationes esse complementum essentiale

essentiale naturarum absolutarum, ita ut neque naturæ absolutæ sine relatione, sint quid completum in esse absoluto, neque relatio sine absoluto sit quid completum in esse relativo, sed utrumque concurrit ad complendam essentialiter unam naturam; alioqui si essent completa ratio absoluti, & ratio relativi in suo genere, non posset ex illis constitui una essentia; ex duobus enim entibus completis, non fit essentia, quod est primum principium in Philosophia. Hanc sententiam defendunt Suarius in sua Metaphysic. Disputat. de relatione, & Ruvius hic quæstione 5. Fonsec. Conimbricenses, & alii recentiores.

Probant autem hanc sententiam primo authoritate Aristot. 2. de anima, text. 33. qui ait essentiam specificam potentiarum sumi ab actibus, & objectis, quod non potest ita intelligi, quasi objecta sint de essentia potentiarum, (sunt enim re distincta à potentiis) sed quod ordo ad objecta sit de essentia potentiarum. Similiter Aristot 4. Metaphys. text. 2. docet, Accidens ideo esse Ens, quia est Entis Ens, hoc autem est, accidens non aliâ ratione esse Ens, nisi per respectum ad substantiam, à qua dependet in ratione Entis: Ergo respectus ille est de essentia accidentis; accidens enim est Ens essentialiter, quare & respectus per quem constituitur in ratione Entis, erit ei essentialis. *Authoritas Aristotelis.*

Secundo ratione. Id sine quo aliquid intelligi non potest, est illi essentiale: atqui multa Entia absoluta sine relatione intelligi non possunt: ergo relatio est de illorum essentia. Major est certa. Sicut enim res se habet ad esse, ita & ad cognosci: si ergo sine aliquo res potest esse, potest & cognosci; quòd si non possit cognosci sine aliquo, non potest etiam esse. Neque potest dari instantia de relatione, quæ non potest esse, & intelligi sine termino, & tamen terminus non est de ejus essentia. *Ratio.*

Nam relatio propriè loquendo in seipsa, & in sua intrinseca ratione, est sine termino: quia in sua intrinseca ratione illum non includit, & distinguitur ab illo realiter, & essentialiter, solúmque dicitur non esse sine termino, quia non est sine ordine ad terminum, qui ordo ad terminum est ipsa essentia relationis: id quod alii aliis terminis exponunt; relationem non posse esse, sine termino in obliquo, quia est ad terminum: posse verò in recto, quia relatio non est terminus. Id igitur sine quo res intelligi non potest, si spectet ad rem illam in obliquo tantum, non est de essentia ipsius, at si spectet in recto, est de essentia. Semper tamen sive ipsum, sive respectus ad ipsum, est de essentia rei, si illa res sine eo intelligi non potest. In subjecta verò materia, cùm absolutum non possit in sua intrinseca ratione & essentia intelligi sine respectu, simpliciter erit de essentia absoluti; quia respectus ille non potest in obliquo, sed tantùm in recto, spectare ad essentiam absoluti; non enim ordo ad respectum, sed ipse respectus secundùm se spectabit ad essentiam absoluti. Minor verò argumenti probatur. Inductione in supradictis relationibus. Scientia enim est res absoluta, quia est de prædicamento qualitatis, quod est genus absolutum, nec consistit in puro respectu; nullus enim purus respectus est qualitas: quare si scientia est qualitas, non ratione puri respectus, sed ratione alicujus rei absolutæ erit qualitas; & tamen scientia non potest intelligi, nisi cum ordine ad objectum; si enim est scientia, alicujus scibilis est scientia: ergo de essentia scientiæ est ordo, & respectus ad scibile. Idem dici potest de accidente, cujus relatio ad subjectum saltem aptitudinalis est illi essentialis: quia non potest intelligi accidens, esse accidens; nisi respectu alicujus.

cujus subjecti; omne enim accidens, alicujus est accidens, accidit enim alicui.

Responderi potest. Cum Scoto, Accidens dupliciter sumi posse: primò pro natura fundante respectum accidentis ad subjectum: Secundò pro natura affecta illo respectu; primo modo, respectum non esse de essentia accidentis: posteriori verò modo, esse de essentia: hoc autem nihil aliud est, quàm respectum esse de essentia conflati ex absoluto & relativo, quomodo omnis relatio est de essentia compositi, conflati ex fundamento, & relatione. Nam de essentia albi similis est, & albedo, & similitudo, cùm, si vel albedo desit, vel similitudo, non possit intelligi album simile. Sed hæc responsio refellitur: non enim solùm secundo, sed etiam primo modo accidens non potest intelligi sine respectu ad subjectum. Nam vel tunc habet aptitudinem, ut insit subjecto, vel non habet: Si habet, habet & respectum, quia aptitudo illa vel est respectus ad subjectum, vel sine respectu intelligi non potest; si non habet, non erit aptum esse in subjecto, & ex consequenti non erit accidens; id enim quod non est aptum esse in subjecto, non est accidens.

Secunda sententia est communis antiquorum Peripateticorum. Nullam relationem esse de essentia absoluti, sed omnes illas relationes quæ putantur essentiales, fundari in essentia absoluti, & esse proprietates ad illam consequentes. Quæ sententia ut explicetur, ostendendum est quid de hac re Aristoteles senserit, quid veteres Philosophi. Tum erit firmis rationibus comprobanda:

Aristotelem nullas agnovisse relationes essentiales §. I.

Ac inprimis hanc sententiam fuisse Aristotelis minimè dubitari potest. Is enim cum aliquot in locis eandem quæstionem proposuisset, semper ita resolvit ut negaret ullam rem absolutam esse essentialiter ad aliquid. Imò si quæ relatio inveniatur in re absoluta, eam non ad illud genus absolutum, sed ad genus ad aliquid referendam esse docuit.

An Qualitas secundum Aristotelem sit ad aliquid; Intentum Aristotelis.

Nam inprimis in capite de Qualitate ultimo loco eam quæstionem movet, An aliqua Qualitas sit ad aliquid? cujus quæstionis, non is sensus est, an scilicet accidentaliter aliqua qualitas sit ad aliquid? de hac enim re nemo dubitat. Neque Aristoteles negare poterat hoc sensu qualitatem esse ad aliquid: cum alibi expressè doceat in qualitate fundari multas relationes accidentales; imò in hoc ipso loco immediatè ante docuit Proprium qualitatis esse, ut secundum eam simile vel dissimile aliquid dicatur. Sensus igitur est, an secundum suam essentiam aliqua qualitas sit essentialiter ad aliquid. Id quod etiam ex ratione dubitandi, quam introducit, patet. Habitus enim (inquit) & dispositiones ad aliquid dicuntur; & in particulari de scientia id dicit, scientia enim alicujus scibilis scientia dicitur. Hæc exempla sunt ex earum qualitatum genere, quæ essentialiter esse ad aliquid existimantur. Quare non est dubium de talibus relationibus velle inquirere, quæ sint de essentia qualitatum.

Responsio Aristotelis.

Respondet igitur ad Quæstionem negativè, cùm ait non debere nos conturbari, quod inter qualitates, ea quæ sunt ad aliquid, connumerata sint, eo quod habitus, qui videntur esse ad aliquid, sint numerati in prima specie qualitatis. Absurdum igitur reputat Aristoteles in quantitate poni, id quod est ad aliquid. At si qua-

litas

litas essentialiter sit ad aliquid; ut authores primæ sententiæ volunt: non solùm id absurdum non esset, sed necessarium plane. Si enim habitus secundum suam essentiam in qualitate poni debet, & relatio sit ejus essentia: necessario quoq; relatio & ad aliquid, in qualitate ponenda esset, & maximè conturbari nos oporteret. Quod in qualitatibus ea quæ sunt ad aliquid, sint numerata, permiscendo summa rerum genera. Porrò duas affert rationes propter quas dictæ qualitates non sunt ad aliquid, quæ ostendunt dictas qualitates accidentaliter non essentialiter ad aliquid esse. *Rationes Aristotelis duæ*

Prima est. Quia scientia, inquit, in genere tantum dicitur ad aliquid, in specie autem & in singulari non dicitur esse ad aliquid. Dicimus enim scientiam esse alicujus scibilis scientiam, eam tamen Grammaticam, quæ est species scientiæ, esse alicujus Grammaticam non dicimus. Cum igitur scientia in specie & in singulari non sit ad aliquid, signum est, scientiam in genere non essentialiter sed accidentaliter ad aliquid dici: tum quia scientia in specie, est magis scientia m quàm in genere; magis enim scimus cum singularum rerum habemus scientiæ quàm cum in genere tantùm: Si ergo ea relatio esset essentialis scientiæ magis esset essentialis scientiæ in specie: quod cum non ita se habeat, sequitur neq; scientiæ in genere id convenire essentialiter. Certum enim est quia quæ essentialiter conveniunt generi, conveniunt quoque essentialiter speciebus. Porro scientia ideo dicitur accidentaliter ad aliquid, quia hoc nomen scientiæ impositum est ad significandam qualitatem, una cum relatione ad scibile. Nomen autem Grammaticæ solum est impositum ad significandam pure qualitatem ut est quid absolutum. 1.

Altera ratio est quandocunque, inquit, contingit, idem ipsum, & quale, & ad aquid esse: nihil inconveniens est in utrisque hoc generibus enumerare; qualitatem scilicet in genere qualitatis, ad aliquid autem, in genere ad aliquid: quare & ea relatio quæ in scientia cernitur secundum doctrinam Aristotelis, non in qualitate (ut isti volunt) sed in ad aliquid erit reponenda. Unde sequitur eam relationem non esse de essentia qualitatis: Nam genera prædicamentorum essentialiter distinguuntur, nec unum de alio dicitur essentialiter: at si relatio aliqua esset de essentia qualitatis in qualitate poni deberet, in qua ponitur tota illius qualitatis essentia. Imò & qualitas eadem ex causa poni deberet in Prædicamento Ad aliquid, utpote ejus essentiam constituens. 2. *Secundum Aristotelem Relatio scientiæ ad scibile in Prædicamento Ad aliquid ponitur.*

Non habent quod respondeant adversarii, nisi Aristotelem non de omni relatione scientiæ esse locutum, sed tantum de accidentali & prædicamentali. Distinguunt enim duplicem relationem in scientia, unam essentialem, secundum quam scientia speciem suam sumit à scibili: aliam accidentalem secundùm quàm scientia commensuratur & adæquatur scibili. Hanc autem commensurationem aiunt, non habere scientiam, nisi quando scibile existit, ac proinde accidentaliter. *Responsio adversariorum.*

Verum satis infirma est hæc evasio. Neque enim Aristoteles quæstionem posuit de aliqua solum relatione sed de omni prorsus quæ habibitus & scientiæ inesse videtur, imò magis de illis relationibus quæ sunt magis intimæ & ad essentiam qualitatum pertinere videntur: magis enim conturbare nos istæ, quàm aliæ possent, propter eas enim habitus videntur esse ad aliquid, cum sint illis essentiales. Ac proinde magis ad eas erat dirigenda responsio. Neq; etiam Aristoteles rectè respondisset ad quæstionem, absolutè negando, si solùm de aliqua & non de omni relatione respondisset; maneret enim insoluta difficultas; & quidem ex majori parte; *Refellitur.*

si quidem darentur relationes, non quæcunque, sed quæ essentiales essent, & propter quas præcipuè Qualitas videretur esse ad aliquid. Et sanè si aliquid cognovisset Aristoteles de istis relationibus essentialibus, credibile non est, quin illas excepisset, cum id ad solutionem quæstionis esset necessarium, & non ita absolutè pronunciasset, Qualitates non esse ad aliquid, potius enim pronunciandum absolutè fuisset, Qualitates quasdam esse ad aliquid, quia essentialiter sunt ad aliquid.

Id ipsum rationes Aristotelis urgent. Nam ideo docet nos non debere perturbari; quia aliquæ qualitates videntur esse ad aliquid, tùm quia solùm in genere sunt ad aliquid, non in specie: tum quia qualitates quatenus sunt ad aliquid, non ad genus qualitatis, sed ad genus ad aliquid spectant. Hæ autem rationes supponunt nullam relationem essentialem esse in istis qualitatibus; alioqui & in specie illis conveniret, & non ad genus ad aliquid, sed ad genus qualitatis spectaret.

Denique Difficultas quam movet Aristoteles, præcipuè est de illis qualitatibus quæ videntur esse essentialiter ad aliquid, ut sunt habitus, & scientiæ quæ videntur non posse intelligi sine respectu ad aliud. Nam de aliis satis constat, quod accidentaliter sint ad aliquid, imò immediatè ante dixerat proprium qualitatis esse ut secundum eam dicatur aliquid simile vel dissimile, quæ sunt relationes: cum ergo ad quæstionem respondet negativè, consequens est, de iis relationibus respondere, quæ ad essentiam qualitatum spectare videbantur.

Substantiæ non sunt essentialiter ad aliquid.

Secundo eandem quæstionem movit Aristoteles in cap. de ad aliquid. An nimirum substantia aliqua sit ad aliquid? videntur enim, inquit, quædam secundæ substantiæ esse ad aliquid, ut manus alicujus dicitur manus, & caput alicujus dicitur caput. Nam de primis ait certum esse nec ipsas nec partes ipsarum esse ad aliquid. Ad hanc quæstionem respondet Substantias dici ad aliquid non esse ad aliquid, & convenire illis Definitionem Relativorum secundum Dici, non secundum esse. Quod quid aliud est quàm dicere substantiam accidentaliter non essentialiter esse ad aliquid? quia in nulla substantia idem est esse substantiam, quod ad aliquid se habere; quare dicitur solum ad aliquid, non autem est essentialiter ad aliquid.

Quæ responsio si vera est evertit omnes relationes essentiales. Nam in iis idem est esse substantiam, quod ad aliquid se habere; siquidem de essentia substantiarum est ad aliquid se habere. Atqui Aristoteles negat hoc modo substantias esse ad aliquid, id est secundum esse, ita ut in eis idem sit esse quod ad aliud se habere. Ergo negat substantias essentialiter referri ad aliquid: sed solum ait referri secundum dici non secundum esse, ita ut in iis aliud sit dici relative, aliud, esse simpliciter, sicut aliud est, esse capitis substantiale, aliud relatio ipsius ad corpus.

Materia quomodo ad aliquid.

At inquies. Aristotelem 2. Phys. tex. 26. dicere materiam esse eorum quæ sunt ad aliquid. Respondeo esse ad aliquid secundum dici, non secundum esse eo modo quo caput eorum quæ sunt ad aliquid; aliud enim est in materia, ipsum esse substantiale, aliud esse ad aliquid.

Quæ relata agnovit Aristoteles.

Tertio Aristoteles nulla relata agnovit, nisi vel secundum dici vel secundum esse; & quidem relata secundum dici, voluit esse illa, quorum esse non est idem quod ad aliquid esse; relata verò secundum esse, quorum esse, est idem quod ad aliquid esse. Itaq; relata secundum dici voluit referri accidentaliter, utpote relatione differente ab ipsorum esse; relata verò secundum esse vult referri essentialiter, utpote relatione quæ non differat ab ipsorum esse, sed sit idem quod esse. Nam in relatis

secundum

ſecundum dici eſt quidem idem materialiter eſſe ipſorum, cum ad aliquid eſſe formaliter tamen non eſt idem; ſed id proprium eſt relatorum ſecundum eſſe: idem enim eſt relatum ſecundum eſſe, quod relatum ſecundum eſſentiam, ſicut relatum ſecundum dici eſt relatum non ſecundum eſſentiam, ſed tantum ſecundum denominationem accidentalem.

Jam igitur relata iſta tranſcendentia cum ſuis relationibus eſſentialibus peto ad quod genus pertinebunt? Num ad relata ſecundum dici? At horum natura eſt ut in illis non ſit idem eſſe, & ad aliquid eſſe; in relatis autem tranſcendentalibus idem formaliter eſt eſſe, quod ad aliquid eſſe, cum ſint eſſentialiter relata, & de eſſentia ipſorum ſit relatio: non igitur pertinebunt ad relata ſecundum dici. Num ad relata ſecundum eſſe? at hoc dici non poteſt, tum quia relata ſecundum eſſe ſunt prædicamentalia, & in prædicamento Ad aliquid: ſecundum ipſos autem non ſunt prædicamentalia, nec in prædicamento Ad aliquid; ſed in eo prædicamento cujus ſubſtantiam conſtituunt: tum quia Ariſtoteles expreſſè negat ſubſtantiam eſſe relatum ſecundum eſſe; quia eſſe ſubſtantiæ non eſt idem quod ad aliud eſse: at ſecundum iſtos ſubſtantiæ cum ſint eſſentialiter relatæ, deberent ſtatui relata ſecundum eſſe, quia in iis idem eſt eſſe quod aliquid eſſe. Ergo talia relata non agnovit Ariſtoteles, deberet igitur ſtatui tertium genus relatorum, quod nec ſit ſecundum dici, nec ſecundum eſſe, quod eſt inauditum in ſchola Peripateticorum.

Relata tranſcendentia, nec ſunt ſecundum. Dici, nec ſecundum eſſe.

Veterum Peripateticorum eandem fuiſſe ſententiam. §. 2.

Maximam Philoſophorum partem docere nullas relationes eſse de eſſentia abſolutorum; ſed tantum ad eſſentiam abſolutorum conſequi, teſtis eſt Fonſeca 5. Metaph. cap. 15. q. 1. ſect. 4. id ita verum eſt, ut vix ex antiquis ullus nominari poſſit, qui expreſsè docuerit, relationem eſſe de eſſentia abſoluti: plurimi verò & præcipui contrarium & aſſeruerunt & argumentis confirmarunt. Proferam præcipuos aliquot quos alii velut anteſignanos ſequuntur. Aver. 1. Phyſic. text. 70. probat relationem potentiæ (quæ ſtatuitur eſſe eſſentialis materiæ) non eſse de eſſentia materiæ. [Eſſet enim, inquit, materia in prædicamento ad aliquid, non in prædicamento ſubſtantiæ] ſcilicet id argumentum ſumpſerat ab Ariſtotele cap. de Ad aliquid: ubi docet ſubſtantiam non poſſe eſse ad aliquid: nec in ſubſtantia idem eſt eſse ſubſtantiam, & eſse ad aliquid. Quamvis autem Averroës loquatur de materia tantùm, tamen ratio ipſius eſt univerſalis, & omnes relationes eſſentiales evertit. Quia ſicut nulla ſubſtantia poteſt eſse eſſentialiter ad aliquid, alioqui reponeretur eſſentialiter in Prædicamento ad aliquid: ita & nulla Quantitas aut Qualitas, atque adeo nulla res abſoluta ad alia prædicamenta ſpectans poteſt eſse ad aliquid: quia res unius Prædicamenti, non eſt eſsentialiter res alterius prædicamenti.

Averroës.

"Materia non "refertur eſſen"tialiter ad formam, quia eſſet in Prædicamento ad aliquid.

Dices, id non ſequi, quod ſi ſubſtantia ſit eſsentialiter relativa, debeat reponi in Prædicamento ad aliquid; reponi enim debet in Prædicamento ſubſtantiæ, quia ſubſtantiæ eſſentiam complet.

At

Instantia refellitur.

At contra: sicut substantiæ essentia secundum istorum sententiam completur per relationem: ita relationis essentia completur per substantiam; numerum enim sine altero essentialiter est completum, ac proinde utrumque per utrumque completur essentialiter. Si ergo relatio, quia complet essentiam substantiæ in Prædicamento substantiæ collocari debet: pari ratione, quia substantia complet essentiam relationis in Prædicamento relationis collocanda esset. Quare rectè Averroës urget argumentum Aristotelis, quo probat substantiam, ideo non posse esse essentialiter ad aliquid, quia non potest reponi in Prædicamento ad aliquid.

Altera instantia rejicitur.

Dices in Ad aliquid reponi solum eas relationes, quæ præter esse relativum nihil aliud absolutum involvunt.

Contra: sicut in Prædicamentis absolutis, reponuntur in istorum sententia non solum pura absoluta, sed etiam ea absoluta, quæ involvunt essentialiter relationem: cur non simili ratione in Prædicamento relationis reponi debeant, non solum pura relativa, sed etiam ea quæ essentialiter involvunt absolutum? Quare licet fatear in prædicamento ad aliquid reponi solum purè relativa; quia secundum Aristotelem, & veritatem non dantur ullæ relationes essentialiter absolutæ, nec absoluta essentialiter relativa: tamen supposita istorum sententia de relationibus essentialiter absolutis, sequitur debere eas reponi in Prædicamento ad aliquid; quia non minus sunt absolutæ essentialiter quàm relativæ: Sicut enim in Qualitate reponuntur non solum puræ qualitates, sed etiam essentialiter relatæ: ita & in relatione eadem lege ponendæ essent, non solum puræ relationes, sed etiam eæ quæ essentialiter includunt absolutum. Quod quia absurdum est, absurdum quoque erit dari tales relationes.

Cum verò instant, Averroëm alibi docuisse potentiam esse de essentia materiæ, ut in lib. de substantiâ orbis, cap. 1. ubi ait, potentiam esse differentiam essentialem materiæ. Respondendum est, ista minime pugnare secum. Nam potentia quà relativa est, secundùm Averroëm non est de essentia materiæ, quod solum nunc negamus: quà verò potentia sumitur pro prima & radicali potentia, quæ nihil aliud est, quam natura potens, cui convenit aptitudo & ordo ad formam, sic ex Averroë & omnium sententia, potentia est de essentia materiæ, de quo in Physic.

Alexandri sententia de relationibus.

Alexander 2. natural. quæstion. quæst. 7. & 9. docet tam materiam quam formam non esse essentialiter relata: nam de materia quæst. 7. ait (aptitudinem illam quæ est ad aliquid esse mediam inter materiam & privationem) ubi aptitudinem, quia est ad aliquid, distinguit à materiæ essentia, tanquam quid medium inter materiam & privationem, ac proinde extra essentiam materiæ. Id quod clarius exponit ibidem. quæst. 9. probans animam licet sit actus corporis, non tamen esse essentialiter ad aliquid, (quia, inquit, præter ad aliquid, dicit propriam naturam & substantiam, cui accidit, quod sit alterius) ac si diceret, esse ad aliquid est accidens naturæ absolutæ: totamque vim in eo ponit, quod natura absoluta non sit essentialiter relativa, quia accidit naturæ absolutæ, esse alterius.

Themi-

Themistius 1. Physic. in text. 61. in Digressione de materia docet materiam non esse ad aliquid, sed relationem illi accidere, (quia, inquit, materia prius in se est res absoluta, quàm referatur & accommodatur ad alia) & ibidem materiam ad suam essentiam non indigere potestate, nec potestatem ullam in prima ac simplici ratione materiæ includi actu; sed primum inquit res quædam est in se Materia & existit, deinde intelligitur aliorum esse materia: & secundùm posteriorem hanc considerationem rationem potentiæ contrahit, ubi ex eo quod materia est res absoluta negat illam in suo primo & essentiali conceptu includere relationem, siquidem prius est in se quàm ad aliud.

Themistius negat materiam esse essentialiter Ad aliquid.

Simplicius 1 Physic. text 61. ait [Materiæ autem potentiæ accidit ut societatem possit inire cum formis: quare etiam formarum quas est susceptura privatio fuerit ei accidens] ubi relationem ad formas vult esse accidens materiæ. Prius enim, inquit, est per se, quam sit materia alicujus. Burlæus 1. Phys. text. 70. idem docet quod Averroes.

Simplicius.

Ratio Simplicii.

Burlaus.

Quod si objicias. Cùm isti authores de materia loquantur, inde non posse colligi universè negari ab illis relationes essentiales. Non enim est necesse, ut qui id de materia negat, neget idem de aliis omnibus.

Occurritur objectioni.

Respondeo istos authores non quomodocunque id negare de materia, sed ex principiis universalibus, nempe quod res absoluta non est essentialiter ad aliquid. quòd absolutum sit prius in se quam referatur; quæ relationes ita sunt universales ut omnibus applicari possint. Quocirca qua ratione relationem negant hi authores esse de essentia materiæ, eadem quoque ratione de quavis relatione absoluta idem negare necesse est.

Universè negantur Relationes.

Quod ad D. Thom. attinet, certum est eum nullam unquam mentionem relationum essentialium fecisse; nec illis ad aliquid salvandum in Theologia aut Philosophia unquam usum esse: imo eas quæ vulgo creduntur essentiales, esse accidentales docuisse, uti est dependentia creaturæ à Deo. de qua 1. p. q. 44. art. 1. ad 1. cùm ex professo quæstionem movisset, an relatio esset de ratione creaturæ, cum relatio non possit esse de essentia absoluti? respondit non esse de essentia, sed consequi ad ea quæ sunt de essentia. Dátque rationem, quod cùm esse causatum non sit de ratione Entis simpliciter, potest ratio entis in rebus creatis sine eo intelligi. Unde quæst. 45. a. 3. ad 3. docet relationem dependentiæ à Deo esse accidens creaturæ: quod etiam ibi docet Cajetan. & Ferrar. 2. contra gent. cap. 18. ad primum Scoti.

D. Thomas nusquam meminit Relationum essentialium.

Negat relationem creaturæ ad Deum esse de essentia.

Deinde S. Thom. 1. p. q. 13. a. 7. ad 1. duo tantum genera relationum ponit, unum earum, quæ solas habitudines dicunt, aliud earum quæ dicunt absoluta cum habitudinibus: quas vocat secundùm dici, sicut illas secundùm esse. Has igitur ait esse consequentes ad aliquas res absolutas: si consequentes, non igitur essentiales. Quo sensu explicat S. Thomam Sotus in cap. de ad aliquid quæst. 1. per totum. Neque valet quod quidam respondent S. Thomam eo loco non omnia genera relationum esse complexum, sed tantum ea quæ Deo conveniunt in ordine ad creaturas. Nam S. Thom. dividit relationem, non tantum ut in Deo est, sed universè; id quod patet tum ex exemplis (inter cætera enim ponit caput & capitatum, quæ relatio non est in Deo:) tum quia dividit relationes secundùm esse & secundùm dici, quæ divisio est universalissima. Quare cùm relationes convenientes absolutis,

Sententia S. Thomæ de relationibus consequentibus ad absoluta.

Mens D. Thomæ.

tis dicat consequi ad res absolutas, non agnoscit eas esse essentiales, sed accidentales.

Male citatur S. Thomas. At inquiunt alibi D. Thomam agnovisse relationes essentiales ut in 1. part. q. 28. a. 1. in corpore ubi quasdam relationes ait esse in natura rerum, quod isti explicant quasi sint essentiales. Sed falluntur. Ibi enim S. Thomas solùm docet relationes quasdam esse reales: quæ sunt in naturis rerum, quasdam rationis quæ sunt in apprehensione. Aiunt etiam alibi docere S. Thomam de materia, quòd sit essentialiter potentia, ita ut potentia non sit accidens ejus, sed substantia, ut 1. Phys. text. 80. *Componitur S. Thomas.* sect. 15. sed utrumque verum est secundùm D. Thomam, & quod potentia prima & radicalis sit de essentia materiæ, & quod relatio materiæ ad formam non sit essentialis illi: ut supra pro Averroe.

Capreolus. Relatio Scientiæ ad scibile. S. Thomam sequuntur antiquiores Thomistæ cap. in primo d. 30. quæst. 1. art. 1. ad 9. Aureoli, ubi dicit scientiam non dicere relationem ad scibile non existens, sed tantum relationem rationis. Idem habet a. 2. ad primum. At si relatio scientiæ ad scibile esset essentialis: esset realis etiam non existente scibili. Idem *Ferrar. Relatio Entis in actu ad ens in potentia.* docet Ferrar. cum S. Thom. 2. contra gentes cap. 12. nullam rationem Entis in actu, ad Ens in potentia esse realem, dátque exemplum de scientia, id quod est contra rationem istarum relationum essentialium. *Sotus.* Sotus hic in cap. ad aliquid, asserit istas relationes quæ censentur essentiales absolutis, esse consequentes ad res absolutas. *Toletus.* Idem Toletus in cap. ad aliquid: & in cap. de Qualitate in fine, quibus in locis relationem scientiæ reponi docet in Ad aliquid; qualitatem verò scientiæ in qualitate, eámque relationem non esse naturam scientiæ, sed à natura fluere.

Quod idem docet de aliis similibus Qualitatibus relativis: ídque confirmat authoritate Alexandri, & Simplicii, Alberti, Boëtii, Pauli Veneti. Et in 1. Physic. quæst. 14. ad secundum docet materiam quoad suum principale significatum non esse relativam; importare tamen relationem quandam consequentem, sicut & scientia (inquit) principaliter non est relatio.

Pererius. Denique Pererius 5. lib. cap. 22. ad primum & secundum ostendit potentiam ut dicit relationem non esse de essentia materiæ propter argumentum Averrois, quia relatio non potest esse de essentia absoluti.

Ex quibus infero, quod si neque relatio scientiæ, neque dependentia creaturarum à Deo, neque relatio materiæ ad formam, formæ ad materiam, neque relatio habituum & potentiarum ad objecta dici potest secundum hos authores essentialis naturæ absolutæ: non restant ullæ relationes, quæ dici possint essentiales absolutis: tum quia istæ sunt præcipuæ; tum quia quibus rationibus hæ negantur esse essentiales, aliæ quoque negari possunt.

Scotus. Scotus in 4. dist. 12. q. 1. ex professo docet nullam relationem esse de essentia absoluti, cùm id implicet contradictionem. Scotum sequuntur omnes ipsius discipuli.

Gregorius. Denique Gregorius Arimin. idem 1. distinct. 28. quæst. 2. ad finem, cùm negat ex mente commentatoris materiam esse essentialiter ad aliquid: ita ut quatuor præcipuarum in Philosophia familiarum capita in eam sententiam conspirâsse videantur: Averr. S. Thom. Scotus, Gregorius Ariminensis.

S. Augustinus. Accedit D. Augustini authoritas qui 7. de Trinitate cap. 1. ostendit absurdum & inopi-

inopinatissimum esse, essentiam ullius rei dici relativè. Primò, quia, inquit, essentia, si diceretur relativè non esset essentia, essentia enim est ad seipsam, relatio ad aliud, & per essentiam constituitur res ad seipsam, per relationem verò constituitur in ordine ad aliud. *1. Ratio S Aug. eßentia est ad seipsam.*

Si ergo quis relationem dicat essentiam alicujus rei, dicet essentiam non esse essentiam, quia dicet non esse ad seipsam, sed ad aliud. Nam quatenus est ad aliud non est ad seipsam, quatenus autem non est ad seipsam, non est essentia, ergo quatenus est ad aliud, non est essentia.

Secundò, quia omnis essentia, quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo, ita ut aliud sit per quod sit, aliud per quod relativè sit. Quod ipse probat inductione in homine, cùm dicitur Dominus, vel servus, in equo cùm dicitur jumentum in nummo cùm dicitur arrha. Homo enim, & equus, & nummus ad se dicuntur, & substantiæ sunt, dominus verò, & servus, & jumentum, & arrha, ad aliquid relativè dicuntur. Si igitur non esset homo, id est, aliqua substantia, non esset qui relativè Dominus diceretur, & si non esset equus quædam essentia, non esset quod jumentum relativè diceretur, & si nummus non esset aliqua substantia, nec arrha posset relativè dici. *2. Ratio. Prior est essentia relatione.*

Idem ratione quoque ostenditur, quia nihil relativè dici potest ad aliud, nisi sit aliquid ad seipsum, at est ad seipsum essentiâ, ad aliud relatione, ergo essentia est quid excepta relatione. Quæ duæ Sancti Augustini demonstrationes manifestè concludunt relationem non esse essentiam ullius rei; ex eóque ostendit contra Arrianos, in divinis, Patrem non differre essentialiter à Filio, quia etsi differat paternitate à filio, & paternitas sit idem cum essentia Patris, tamen paternitas (cum sit relatio) non est de essentia Patris: essentia enim patris est illa, qua pater est ad se, paternitas verò non est ad se, sed ad filium, non igitur differt essentiâ à filio, licèt paternitate differat. Quod si relatio posset esse de essentia absoluti, nihil valeret ratio Sancti Augustini, sed relatione differre, esset essentia differre: at quia hoc ex ratione propria essentiæ reputat absurdum S. Augustinus, ideò rectè ostendit Patrem non differre essentialiter à Filio, quia solâ relatione differt. Quod si dicas relationem esse in se essentiam quandam, id refellitur, non enim est essentia absoluti, quæ faciat rem in se esse aliquid, (qui est proprius conceptus essentiæ) sed quæ facit esse ad aliud, qui est conceptus essentiæ secundùm quid. *Relatione differre non est essentiâ differre secundùm Aug.*

Neque dici potest Augustinum loqui solùm de relatione Prædicamentali; Nam id quod ex instituto probare vult, est, relationem ad nullius rei essentiam absolutam pertinere, quia essentia constituit rem ad se; relatio ad aliud, quæ ratio excludit relationes etiam transcendentales, eæ enim ad essentiam rerum pertinere dicuntur. Cum igitur per relationes transcendentales rei essentia non constituatur in se sed ad aliud, sequitur non posse dici essentialem. Deinde Aug. ab essentia divina quatenus essentia est vult excludere omnem relationem. Ergo tam prædicamentalem, quam transcendentalem. Ratio enim ipsius utramque concludit, quia essentia est ad se non ad aliud. Ergo non potest constitui per relationem quæ est ad aliud.

Porrò fundamentum Scoti & aliorum est. Quia implicat contradictionem relationem esse de essentia absoluti: absolutum enim constituitur in ratione absoluti, per naturam talem, quæ non requirit terminum, hoc enim est esse absolutum, sine alio esse, & intelligi: relativum verò constituitur formaliter per ordinem ad terminum. *Scoti Fundamentum.*

terminum. Sicut ergo implicat contradictionem, naturam essentialiter non requirentem terminum, esse essentialiter requirentem terminum; ita implicat, naturam absolutam esse respectivam. Nam quamvis non implicat contradictionem esse naturam aliquam essentialiter absolutam, & accidentaliter respectivam; quia tunc secundùm aliud esset absoluta, secundùm aliud respectiva; tamen quod essentialiter sit & absoluta, & respectiva, implicat contradictionem: quia secundùm idem esset absoluta, & respectiva, & secundùm idem requireret terminum, & non requirere. Nam si de essentia alicujus naturæ est requirere terminum; non potest esse de essentia illius ejusdem naturæ, non requirere terminum, ac ex consequenti, non potest esse de essentia illius naturæ, esse absolutam, quia esse naturam absolutam, est esse naturam non requirentem terminum.

At inquies, Accidens est natura absoluta, & tamen non potest existere sine alio nempe subjecto. Respondetur, nos loqui non de existentia actuali, sed de naturis secundùm suam essentiam spectatis, & dicimus naturam absolutam non requirere ad suam essentiam, terminum extrinsecum aut ordinem ad illum: Naturam verò relativam requirere. Deinde quod ad existentiam actualem attinet, potest natura absoluta requirere terminum, sed consecutivè, non essentialiter; quia potest fundare sua essentia relationem aptitudinis, aut potentiæ, aut inhærentiæ, quæ relatio cùm necessario consequatur ad naturam, fit, ut illa natura absoluta non possit actu existere sine termino.

Vera sententia exponitur & defenditur. §. 3.

Dicendum igitur est. Nullam relationem esse de essentia absoluti: hæc conclusio, etsi sufficienter probatur authoritate & fundamento secundæ sententiæ; tamen aliis quoque argumentis probari potest.

Primum argumentum. Primum est. Quod est de essentia rei absolutæ, constituit eam in esse absoluto: at respectus nullo modo potest constituere naturam absolutam in esse absoluto: Ergo nullo modo potest esse de essentia rei absolutæ. Major est manifesta quia essentialia sunt illa quę constituunt rei essentiam per modum generis, vel differentię, vel partis, aut complementi essentialis, ita ut quod nullo modo constituit rei essentiam, nec est pars essentiæ, nullo modo potest dici de essentia rei: quod etiam sufficienti inductione constare potest. Minor patet: quia est clara contradictio, per respectum constitui absolutum in esse absoluto; respectus enim dat esse respectivum, seu esse requirens terminum, & hic est ejus effectus formalis; non verò dat esse absolutum, seu esse non requirens terminum: sunt enim ista duo esse opposita, & unum oppositum non dat esse formale alterius oppositi, calor, verbi gratiâ, non dat esse frigidum formaliter, nec albedo dat esse nigrum. Neque sufficit, si dicatur, respectum identificari rei absolutæ: Nam hæc identificatio est tantùm realis, non formalis: Sicut enim rationale in homine identificatur realiter animali, neq; tamen ex hac identificatione sequitur esse de essentia animalis, vel constituere animal in ratione formali animalis: ita etiamsi respectus identificatur rei absolutæ, non tamen ex eo sequeretur esse de essentia rei absolutæ.

Relatio non constituit absolutum in esse absoluto.

Dices, saltem sequeretur esse de essentia illius Entitatis ex absoluto, & respectivo conflatæ. Nam & rationale licèt non sit de essentia animalis, utrumque tamen est

est de essentia hominis compositi ex rationali & animali, ita & hic fieret. Verùm si hoc concedamus, primum evincetur contra adversarios, relationem non esse de essentia absoluti, sed rei alterius ex absoluto & relativo compositæ, quæ quidem res non magis debet dici absoluta, quàm respectiva, cùm secundùm unam partem essentialem sit absoluta, secundum aliam respectiva. Deinde neque respectu tertiæ Entitatis potest dici de essentia: Nam ex absoluto & respectivo (ut mox dicemus) non potest constari una essentia, nec Ens unum per se, sed unum per accidens. Nam etsi similitudo, verbi gratiâ, sit idem cum albedine, tamen ex utroque non conflatur una essentia, cum sint res diversorum prædicamentorum.

Responderi potest. Relationem non posse esse de essentia rei purè & perfectè absolutæ, qualis est solus Deus, sed bene potest esse de essentia rei, quæ non est perfectè absoluta, sed partim absoluta partim respectiva, quales sunt omnes naturæ creatæ. *Instantia solvitur.*

Sed contra: Si res aliqua non est perfectè absoluta, erit partim absoluta, partim respectiva; hæ autem rationes cum sint oppositæ, una non constituit aliam, neque una est de essentia alterius, ut exemplo rationalis & animalis in homine patet: Ergo etiamsi concedatur natura non perfectè absoluta, tamen in illa natura, respectus non erit de essentia absoluti quâ absolutum est, sed ad summum esset de essentia naturæ compositæ ex utroque, quæ esset partim absoluta, partim respectiva. Et tamen adversarii contendunt relationem esse de essentia rei absolutæ, verbi gratiâ, relationem scientiæ, esse de essentia illius qualitatis, quæ est scientia.

Alterum argumentum est. Res diversorum generum, nec de se possunt prædicari essentialiter, neque constituere unam essentiam, nisi per accidens: at Ens absolutum & respectivum diversorum sunt generum: Ergo nec unum de altero prædicari potest essentialiter, neque utrumque constituere unam essentiam. Major est Aristotelis in Anteprædicamentis, ubi tradit generalem regulam prædicamentis servientem? *Secundum.*

Diversorum generum, & non subalternatim positorum diversæ sunt species, & differentiæ: Ergo quæ ad diversa genera spectant, non gaudent unâ communi specie & essentiâ, sed diversas habebunt species sub diversis generibus. Sic ex quantitate & qualitate, aut ex substantia & accidente, non fit una essentia, quia istæ sunt res diversorum generum, & trahunt secum diversas species & essentias; solùm autem ex rebus ejusdem generis, id est, sub uno genere contentis, fit una essentia, ut ex materia, & forma, quæ sunt sub eodem genere substantiæ, & sunt essentialiter substantiæ licèt incompletæ, fit una essentia substantiæ completæ. Similiter ex genere & differentia, si sint ejusdem generis prædicamenti efficitur una essentia, ut ex animali, & rationali efficitur una essentia hominis; quia utrumque est quid substantiale. *Ex rebus diversorum generum non fit una essentia.*

Si verò essent diversorum generum, hoc est, unum ex genere substantiæ, aliud ex genere accidentis, non posset ex illis constitui una essentia, nisi per accidens. Ob quam causam ex subjecto & accidente, & omnino ex rebus diversorum prædicamentorum, nunquam fit Ens per se, sed per accidens, ut passim in Metaph. docet Aristoteles.

Respondet Ruvius, relationem quæ est de essentia rei absolutæ, pertinere ad illius rei absolutæ prædicamentum, tanquam complementum essentiale ipsius: Sed hoc dici non potest.

1. *Relatio non est complementum essentiale absoluti.*

Primò: Quia hoc modo everteretur tota doctrina Aristotelis de rebus diversorum generum, dicendo rem diversi generis posse pertinere ad essentiam alterius rei, tanquam complementum illius essentiale, & sic ex rebus diversorum generum efficerentur non diversæ species, sed una species: hoc est enim quod directè negat Aristoteles, rem diversi generis posse complere essentialiter essentiam alicujus.

2. *Relatio non est sub Genere absoluti.*

Secundò. Non est dubium Ens absolutum & relativum esse res diversorum generum, imò ipsa diversa genera, ut per se manifestum est. Similiter non est dubium, non esse subalternatim posita; relativum enim in genere, non est sub genere absoluto, nec è contra; non enim magis unum sub altero, quàm alterum sub illo poni deberet. Nam si statueretur relativum sub genere absoluto, omnes relationes pertinerent ad genus absolutum, & non deberet statui distinctum genus relationis ab aliis: omnes enim relationes reducuntur ad genus relationis in communi: Si ergo ipsum genus relationis est sub genere absoluto, etiam relationes omnes mediante suo genere, essent sub genere absoluto. In quo enim genere prædicamenti ponitur genus, in eo ponuntur & species illius generis. Quocirca manifestum est ista duo genera esse omnino diversa, ac proinde non ordinata ad unam essentiam constituendam.

3. Tertiò. Quia relatio per hoc quod assumitur ad complendam essentialiter rem absolutam, non amittit proprium suum genus relationis; est enim illi essentiale: Si ergo suum genus essentiale retinebit, non spectabit ad aliud genus, nisi per accidens, quare complementum hoc rei absolutæ non spectabit essentialiter ad genus absoluti, sed ad genus relationis: Ergo non rectè dicitur relationes essentialiter qualitatem complentes spectare ad genus qualitatis, ut eas quæ complent essentiam substantiæ, spectare ad genus substantiæ.

4. Quartò. Relatio non potest complere essentialiter qualitatem in genere qualitatis, cum nec sit de genere qualitatis, nec det esse qualitatis, sed relationis; non enim qualitas est qualitas per relationem formaliter.

Tertium. Ex duobus completis non fit una essentia.

Tertium argumentum. Ex duabus naturis completis non constituitur una essentia, sed Ens per accidens: at cùm concurrit relativum cum absoluto, concurrunt duæ naturæ sub suis generibus completæ: Ergo ex illis non efficitur una essentia. Major est per se nota: alioqui cumulus lapidum esset una essentia, nihil enim aliud illi obstat, quàm quod lapides sunt Entia completa, etiamsi cætera non desint ad unitatem; sunt enim ejusdem naturæ specificæ. Minor verò probatur. Quia relatio illa sub genere relationis habet suum esse relativum completum. Nam & genus & differentiam relativam habet, quæ duo constituunt speciem relativam, & completè seu perfectè refert rem illam absolutam ad terminum, sicut quævis alia relatio, nec potest assignari quæ pars essentialis requisita ad relationem constituendam illi desit.

Relatio transcendentalis est quid completum in genere Relationis.

Dices habere genus & differentiam relationis incompletæ, eo modo quo materia & forma habet genus, & differentiam substantiæ incompletæ. Contra: Omnis forma cognoscitur ex suo effectu formali; si ergo relatio esset in genere relationis quid incompletum, non faceret completè, & perfectè referri rem illam ad terminum: atqui facit completè referri; Ergo est completa. Minor patet; tum quia nihil illi deest ad esse relativum, nec ulla pars essentialis relationem constituens: tum quia non potest scientia, verbi gratiâ, perfectiùs referri ad scibile, si haberet relationem

lationem accidentalem, quàm per istam, quæ fingitur, relationem essentialem: Est igitur relatio ista relatio completa in genere relationis, ac proinde non potest ex ea & absoluto constitui una essentia.

Accedit quòd etsi ex duobus incompletis in eodem genere possit fieri unum completum, non tamen ex incompletis ad diversa genera pertinentibus. Hic autem diversa genera sunt absolutum & respectivum: Ergo.

Ex incompletis diversorum generum non fit una essentia.

Idem probari potest de absoluto. Nam scientia secundùm rationem absolutam est sub genere absoluto, & in specie Entis absoluti perfectâ per differentiam absolutam, neque minus est perfecta species qualitatis, quàm vel calor, vel color, aut quævis alia qualitas. Dices, compleri essentialiter per relationem. Contra, primò, est ita completa ut non possit amplius compleri sub genere absoluto, nec per aliquam partem essentialem absolutam: Ergo est simpliciter completa sub genere absoluto, & intra latitudinem Entis absoluti; illud enim vocamus completum in aliquo genere, quod in illo genere & per rem illius generis compleri ampliùs non potest. Complentur quidem substantiæ per accidentia, & accidentia vicissim per subjectum; sed tamen cùm hoc complementum sit in diverso genere non in eodem, idcirco non facit substantiam, & accidentia non esse simpliciter Entia completa in suo genere. Confirmatur: quia alioqui dicendum esset, scientiam esse semper incompletam in suo genere absoluto: quia nunquam illi advenit complementum generis absoluti.

Absolutum non completur essentialiter per Relationem.

Secundò, Relatio non potest complere essentialiter rationem Entis absoluti, quia id quod non constituit rationem Entis absoluti, non complet essentialiter rationem Entis absoluti; hoc enim complementum essentiale non potest fieri, nisi per constitutionem essentialem: atqui demonstratum est implicare contradictionem, relationem constituere Ens absolutum in ratione Entis absoluti: Ergo relatio non potest esse complementum essentiale Entis absoluti.

Quartum argumentum. Cùm aliqua differunt formaliter & definitione, unum non est de essentia alterius; distinctæ enim definitiones, distinctas essentias indicant: at absolutum quà absolutum, & relativum quà relativum, differunt formaliter, & habent distinctas definitiones: ergo unum non est de essentia alterius. Minor patet. Absolutum enim est natura essentialiter non requirens terminum; respectivum verò est natura essentialiter requirens terminum.

Quartum. Quæ non distinguuntur formaliter, unum non est de essentia alterius

Ex quo patet non rectè asseri ab authoribus primæ sententiæ, non posse in subjecta materia respectivum præscindi ab absoluto; nec absolutum à respectivo. Quidni enim præscindi possint ab invicem, quæ sunt diversorum generum, quæque habent definitiones diversas? Nam absolutum formaliter, nunquam est respectivum, neque respectivum formaliter unquam est absolutum, sed alia ratione est absolutum, aliâ respectivum; præscindi igitur poterit unum ab altero; neque enim ratio absoluta dat esse respectivum, nec respectiva dat formaliter esse absolutum.

Relatio præscindi potest ab absoluto.

Quintum argumentum. Quod est de essentia alicujus sine illo res illa intelligi non potest; nihil enim potest intelligi sine suis essentialibus: at omne absolutum potest intelligi essentialiter sine relativo: ergo nullum relativum est de essentia absoluti. Dixi essentialiter posse intelligi: quia absolutum si sumatur non secundùm essentiam præcisè, sed secundùm omnia, quæ illi quocunque modo conveniunt, sive essentialiter, sive consecutivè, sic non potest intelligi sine relatione: quia

Quintum.

relatio est unum quæ ex illis consequuntur necessario illam essentiam absolutam. Minor probatur, tum quia habent distinctas rationes formales, & distinctas definitiones: tum quia inductione id manifestum est. Duo enim maximè videntur esse, quæ sine relationibus intelligi non possunt, scientia sine relatione ad scibile, & accidens sine relatione ad subjectum: at hæc omnino possunt essentialiter concipi sine ullis relationibus, quia possunt concipi, ut suâ essentiâ absolutâ fundant relationem, non verò ut illas includunt essentialiter.

Scientia in Deo est absque omni relatione essentiali ad scibile.

Quod ostendo ex eo, quia scientia in Deo, est verè & essentialiter scientia, & tamen absque omni relatione essentiali ad objectum est, & concipitur. Nam neque ad Deum dicere potest relationem realem, quia à Deo non distinguitur; idem autem quatenus idem non refertur realiter ad seipsum: neque ad creaturas; quia Deus in suo esse non potest dependere essentialiter à creaturis, tanquam à terminis; non enim ideo est Deus, quia creaturæ sunt aut possunt esse, sed potius è converso: Si ergo in Deo potest concipi perfecta & essentialis ratio scientiæ, nullo concepto respectu essentiali, sed solùm concepta re absoluta fundante respectum ad scibile, profectò poterit idem conceptus absolutus formari de omni alia scientia.

Accidenti ordo ad subjectum non est essentialis.

De accidente verò sic ostendo. Duplex enim est respectus accidentis ad subjectum: alter actualis inhærentiæ, alter aptitudinalis. De respectu actualis inhærentiæ clarum est non esse de essentia accidentis; quia sine tali inhærentia, & respectu, potest esse accidens per Dei potentiam; si enim in nullo subjecto existit, non referetur actuali inhærentia ad subjectum. De respectu verò aptitudinalis inhærentiæ Probatur. Quia omnis aptitudo supponit naturam cui convenit; duo enim sunt de ratione aptitudinis, ut alicujus rei sit aptitudo, & ad aliquid aptitudo: Ergo si aptitudo supponit rem cujus est aptitudo, (saltem in priori naturæ) non pertinet ad constitutionem essentialem illius rei; posterius enim non est de essentia prioris; cùm prius antequam intelligatur esse posterius, habeat totam essentiam, ratione cujus est prius suo posteriori.

Aptitudo supponit essentiam cujus est aptitudo.

Creatura non dicit ordinem essentialem ad Deum.

Eadem inductio fieri posset in aliis exemplis, ut cum ens creatum dicitur habere essentialem habitudinem dependentiæ à Deo; Si enim per essentialem dependentiam intelligatur dependentia fundata in essentia entis creati, ut tale est, sic verum est, omne ens creatum dicere dependentiam essentialem à Deo: Nam ab aliis causis res non dependet essentialiter, sed accidentaliter, quia possunt sine illis fieri à Deo. Neque illarum dependentia à causis secundis, fundatur in earum essentiâ formaliter, & necessariò; sed ex accidenti, & non necessariò; à solo verò Deo res dependent essentialiter, quia talis dependentia etsi non sit de essentia rei creatæ (alioqui essentiæ creatæ deberent definiri per Deum, ut rectè infert Scotus) est tamen fundata in essentia creata, & ad illam necessariò consequitur. Si verò intelligatur dependentia essentialis, hoc est, quæ sit de essentia rei creatæ, sic creatura non dependet essentialiter à Deo; Dependet enim creatura à Deo, tanquam à causa extrinseca efficiente, non tanquam à causa intrinsecè & essentialiter constituente: Nam causa efficiens constituit rem extrinsecè existendo extra essentiam rei; Causa verò formalis, vel materialis, constituunt intrinsecè & essentialiter, existendo intra rem ipsam, & seipsam dando in partem essentiæ; unde res à solis causis intrinsecis dependet essentialiter, non verò ab extrinsecis, ac ex consequenti nulla dependentia à causa extrinseca, est de essentia rei, sed solùm essentiâ suâ fundare potest illam dependentiam.

At dices Relatio dependet essentialiter à termino extrinseco, quia respectus ad terminum est illi essentialis: Ergo similiter & natura absoluta dependebit essentialiter à termino.

Respondet Scotus esse disparem rationem. Nam relatio non habet aliam essentiam, nisi ordinem ad terminum: non igitur est mirum, quòd ordo ad terminum sit illi essentialis: at natura absoluta est quid absolutum, præter ordinem ad terminum: non igitur est par ratio, in hoc ut naturæ absolutæ ordo ad terminum sit essentialis, sicut est essentialis relationi.

Deinde si dicatur dependentia essentialis, hoc est relatio, quæ sit de essentia creaturæ; sic dependentia à Deo non est essentialis creaturæ, quia essentia rei creatæ prior est tali dependentiâ, & dependentia est veluti proprietas fluens, & consequens ad essentiam rei creatæ, ipsa verò essentia abstrahit in suo conceptu à dependentia & independentia. Et ita sentiunt cum Scoto S. Thomas supra, Cajetanus, Ferr. & alii.

Denique Relationem materiæ ad formam, per modum potentiæ, & formæ ad materiam, per modum actus, non esse essentialem simpliciter, sed fundatam in essentia, patet.

Materiæ non est de essentia ordo ad formam.

Quia potentia ex ratione potentiæ, supponit essentiam cujus est potentia; non igitur constituit illam in ratione essentiæ, sed supponit in priori naturæ. Similiter actus actuans aliud, supponit actum, quo res est in seipsa actus, prius enim est formam esse actum in seipsa, quam actum respectu alterius; Cùm igitur ratio actus actuantis sit posterior forma, non pertinebit ad essentiam formæ. Concipitur ergo essentialiter materia, ut fundans suâ essentiâ relationem potentiæ ad formam, & forma concipitur essentialiter, ut fundans relationem actus actuantis respectu materiæ, & sic absolutè possunt concipi in suis essentiis, absque ullo respectu essentiali. Quod si concipimus materiam cum respectu ad formam, id evenit tum ex imperfectione nostri intellectus qui res uti sunt in seipsis non apprehendit, sed ex proprietatibus & respectibus; tum quod materiam non solum essentialiter concipimus, sed etiam quoad ea, quæ essentiam ejus necessariò consequuntur, qualis est relatio potentiæ. Et sanè aliud est relationem potentiæ, necessariò convenire materiæ ex vi suæ essentiæ, aliud esse de essentia materiæ, ut à simili exemplo risibilis & rationalis explicari potest.

Forma non refertur essentialiter ad materiam.

Sextum argumentum. Relatio non est de essentia sui fundamenti: at res absoluta est fundamentum relationis, quæ dicitur illi essentialis: Ergo relatio illa non potest esse de essentia rei illius absolutæ. Major est certa. Quia fundamentum est causa suo modo relationis, saltem secundum modum nostrum intelligendi, ac proinde prior est natura relatione: at posterius non est de essentia prioris: Ergo nec relatio est de essentia fundamenti. Minor verò probatur. Quia nulla res refertur ad aliam, nisi propter aliquam rationem; alioqui quodlibet referretur ad quodlibet, si ratio certa referendi non requireretur.

Sextum.

Relatio non est de essentia fundamenti.

Nulla relatio potest esse sine fundamento.

Neque verò minus ad essentiam relationis requiritur terminus, quàm fundamentum. Nam sicut in termino continetur ratio terminandi; non enim quodlibet potest esse terminus cujuslibet relationis, sed quod habet sufficientem rationem terminandi, ita ut non quodlibet subjectum potest habere quamcunque relationem, sed solùm quod habet in se rationem referendi, quæ ratio dicitur fundamentum. Cùm igitur relationum essentialium nullum aliud possit assignari

 fundamentum,

fundamentum, nisi absolutum, sequitur absolutum esse fundamentum relationis. Accedit quod relatio non est res quædam per se à fundamento distincta, sed est eadem res cum fundamento: Ergo ubi ponitur relatio, necesse est poni fundamentum.

Respondent. Relationes essentiales non fundari in ullo fundamento, quia sunt essentiales; essentialia enim non conveniunt rei ratione alterius causæ, sed immediatè, hoc est, nulla mediante causa. Quæ enim est causa, ob quam homo sit animal rationale, nisi quia hæc ejus est essentia?

Sed contra ostensum est ex ratione propria relationis; necessarium esse fundamentum ad relationem; si enim desit fundamentum non potest ullo modo esse relatio: nam quod non quælibet relatio, nec cuilibet competat, id non potest referri, nisi in fundamentum: Ergo cum hoc negari non possit, negandum potius erit relationum ullam dari essentialem.

Ex relationibus essentialibus sequuntur duo contradictoria.

Nam si daretur aliqua relatio esentialis duo contradictoria sequerentur. Unum, quòd talis relatio haberet fundamentum in esentia; haberet enim rationem referendi, cum hoc natura relationis postulet; alterum quòd non haberet ullum fundamentum, quia esentialia non egent fundamento, sed ipsa sunt fundamentum rei.

Et sanè, manifestum est etiam inductione dari harum relationum fundamentum. Nam, verbi gratiâ, scientia prius est in se talis, quam sit talis respectu scibilis. Illa ergo ratio qua scientia est in se talis, fundat relationem ad scibile. Similiter accidens prius est in se tale, quam respectu subjecti, & sic illa ratio, qua est in se tale, est fundamentum sui respectus quem habet ad subjectum.

Septimum.

Septimum argumentum. Illud non est esentiale quod potest à re abesse: atqui relationes quæ dicuntur ab illis esentiales, posunt abesse à re: Ergo non sunt essentiales. Minor probatur. Quia termino non existente non potest existere relatio: at harum relationum termini posunt non existere: Ergo & ipsæ relationes non existent, & sic erunt accidentales, non esentiales. Probatur id exemplo scientiæ, quæ refertur ad scibile. Nam potest esse scientia secundum suum esse absolutum, non existente scibili à parte rei, ut scientia de rosa in hyeme: Ergo tunc non existet realiter scientiæ relatio ad rosam, nisi fundamentaliter. Cum enim rosa tunc nihil sit, nihil erit in re, ad quod realiter terminari possit relatio: sicut & in pariete albo, antequam aliud album producatur, existit relatio similitudinis fundamentaliter tantum. Quòd si dicas, non est possibile esse scientiam de rosa nisi scientia referatur ad rosam.

Scientia potest eße sine reali relatione ad scibile.

Respondeo. Rosam esse & in intellectu, & extra intellectum: non est igitur possibile esse scientiam de rosa, nisi rosa sit in intellectu, sed tunc scientia non referetur ad rosam realiter, sed erit ipsa rosa per cognitionem expressa. Potest verò esse scientia de rosa in intellectu, licèt illa scientia non referatur realiter ad rosam extra intellectum existentem: Nam relationis actualis debet esse actualis terminus, rei autem non existenti non potest ratio actualis termini convenire, cum non Ens nullum actum habeat, quare nec actum terminandi. Et sicut ob fundamentum in potentia existens, nihil potest referri relatione actuali, ita nec ad terminum in potentia tantùm existentem: cum æquè fundamentum ac terminus requiratur ad essentiam relationis.

Terminus non existens non terminat actu Relationem.

Discrimen in-

Dices terminum esse per modum causæ finalis, quæ ut causet non debet existere. Sed

Sed contra: quia ratio termini, & ratio finis valdè distinguuntur; finis enim, est id propter quod, & gratia cujus fit aliquid, ad quod satis est esse in intentione; terminus autem est id ad quod terminatur actu relatio. Unde debet actu existere, ut actu terminare possit. *ter Finem & Terminum.*

Respondent. Non omnem relationem requirere existentiam actualem termini, sed tantùm eam quæ fundatur in coëxistentia terminorum, quales sunt omnes relationes prædicamentales, alias verò quæ fundantur in essentiis terminorum non requirere existentiam eorum, tales sunt pleræque relationes essentiales, verbi gratiâ, relatio scientiæ ad scibile non existens; terminatur enim scientia ad scibile sub ratione essentiæ, non sub ratione existentiæ. Sed contra. Primo; Nulla res potest realiter terminari ad aliquid, nisi illud existat; non existenti enim nihil realiter convenit, cum prius sit esse realiter, quàm aliquid ei realiter convenire, sive sub ratione essentiæ, sive sub ratione existentiæ. Nam si terminus non existat, nihil erit ad quod realiter terminari possit relatio; non enim est possibile realiter terminari ad nihilum, neque ad id quod nullam habet relationem realem terminandi. Dices: habere in potentia. Contra, terminus actu debet actu habere rationem terminandi; per eam enim constituitur in ratione termini: atqui non potest habere actu rationem terminandi, nisi actu existat: Ergo non potest esse actu terminus id quod non existit. Deinde, sicut nulla res potest actu & realiter existere in nihilo, neque potest quis sedere realiter in sede, quæ est tantum in potentia, neque deambulare in tabula, vel in area non existente, neque dormire in lecto in potentia; ita neque actus, sive immanens, sive transiens, terminari realiter potest ad rem non existentem: vel in potentia existentem. Idem patet in potentiis, quæ non terminantur ad rem non existentem, visus, verbi gratiâ, ad colorem non existentem, auditus ad sonum. Quod si potentiæ internæ tam sensitivæ, quam intellectivæ feruntur in objecta absentia, id non accidit ex eo, quòd ad ipsa objecta extra potentias terminentur, sed quòd illa objecta in potentiis per suas species existunt, & per actum cognitionis exprimuntur in intellectu, unde nihil est ibi extra potentias ad quod cognitio terminetur, sed ipsum objectum formatur in potentia. Sed de hoc plura aliàs. *Instantia repellitur.* *Terminus actu habet actu rationem terminandi.* 2.

Ex quibus patet quomodo relationes dici possint essentiales absolutis, quia nimirum fundantur in essentiis absolutorum, & ad illas necessariò consequuntur, quod est esse essentiales consecutivè non formaliter. Omnis enim relatio natura sua postulat fundari in aliquo, ratione cujus conveniat subjecto, cum non quælibet cuilibet conveniat, sed tantùm ea quæ habet aliquod in subjecto fundamentum. Quare & has relationes necesse est in absolutis fundari, & ex essentia illorum absolutorum consequi: relatio, verbi gratiâ, scientiæ fundatur & oritur ex essentiâ scientiæ; scientia enim præsertim actualis est velut imago objecti, sicut autem imago prius est talis in se, deinde propter conformitatem cum objecto, est apta repræsentare objectum: ita & scientia prius est talis in se absolutè, tum propter conformitatem cum objecto est apta repræsentare illud, & referri ad illud. Quod si dicas: Imago est imago etiam respectu objecti non existentis; ergo & scientia terminatur per modum imaginis ad objectum non existens. Respondeo: Imago in se est imago, re ipsa non existente, quia habet in se omnia requisita ad repræsentandum, & est loco rei: ad rem tamen extra non referetur realiter, nisi res illa existat, quia non habet ad quid referatur. *Quomodo Relationes dici possunt essentiales absolutis.* *Imago non refertur realiter ad rem non existentem.*

Respondetur

Respondetur ad argumenta primæ sententiæ. §. 4.

Aristoteles non dicit actus sumere essentiam ab objectis.

Objectum prius actu per modum Finis & Mensuræ.

Ad primum primæ sententiæ Respondeo. Aristotelem non asserere in illo loco, potentias sumere suam essentiam ab objectis, sed tantùm objecta esse priora secundum rationem actibus, & actus priores objectis. Ex hoc autem quòd objecta sunt priora secundum rationem actibus, non sequitur actus sumere suam essentiam ab objectis, sed solùm præsupponere objecta, & ab illis tanquam prioribus dependere. Non enim necesse est omne posterius sumere suam essentiam à priori. Porro hæc prioritas est prioritas finis & mensuræ; Actus enim sunt propter objecta tanquam propter finem, & potentiæ sunt propter actus, quia ad actus tanquam ad finem ordinantur.

Ordo ad finem & mensuram non est de essentia.

Quamvis enim potentiæ in genere causæ efficientis sint priores actibus; tamen Aristoteles locutus est de prioritate in genere finis & mensuræ. Quomodo finis est prior iis quæ sunt ad finem. Porro ex eo quod objecta sunt fines actuum non est necesse, ut actus dicant ordinem essentialem ad objecta, quia non est necesse posterius dicere ordinem essentialem ad prius: alioqui omnis effectus diceret ordinem essentialem ad suam causam extrinsecam; sed satis est, ut in sua essentia fundet ordinem ad prius. Dependentia enim à fine & mensura non est de essentia ejus quod est ad finem, & quod mensuratur.

At inquies: Quidquid est de Aristotele, commune est dictum Philosophorum: Actus specificari ab objectis, Potentias ab actibus, quod esse verum nequit, nisi propter dependentiam essentialem actuum ab objectis, & potentiarum ab actibus. Dicunt igitur actus & potentiæ ordinem essentialem ad objecta.

Quomodo actus specificentur ab objectis.

Respondeo. Hanc specificationem actus ab objecto esse extrinsecam tanquam à fine, vel tanquam à mensura. Quicquid enim ordinatur ad aliquem finem, tale est in essentia, quale esse postulat ille finis; debet enim res esse proportionata suo fini: Non sequitur autem, id quod est tale propter ordinem ad aliquem finem dicere ordinem essentialem ad illum, (si ordo essentialis intelligatur, qui sit de essentia;) alioqui in omnibus rebus ordo ad finem esset de essentia; quod est falsum: solum verò dici potest ordo essentialis, quia est fundatus in essentia, & consequitur ex essentia.

Dices: Id quod specificatur ab aliquo necesse, nec intelligi potest in sua specificatione sine illo, alioqui si posset intelligi in sua specie sine alio non esset tale propter illud: Ergo dicet ordinem essentialem ad illud.

Specificatio duplex, intrinseca & extrinseca.

Respondeo. Dupliciter aliquid specificari potest ab alio. Primo intrinsecè tanquam à parte essentiali constituente essentiam, & sic non potest intelligi sine illo. Secundo extrinsecè tanquam à mensura vel causa extrinseca, sive efficiente, sive fine, & sic potest intelligi sine illo. Quamvis enim ideo res est talis in specie: quia habet esse à tali efficiente, secundum talem ideam, propter talem finem; tamen quia hæc specificatio est merè extrinseca potest essentia rei illius concipi sine tali specificatione; Potest enim, verbi gratiâ, hominis essentia concipi, quod sit animal rationale; etiamsi non concipiatur ordo illius ad causam efficientem & finalem. Quare ordo ille erit quidem necessario consequens essentiam, non tamen est de essentia, neque de conceptu formali illius rei, & ex consequenti erit accidentalis in hoc sensu, quia est extra essentiam, non quia est contingens.

Notas

Notat verò Scotus, & benè, hoc esse discrimen inter ens relativum & absolutum, quod ens relativum cum in sola relatione ad terminum extrinsecum consistat, non potest esse aut intelligi sine termino. Ens verò absolutum cùm in sua essentia sit absolutum, potest esse & intelligi sine termino, & ex consequenti ordo ad terminum erit extra essentiam illius, & accidentalis ipsi. *Discrimen inter Ens absolutum & relativum.*

Quamvis enim actus specificentur ab objectis, quia tamen hæc specificatio est extrinseca, non pertinet ad essentiam: quia nullus ordo ad causam extrinsecam est de essentia rei; sicut nec ordo ad Ideam, nec ad causam efficientem, aut ad finem neque ad mensuram. Ex quo apparet quam parum sit momenti in hac specificatione ad probandam relationem ad objectum esse de essentia actuum: quod tamen ab adversariis maximum statuitur.

Cùm verò dicitur accidens secundùm Aristotelem ideò esse Ens, quia est Entis Ens. Respondet Scotus Aristotelem, non dicere accidens formaliter per respectum ad substantiam dici Ens, quasi per illum respectum constituatur in ratione essentiali Entis. Manifestum enim est apud Aristotelem; & secundùm veritatem accidens non esse merum respectum ad substantiam, sed Entitatem absolutam fundantem hunc respectum. Solùm ergo voluit Aristoteles, accidens esse tale Ens, cui ex ratione Entis conveniat consequenter dependentia à substantia & ex consequenti respectus ad ipsam. Unde nunquam intendit Aristoteles hunc respectum facere essentialem, sed tantùm consequentem ad essentiam accidentis; est enim talis natura accidentis, quæ postulat & fundat necessariò talem respectum ad substantiam. *Accidens quomodo dicatur esse Entis ens.*

Ad secundum respondeo. Ex duplici capite provenire potest quod aliquid sine altero non possit intelligi. Primò ex natura rei, quæ sic intelligi postulat; sic res non possit intelligi sine suis essentialibus, homo sine animali rationali. Secundo ob modum imperfectum cognoscendi: sic non possumus in hac vita cognoscere spiritualia, nisi per similitudines corporeas à sensibus perceptas; cum tamen spiritualia secundum se sine talibus similitudinibus sint cognoscibilia. Sic essentias rerum in se non cognoscimus, sed sub connotationibus accidentium vel proprietatum atque effectuum, similiter sub habitudinibus ad aliquas res alias. Dico igitur non posse efficaciter concludi ex eo quod aliquid à nobis non possit intelligi sine ordine ad aliud, illud essentialiter includere ordinem ad illud. Si enim hoc proveniret ex natura ipsa rei, benè quidem: at quia provenire potest ex imperfecto modo cognoscendi, non potest concludi rem essentialiter dicere illam habitudinem. Sic verò accidit in præsenti materia: res enim quasdam absolutas ob imperfectum nostrum modum cognoscendi non possumus sine respectibus intelligere; cùm tamen ipsæ secundùm se sint sine ullo respectu intelligibiles. Unde apparet quam infirmum sit hoc argumentum ad probandas relationes essentiales, quod tamen præcipuum habemus. Nam ex eo quod non potest à nobis aliquid intelligi sine respectu, non rectè colligitur, secundùm se & ex natura esse tale, & dicere respectum essentialem ad aliud. *Unum sine alio intelligi non posse vel ex natura rei, vel ex imperfecto modo intelligendi.* *Infirmum Fundamentum.*

Quanquam notandum est. Dependentiam posse dici essentialem tripliciter. Est enim dependentia relatio; in relatione autem sunt tria; fundamentum, terminus, & relatio ipsa; ratione horum igitur trium, potest dici dependentia essentialis. Primo ratione termini, quia est ad terminum essentialem: & hoc modo dependentia rei à materia & forma, est essentialis; quia ab illis tanquam à partibus essentialibus res dependet. Secundo ratione fundamenti, quia essentia in ratione essentiæ, est fundamentum *Dependentia essentialis triplex. Ratione Termini. Ratione Fundamenti.*

Ratione Relationis.

damentum talis dependentiæ: & hoc modo dicitur dependentia essentialis rerum creatarum à Deo, & accidentis à subjecto, & potentiarum ab objectis. Tertio ratione ipsius relationis; & hoc modo prior sententia affirmat dependentiam esse essentialem rebus absolutis, nos verò negamus, sed dicimus esse consequentem ad essentiam, & non nisi consecutivè essentialem; posséque intelligi sine omni respectu ad naturam absolutam, quoad omnia essentialia; licèt propter modum imperfectum cognoscendi oporteat nos per respectum ad aliud, notitiam rei colligere.

Accidens in sua essentia non dicit aptitudinẽ, nisi consequutivè.

Jam verò cùm in argumento dicitur: si accidens potest concipi sine respectu aptitudinali ad subjectum, in tali conceptu accidens non dicet aptitudinem. Respondendum est primò. Non dicere quidem aptitudinem quæ sit de essentia, sed dicere naturam fundantem aptitudinem, quę consequitur ad essentiam, quod satis est ad rationem accidentis Secundo, Respondeo essentiam in ratione essentiæ abstrahere ab omnibus suis proprietatibus, inter quas sunt omnes aptitudines & relationes. Quare in conceptu essentiali natura nec dicit aptitudinem, nec ineptitudinem, nec dependentiam, nec independentiam, sed abstrahit ab utroque.

Ex quibus patet: posse admitti modum loquendi primæ sententiæ, has relationes essentiales dummodo eo sensu dicantur essentiales, quia fundantur in essentia, non quia sunt de essentia rei absolutæ.

Paradoxa ex Relationibus Essentialibus.

Patet etiam refutatio illorum paradoxorum prioris sententiæ, nempe quod absolutum compleatur essentialiter per relativum; quod relatio essentialis non habeat ullum fundamentum; quòd terminetur ad terminum actu non existentem, & similia.

QUÆSTIO IX.

An terminus relationem terminet ratione absoluti vel relativi?

IN termino relationis sunt duo, fundamentum & relatio; illud est absolutum, hoc relativum. Verbi gratiâ, in albo est albedo & similitudo. Quæritur ergo an cùm album dicitur simile alteri albo, illa similitudo terminetur ad alterum album, quà album est, an quà simile est? De qua re sunt duæ sententiæ, prima affirmat relationem terminari formaliter ad relationem oppositam, atque ita terminum terminare relationem formaliter sub ratione relativa, materialiter autem sub ratione absoluta. Ita Ruvius hic secutus Ferrariensem & alios plures. Fundamentum hujus sententiæ est quia relativa sunt simul natura, cognitione, & definitione, ut docet Aristoteles in prædicamento ad aliquid. At nisi relativum terminetur ad suum correlativum sub ratione relativa, non erunt relativa simul naturâ, cognitione, & definitione. Nam si relatio terminetur ad terminum sub ratione absoluta, tunc prius intelligetur relatio terminari ad absolutum, quam intelligatur illi correspondens relatio. Idem confirmari aiunt ex divinis relationibus quæ ad seipsas terminantur, ex eóque inferunt, pari ratione creatas quoque relationes ad seipsas terminari posse & debere.

Relationem terminari formaliter ad Relationem formaliter.

Relationem

Secunda sententia tenet relationem terminari formaliter ad absolutum non ad oppositam

oppositam relationem. Ita Scotus in prima distinctione 30. quæst. 1. Soncinas 5. Met. quæst. 3. Suarius 5. Met. disputat. 47. Sect. 16. quæ sententia nobis quoque vera videtur. Primò: Quia eadem est ratio terminandi & referendi, quæ enim ratio est sufficiens ad causandam relationem ad alterum extremum, eadem quoque sufficiens est ad excipiendam relationem ab alio extremo: Atqui ratio referendi in termino est fundamentum absolutum: ergo eadem ratio absoluta erit ratio sufficiens terminandi. Nam quemadmodum ut terminus referatur ad aliud extremum, opus habet fundamento, quod sit veluti ratio & causa adæquata relationis illius; ita etiam ut terminet relationem alterius extremi, opus habet fundamento, quod sit veluti ratio & causa adæquata terminationis: sicut enim non temerè, sed ex causa refertur ad aliud, ita etiam non temerè, sed ex causa terminat ejus ad se relationem.

terminari formaliter ad absolutum.

1. Ratio.

Ratio terminandi & referendi eadem.

Neque enim relatio ad quemcunque terminum potest terminari, sed solùm ad eum in quo invenit fundamentum ad talem terminationem necessarium. Porrò hæc fundamenta ad terminandum & referendum non esse diversa patet: quia idipsum quod est sufficiens causa ad referendum, est etiam sufficiens ad terminandum, ut patet inductione in omnibus tribus modis relativorum. Nam in primo modo quia duo alba sunt unum in albedine, ideo & ad se referri possunt, & suas relationes terminare: in secundo verò modo, pater propter generationem, & refertur ad filium, & respicitur à filio: maximè verò id patet in relativis tertii modi in quibus una tantùm est relatio ex una parte, nulla ex altera: quare alterum extremum non potest terminare sub ratione relativa, sed tantùm sub absoluta.

Responderi possit ad hoc argumentum, fundamentum absolutum esse rationem terminandi, sed non nisi mediante relatione; fundando enim relationem in termino, constituit eum per illam relationem in ratione formali termini, unde fundamentum non formaliter, sed causaliter terminat, quia est causa relationis, per quam terminus terminat oppositam relationem.

Instantia refellitur.

Sed contra: fundamentum absolutum, sicut est causa seipsa sufficiens ad causandam relationem nulla alia re interposita; ita etiam est causa sufficiens ad terminandam relationem, nulla alia relatione interposita. Deinde si fingamus animo nullam relationem in termino consequi, adhuc in termino invenimus sufficientem & adæquatam causam terminandi oppositam relationem; ideo enim paries terminat relationem alterius parietis albi, quia est albus, sicut & ille: hoc ergo signum est relationem illam consequentem, per accidens spectare ad terminationem.

1.

2.

Secundò probatur hæc sententia. Quia relationes tertii modi terminantur ad absolutum, cùm in termino nulla respondeat relatio realis: ergo pari ratione in aliis relationibus intelligetur sufficiens earum terminatio, si ad absolutum terminentur?

2. Ratio.

Responderi potest aliam esse rationem de relationibus mutuis, & non mutuis. Termini relationum mutuarum habent duplex esse quo terminare possunt ad absolutum & respectivum: termini verò relationum non mutuarum habent tantùm esse absolutum, quo terminare possint.

Responsio 1.

Sed contra: hoc ipsum est quod agimus, si enim termini relationum non mutuarum per solam rationem absolutam sufficienter terminare possunt; ergo pari ratione, alii quoque termini, per rationem absolutam, erunt sufficientes ad terminandum

Refellitur.

minandum: quodsi ratio absoluta est sufficiens, & adæquata terminationis, ratio relativa erit superflua & per accidens, & non pertinebit ad terminationem. Deinde ex eo quod relationes sunt mutuæ nihil plus sequitur, nisi quod in altero quoque extremo est relatio, non verò quòd accedat nova ratio terminandi: Quare cum quærimus, cur paries sit alteri similis, rectè & sufficienter respondemus, quia est albus sicut ille, non verò respondemus, quia est similis: quærimus enim causam & similitudinis, & terminationis,

Responsio 2. Responderi secundò possit, relativa tertii modi, etsi ex altera parte non dicant relationem, sunt tamen relativa denominatione extrinseca, per hoc quod alia referantur ad ipsa, & sic, ut sunt relativa terminant relationem: *Refellitur.* sed contra: hoc est impossibile, ut relatio suiipsius sit terminus; scibile enim, verbi gratiâ, per relationem scientiæ ad ipsum, constituitur in esse relativi scibilis: Si ergo ratione hujus esse relativi est terminus, eadem relatio scientiæ erit terminus formalis suiipsius: quod est impossibile, deberet enim realiter differre à seipsa.

3. Ratio. Tertiò probatur. Si relatio vel re per Dei potentiam vel mente separetur à termino, adhuc in termino erit integra, & sufficiens ratio terminandi, ergo relatio termini habet se per accidens ad terminationem. Antecedens probatur: quia si sint duo parietes albi, & in altero non sit relatio similitudinis, quam Deus tollere potest, in ea sententia quæ tenet distingui relationem ex natura rei à fundamento; potest enim illi negare suum influxum, sine quo procul dubio relatio non existet, aut si in re hoc præstari non potest (quod necessario dicendum est in nostra sententia qua negamus relationem distingui ex natura rei à fundamento) saltem mente separetur relatio ab altero albo. Hoc verò posito, isti albo carenti relatione alter paries erit similis, quia talis in albedine qualis iste: ergo sufficienter sine propria relatione terminabit relationem alterius.

Deinde si Deus producat ignem planè eo modo quò ignis producitur ab igne, ignis productus referretur realiter ad Deum, tanquam ad producentem eo planè modo quo ad alium ignem si ab eo productus fuisset referretur: atqui Deus terminabit hanc relationem sine propria ulla relatione reali, idque perfectissimè, quia perfectissimè ignis productus ad Deum refertur per perfectam à Deo dependentiam; ergo & ignis producens, sine ulla relatione terminare potest relationem ignis producti.

Respondet Ruvius, in tali casu relationem terminari solùm materialiter, non formaliter: quia in tali casu non manet terminus formalis, sed tantùm materialis, Contra, relatio à termino formali dependet essentialiter, cùm ab ipso speciem & essentiam sumat; ergo si in tali casu careret suo termino formali, careret & essentia: aut si haberet essentiam ex termino materiali; alter terminus qui fingitur formalis, habebit se per accidens ad terminationem, sicut se habet per accidens ad essentiam relationis terminatæ. Deinde si terminus ille materialis sufficit ad terminandam relationem: alter prorsus ad terminationem non facit.

Relativa simul natura. Ad fundamentum primæ sententiæ. Respondeo: Relativa sunt simul natura, quoad existentiam, quia simul sunt, & non sunt; non prius unum ponitur vel tollitur quam aliud: quare nego prius relationem terminari ad absolutum, quam illud absolutum referatur ad ipsum, sed simul est utrumque, quia posito fundamento & termino, utraque relatio necessariò resultat. Ad hoc autem non requiritur ut terminent invicem suas relationes, sed sive terminent sive non terminent, erunt si-

ſimul natura : quia una poſita ponitur altera, & ſublata aufertur ; utraque enim æquè ſe habet ad ſuum fundamentum, & terminum, ut ex eo reſultet.

Ob eandem etiam cauſam relativa ſunt ſimul cognitione & definitione, quia cognitio unius habet neceſſariam connexionem cum cognitione alterius, cum ex iiſdem extremis & fundamentis, utraque relatio oriatur, & per conſequens pari ratione utraque cognoſcatur ; utriuſque enim relationis fundamentum & terminus ſunt eadem extrema : Cognitis autem utriuſque relationis extremis utraque relatio pari ratione cognoſcitur ; quia non major eſt ratio unam cognoſcendi quam alteram. *Simul cognitione.*

Ex quo patet non dici relativa ſimul cognitione, quaſi unum relativum formaliter contineri debeat in cognitione alterius : ſufficienter enim cognoſcitur relativum, ſi cognoſcatur ut terminatur ad abſolutum, etiamſi non cognoſcatur oppoſiti termini relatio, ſed ſunt ſimul quoad connexionem neceſſariam cognitionum, quia utraque cognitio naturaliter ſimul reſultat cognito fundamento & termino. *Nota.*

Porrò relativa eo modo quo ſunt ſimul cognitione, ſunt etiam ſimul definitione: non quod unum relativum definiatur formaliter per correlativum ; definitur enim formaliter per ſuum terminum formalem qui eſt quid abſolutum ; quia tamen terminus ille ſimul etiam eſt relativus, ideò ex conſequenti poni poteſt terminus in definitione ſub ratione relativa. Ex quo patet ex illo principio, quod relativa ſimul ſint naturâ, nihil ad confirmandam primam ſententiam colligi poſſe. *Simul definitione.*

Quod verò de divinis relationibus ex Theologia adducitur, quaſi hæ terminent ſeipſas relativè. Primùm non conſtat inter omnes an relationibus, vel originibus divinæ perſonæ conſtituantur. Deinde etſi relationibus conſtituantur, ut communior habet opinio ; tamen relationes eæ ſunt ſimul & origines, quare relatio Patris terminabitur ad Filium ut genitum, & ſub ratione originis paſſivæ: Filii verò relatio terminabitur ad Patrem ut generantem, & ſub ratione originis activæ. *Relationes divinæ ad quid terminentur.*

At urget Ruvius. Inter relationes eſt oppoſitio, oppoſitio autem relativa eſt oppoſitio relationis & termini : ergo ipſæ relationes ſunt termini : Sed reſpondetur, duplicem oppoſitionem ſpectari in relationibus : alteram quæ eſt inter duas relationes oppoſitas in ratione relationis, ut inter paternitatem & filiationem, alteram quæ eſt inter terminum & relationem. Prior oppoſitio eſt oppoſitio diſtinctarum habitudinum ad oppoſitos terminos, ita ut uni & eidem rei non poſſint ſimul competere, ut paternitas & filiatio reſpectu ejuſdem non poteſt uni competere : poſterior verò eſt oppoſitio, relationis ad terminum, ſub ratione abſoluta, & non ſub ratione relativa, quia ſub tali ratione terminus terminat relationem. Conſiſtit autem hæc oppoſitio in hoc, quod id quod refertur, non poſſit eſſe una res cum termino, ſed neceſſariò debeat eſſe diſtincta ex natura rei à termino. *Oppoſitio relativa duplex.*

QUÆST.

QUÆSTIO X.

An relatio sumat suam essentiam à termino?

DUo hîc quæri possunt. Primò: An terminus sit de essentia relationis? Secundò. An ex termino sumatur unitas, & essentia specifica relationum?

De essentia alicujus dicitur aliquid intrinsecè; Extrinsecè.

Quantum ad primum: dupliciter aliquid dici potest de essentia alicujus; vel intrinsecè, tanquam constituens essentiam per modum partis aut gradus essentialis, quomodo animal & rationale dicitur de essentia hominis, & gradus generici, aut specifici sunt de essentia speciei. Vel extrinsecè, tanquam id cujus respectu aliquid est tale essentialiter; sic nasus est de essentia simitatis; quia simitas respectu nasi dicitur simitas, in se verò est solùm curvitas: unde non potest esse vel concipi simitas nisi in naso. Terminus igitur non est de essentia relationis primo modo, quia nec est genus, nec differentia relationis, nec ulla pars essentialis, quod vel ex eo patet quia subjectis distinguuntur à se. Nam relatio cum fundamento est in uno subjecto, terminus verò in altero; essentia autem cùm sit idem re cum eo cujus est essentia, non potest separari à subjecto.

Terminus non est de essentia relationis intrinsecè.

Sed extrinsecè.

Est igitur terminus de essentia relationis secundo modo, tanquam id cujus respectu relatio est relatio; siquidem relatio nec esse nec intelligi potest sine termino, sed tota ejus essentia posita est in eo, ut sit ratio respiciendi terminum. Hoc idem alii dicunt esse de essentia in obliquo, non in recto.

An terminus sit vera causa relationis?

Quod si quæras. An terminus habeat veram rationem causæ respectu relationis? Videtur enim habere, quia specificat relationem, specificare autem est dare esse; id autem quod dat esse rei, est causa rei. Quod autem specificet relationem probatur. Nam relatio non habet suam essentiam nisi respectu termini; & si fuerint termini specie distincti, relationes quoque erunt specie distinctæ: Ergo manifestum est relationem sumere suam essentiam à termino, & ex consequenti terminum conferre essentiam relationi. Quod autem verè & propriè terminus specificet relationem probatur: quia relatio non habet aliam speciem, & essentiam nisi respectu termini. Ergo aut hæc erit vera specificatio, quæ est à termino, aut dicendum erit relationem non habere aliam propriam specificationem.

Non est vera causa.

Ex altera verò parte non videtur ullo modo dici posse, terminum esse causam relationis. Cur enim? An quia relatio non potest esse sine termino? at ex hoc non

1. sequitur terminum esse causam relationis. Nam pater non potest esse sine filio, & tamen pater non causatur à filio, neque in ratione absoluta, ut per se patet, neque in ratione relativa; quia correlativa sunt simul natura: at quæ sunt simul natura, non possunt esse unum causa alterius, causa enim est prior natura eo cujus est causa. Quod etiam multo magis patet in divinis relationibus, in quibus non potest admitti, Patrem sub ratione relativa causari à Filio, Pater enim paternitate constituitur persona: Si ergo secundùm paternitatem causatur à Filio, vera persona Patris causaretur à Filio.

Paternitas non causatur à Filiatione.

Quamvis igitur relatio non possit esse sine termino, tamen id non est propter

aliquam causalitatem, seu dependentiam à termino in aliquo genere causæ, sed quia essentialiter est talis non nisi respectu termini. Hoc autem fit, sine ulla termini causalitate. Nam cum ponitur terminus incipit esse relatio, sine ulla novæ rei accessione, ac proinde, sine ulla nova causalitate, ubi enim nulla res nova accedit, ibi non est opus ulla nova causalitate. Nam si dicas fieri novam relationem, Respondeo novam relationem fieri, non est fieri rem novam simpliciter, sed respectu termini novam, sicut puer viri respectu est parvus sine ulla suæ quantitatis immutatione; in se enim eandem quantitatem habens, respectu majoris, fit parvus, respectu minoris magnus.

An quia relatio habet diversam essentiam, si referatur ad diversos specie terminos? At neque hoc arguit ullam causalitatem à termino. Nam sicut relatio posito termino incipit esse absque ullius rei accessione, & ex consequenti, absq; vera causalitate à termno; ita respectu diversorum specie terminorum, est diversæ speciei; absque ulla novæ rei accessione, & absque ulla causalitate à termino: sed per hoc solùm; quod eadem res respectu distincti specie termini, est alia atque alia ex seipsa, cum tamen in se sit eadem semper. 2. *Relatio non eget nova causalitate.*

Dices hac ratione relatio erit Ens improductum, cum tamen omne Ens novum quod ante non fuit, & incipit esse, oporteat per productionem incipere esse. Respondeo. Relationem simpliciter non esse Ens improductum, quia est eadem res cum fundamento; Fundamentum autem est Ens productum: ergo & relatio. Quod verò dicimus relationem posito fundamento & termino, non egere nova productione, id est quia nulla nova re accedente sed solo fundamento & termino positis, habet suum esse relatio; relatio enim non est res nova absolutè, sed solùm respectu termini nova: ut autem sit res nova respectu termini non est necesse ut aliquid novi producatur, sed ut fundamentum, quod in se erat tale, etiam respectu termini sit tale, sine alia cujusvis rei accessione & causalitate; album enim cum sit tale in se, posito alio albo erit tale quale aliud, sine ulla suæ albedinis variatione. Id ergo quod est novum Ens simpliciter, hoc est nova entitate Ens, debet per aliquam productionem fieri Ens, ut patet in omnibus absolutis; at quod est novum Ens respectivè tantùm; tunc sicut non est novum Ens nova entitate, sed veteri entitate respectu novi termini sumpta; ita non eget nova productione; nova enim productio ad novam aliquam entitatem terminari debet; quare ubi nulla est nova entitas, nulla erit nova productio. Et sicut potest esse res aliqua non nova, quæ tamen respectu alicujus, qui eam ante non noverat, erit nova; neque tamen propterea res illa est immutata, vel per productionem aliquam facta est nova, ita cum fundamentum respectu novi termini habet novam habitudinem, sine ulla sui mutatione, & sine alicujus novæ rei productione habet novam illam habitudinem. *An relatio sit Ens improductum?*

Dicendum igitur est primò. Terminum nullo modo habere rationem veræ & propriæ causæ, respectu relationis. Primò. Quia licet relatio specificetur à termino, quia est talis vel talis respectu talis vel talis termini; non tamen specificatur per aliquam causalitatem termini, sed per hoc quia relatio est ad terminum, & talis relatio ad talem terminum, quod fit sine ulla causalitate ut ostensum est in ratione dubitandi. *Concluditur terminum non esse revera causam Relationis.* 1. *Relatio specificatur à Termino absque causalitate.*

Estque alia ratio de specificatione actus ab objecto. Nam objectum respectu actus, habet suam causalitatem effectivam, nam per speciem sui à se productam in po-

jectum an sit causa actus?

tentia, est causa effectiva actus. Terminus autem nihil tale producit in fundamento, quod causet relationem: non igitur habet se eodem modo objectum. Quanquam & objectum si solùm sit terminativum & non motivum, non habebit hanc causalitatem respectu actuum, ut si objectum non sit productivum aliquarum specierum in potentia, sed per species infusas à Deo, intelligatur. Et de potentiis certum id est, quod objectum respectu illarum sit terminativum tantùm, nullo vero modo causativum, ita ut potentiæ specificentur ab objectis sine ulla causalitate objectorum; per hoc solùm, quod potentiæ sunt ad objecta; sunt verò ad objecta, non relatione aliqua essentiali, sed essentiis suis absolutis, fundantibus relationem ad objecta.

Objectivum terminativum tantum non est causa.

2\. Secundò si terminus haberet veram rationem causæ, esset causa relationis, per veram causalitatem in aliquo genere causæ: at in nullo genere causæ potest esse causa. Ergo. Probatur minor. Primò de materia, quia terminus, neque est materia ex qua est relatio, nec materia in qua, ut patet. Dices. Esse materiam circa quam: contra. Materia circa quam non habet ullam veram causalitatem, respectu ejus quod est circa ipsam, nec effectivam, nec subjectivam, nec ullam aliam. Unde non est propriè materia, sed Metaphoricè, & similitudinariè: quia sicut ex quo aliquid fit, est materia illius; ita objectum suggerit quodammodo materiam actu, ut ex ea fiat, quod tamen manifestum est propriè non dici, sed similitudine quadam.

Terminus in nullo genere causa est causa relationis.

Secundò, de causa formali probatur. Quia causa formalis, seipsa est causa, seipsam uniendo subjecto, & seipsa faciendo subjectum tale, Terminus autem est quid extrinsecum relationi, & non unitum illi realiter. Quod si dicas Ideam reduci ad genus causæ formalis, etiamsi realiter non uniatur effectui, nam extrinsecè facit effectum talem. Respondeo, Ideam pertinere propriè ad causam efficientem, quia facit effectum talem, non seipsa sed mediante efficiente, cui est ratio producendi effectum talem in specie. Hoc autem termino non convenit: nam Idea quia apprehenditur ab agente, potest esse agenti ratio producendi effectum ad similitudinem Ideæ; Terminus verò à nullo apprehenditur: quare nulli est ratio producendi sibi proportionatam relationem.

Idea ad causam efficientem spectat.

Sed instabis. Ideam esse formam extrinsecam; ergo reducitur ad genus causæ formalis. Respondeo Ideam esse quidem formam extrinsecam, sed non causare per modum formæ, sed per modum principii effectivi determinantis efficiens ad agendum; formæ verò causalitas est seipsa informando causare effectum, & facere talem: quare Idea etsi sit forma extrinseca, non tamen per modum formæ causat.

Non ad causam Formalem.

De causa efficiente probatur. Quia terminus nihil producit in fundamento, ut est per se notum.

De causa finali nonnullis quidem videtur causalitatem termini esse persimilem causalitati finis, & ad eam pertinere, sicut enim finis non est causa per aliquam causalitatem à se profectam & à se exercitam, sed per hoc quod alia operantur propter ipsum, ita & terminus, etiamsi nullam habeat causalitatem á se profectam & exercitam: quia tamen relatio est ad ipsum, habet rationem causæ ad modum causæ finalis: revera tamen est magnum discrimen inter finem & terminum. Nam finis ideò est causa, quia est causa operationis agentis propter ipsum; est autem causa operationis, mediante cognitione, qua se agens excitat ad agendum propter finem. Quod si mediante cognitione non moveret agens ad agendum, esset quidem

finis,

finis, sed non causa, quia non esset ullo modo causa operationis propter finem. Terminus igitur quia nullius operationis est causa ut fiat, nullo etiam modo habet rationem causæ, quod discrimen est valde notandum. *Potest esse finis & non Causa.*

Dicendum est secundò. Terminum dici posse causam virtualem, non quod actu causet, sed quod possit à nobis concipi per modum causæ: sicut & unum attributum in Deo dicitur causa virtualis alterius, quia fundat conceptum causæ quod est esse causam fundamentaliter & virtualiter.

Quæri etiam potest an universè verum sit relationem sumere omnem suam essentiam & distinctionem specificam à termino; videtur enim ita rem habere: nam totum esse relationis est esse ad terminum: ergo totam rationem essentiæ sumit à termino; quia enim est ad talem vel talem terminum, ideo est talis vel talis relatio. *An à solo termino sumat suam specificationem Relatio?*

Ex altera verò parte id non videtur. Quia potest esse idem specie terminus, & relationes ad illud terminatæ erunt specie distinctæ: ergo tunc non sument suam speciem à termino: Antecedens patet. Nam eidem albo & aliud album est simile relatione similitudinis, & nigrum est dissimile relatione dissimilitudinis; quæ duæ relationes sunt specie distinctæ. Quod si quis respondeat idem album sub diversa specie ratione fundandi, esse terminum specie distinctum; nam terminat relationem similitudinis, quatenus est unum in albedine, cum alio albo, relationem verò dissimilitudinis quatenus est diversum ab alio albo Contra. Licet hæ rationes fundandi sint diversæ, tamen terminus in ratione termini constituitur formaliter per albedinem, non per unitatem; album enim albedine terminat similitudinem alterius albi, non unitate; quia albedine non unitate est alteri albo simile, & tale quale alterum. Unitas autem solùm est conditio quædam termini, non verò ratio formalis constitutiva termini: ergo verum est ad unum specie terminum terminari distinctas relationes.

Dicendum est relationem sumere suam essentiam, & specificationem non solùm à termino, sed etiam à fundamento. Quia de ratione relationis est, ut sit relatio alicujus ad aliquid, ita ut si alterum desit non possit intelligi relatio. Verbi gratia, similitudo non potest intelligi nisi intelligatur id in quo res est similis, nempe in albedine; & cui sit similis, nempe albo: id verò cujus proximè est relatio dicitur fundamentum, id ad quod est relatio, dicitur terminus; ergo utrumque concurrit ad essentiam relationis: imò magis videtur concurrere fundamentum quam terminus; quia relatio est idem cum fundamento, unde magis recipit à fundamento omnem variationem in essentia quàm, à termino à quo distinguitur realiter. *Tam à termino quàm à fundamento sumit speciem Relatio*

Ex quo infero, relationem semper quidem sumere suam essentiam tam à fundamento quàm à termino, ut dictum est, diversitatem tamen specificam aliquando sumere à fundamento tantùm, quando fundamenta sunt distincta specie, termini autem sunt ejusdem speciei. Sic similitudo albi & dissimilitudo nigri respectu ejusdem albi sumunt à distinctis fundamentis suam distinctionem specificam, ut deducitur in ratione dubitandi.

Aliquando à termino tantùm, ut similitudo albi cum albo, dissimilitudo ejusdem albi cum nigro à solis terminis specie distinctis sumunt suam diversitatem specificam: nam fundamentum est idem: aliquando verò ab utroque cum & fundamenta sunt specie distincta, & termini, ut paternitas & filiatio.

Quod si quæras. An similitudo alborum & similitudo nigrorum sint relationes ejus- *Quæstio. An diversarum rerum similitudines sunt specie distinctæ?*

ejusdem speciei; quibusdam enim id videtur, cum conveniant in ratione similitudinis; eodem enim modo sunt utraque sibi similia: alii verò & melius dicunt convenire has relationes in genere similitudinis; non verò in specie; alia enim est similitudo in albedine, alia in nigredine; ubi enim fundamentum & terminus sunt diversæ speciei; ibi necesse est & relationes distingui specie, cum essentia relationis ab his duobus desumatur: hic verò accidit ita: Ergo: quod si dicas utrobique esse unam rationem fundandi, nempe unitatem & convenientiam in forma.

Respondeo. Rationem fundandi esse conditionem tantum fundamenti & termini, non verò ipsam rationem formalem fundandi, ut dictum est.

QUÆSTIO XI.

An relatio realis possit terminari ad non Ens?

QUI tenent relationes esse de essentia absolutorum, consequenter tenent eas terminari posse ad non Ens, hoc est ad terminum non existentem. Nam scientiam aiunt referri realiter ad scibile non existens in rerum natura; materia quoq; est in potentia ad formam nondum habitam; ignis est calefactivus ligni nondum existentis; istis enim omnibus convenit relatio realiter etiamsi termini relationis non existant; non enim dici potest has relationes convenire solum per intellectum, cum circumscripta omni operatione intellectus & nullo cogitante intellectu ista respiciant se. Neq; dici potest id esse solum fundamentaliter, quia ista non possunt intelligi sine suis terminis ad quos referuntur: ergo illos formaliter respiciunt.

Relatio potentialis adstruit. Gabriel in 1. dist. 3. quæst. 5. ponit relationem potentialem mediam inter relationem realem & rationis, ita ut relatio rationis sit ad terminum in ratione existentem, relatio realis ad terminum realiter existentem, relatio verò potentialis ad terminum potentia existentem; talis enim relatio non est rationis, quia nullo intellectu cogitante convenit rei: non etiam est realis, quia non est ad terminum realiter existentem: est igitur media.

Ad non Ens non potest esse relatio realis. Dicendum tamen est non posse esse relationem realem ad non Ens, seu ad terminum actu non existentem. Quæ sententia est imprimis omnium horum qui negant relationes essentiales absolutis. Nam relationes accidentales, concedunt omnes non posse terminari ad non Ens. Cum ergo omnes relationes in hac sententia sint accidentales: sequitur nullam posse terminari ad non Ens. In particulari autem est expressa sententia S. Thom. 2. Contr. Gentes. Cap. 1. 2. in 3. argumento ubi docet in Deo ad creaturam non esse relationes reales, quia in Deo sunt relationes non solùm respectu eorum quæ sunt actu, sed etiam eorum quæ sunt in potentia: quia & eorum scientiam habet, & respectu eorum dicitur primum Ens & summum bonum. Cum igitur ejus quod est actu ad id quod non est actu, sed potentia, non sint relationes reales: non erunt in Deo relationes ad creaturam reales. Probat autem Entis in actu ad Ens in potentia non esse relationem realem: quia aliâs inquit sequeretur, quod essent infinitæ relationes actu in eodem: quia

Sententia S. Thomæ.

 binarius

inarius diceret relationes reales infinitas actu ad infinitos numeros se majores, qui cum sint specie distincti relationes ad ipsos terminatæ essent actu infinitæ.

Ferrar: verò ibidem idem probat ex eo, quia nulla forma accidentalis convenit rebus nisi existentibus; quare & ordo inter terminos relativos, cum sit forma quædam accidentalis, non potest non existentibus convenire. Nam & propter aliquam realem formam subjectum habet quod referatur ad terminum. Et terminus quod hujusmodi ordinem terminet, habet ex aliqua forma inexistente reali. Quia ergo Ens in potentia non habet ullam formam realem inexistentem, ideirco non potest terminare actu. *Ratio Ferrarensis.*

Divum Thomam defendit Capreol. in 1. distinct. 30. quæst. 1. artic. 1. Ubi ait scientiam non referri relatione reali ad scibile in potentia, sed relatione duntaxat rationis. Neque verò dici potest S. Thom. solùm loqui de relationibus accidentalibus, & prædicamentalibus; quia mens D. Thom. est auferre à Deo omnes relationes reales ad creaturas sive accidentales sive essentiales fingantur. Nam relatio scientiæ ad scibile in potentia, est una ex essentialibus rationibus quæ statuuntur: & tamen hanc negat in Deo esse realem & ex consequenti neque essentialem scientiæ, quia si esset essentialis esset realis. Negat autem ex illo universali principio: Entis in actu ad Ens in potentia non potest esse relatio realis. Quod principium si esset falsum in relationibus transcendentalibus, S. Thom. non rectè probasset relationem scientiæ & Omnipotentiæ non esse realem in Deo; quia ista referuntur essentialiter, ac proinde realiter ad Ens in potentia. *Mens D. Thomæ.*

Probatur igitur ratione conclusio primò. Nulla operatio potest realiter exerceri circa nihil, etiamsi illud sit Ens in potentia. Patet id inductione. Nulla enim forma potest realiter afficere subjectum in potentia existens, albedo non potest realiter facere album parietem, in potentia existentem, nec paries potest realiter recipere albedinem in potentia existentem; nullum efficiens potest agere in nihil, verbi gratia, ignis non potest agere in lignum potentia existens, nec illud calefacere: neque potest etiam quisquam comedere realiter panem potentia existentem, similiter non potest aliquis realiter sedere in sede in potentia existente; nec habitare realiter in domo nondum existente; neque ambulare in pavimento nondum existente, neque existere in spatio nondum existente. *Aliæ rationes. 1. Circa non ens non potest esse operatio.*

Horum omnium ratio communis est; quia ad realitatem respectivam requiritur realitas utriusque termini, Et sicut non potest unum realiter ad aliud referri per operationem, nisi ambo existant, neque per realem inexistentiam, nisi similiter existant, ita neque per realem terminationem, nisi actu existant; realitas enim respectiva poscit utrumque terminum realem existentem.

Secundò probatur & alia ratione: Quia non Ens non habet in se reale fundamentum, quo possit terminare actu relationem. Pro quo noto primò: relationem actualem requirere terminum actu, hoc est, qui sit actu terminus, non potentia tantùm. Nam si terminus sit solùm potentia terminus, poterit terminare relationem, non verò actu terminabit; relatio verò debet ad suum terminum terminari actu, non potentia, alioqui solùm esset potentia relatio, non actu, quia posset terminari ad aliquem terminum, non verò de facto terminaretur. *2.* *Terminus debet esse actu terminus.*

Dices Ens in potentia, est actu Ens in potentia: Ergo actu potest terminare per

 suam

ſuam entitatem in potentia. Reſpondeo primò. Eſſe actu in potentia, eſt nullum habere actum eſſendi: Quod ſi nullum habet actum eſſendi, non habebit etiam actum quo poſſit terminare. Reſpondeo ſecundò. Ens dici Ens in potentia non ab Entitate quam habet intrinſecè, ſed per denominationem extrinſecam à cauſis potentibus illud producere: Quare & in ſeipſo intrinſecè eſt nihil, & in ſuis cauſis eſt aliquid in potentia: Terminat autem relationem Ens in potentia, ut per rationem apprehenditur.

Ens in potentia unde dicatur.

Notandum ſecundò. Ens in potentia, non poſſe eſſe terminum actu relationis realis. Nam etſi poſſit eſſe terminus actu relationis rationis, quia talis relatio non requirit terminum in re, ſed tantùm in ratione exiſtentem; tamen non poteſt eſſe terminus actu relationis realis, ſi tantùm in potentia exiſtat. Quod ita probo. Terminus conſtituitur terminus per ſuum fundamentum quod eſt ratio quædam realis, fundans rationem termini; niſi enim haberet terminus in ſe fundamentum per quod conſtitueretur, & qui eſſet cauſa terminandi, non poſſet terminare relationem. Nam quod album terminat relationem ſimilitudinis, & non diſſimilitudinis alterius albi, id non oritur niſi ex fundamento, quod per ſuam albedinem, quam habet, conſtituitur aptum proximè & ſufficienter ad terminandam relationem ſimilitudinis, non diſſimilitudinis; ita ut albedo in termino, ſit fundamentum & cauſa terminationis; Non enim quidlibet, poteſt terminare quidlibet, ſed tantùm id quod habet in ſe fundamentum talis terminationis.

Ens in potentia non poteſt eſſe terminus actu.

Cum igitur Ens in potentia, non habeat actu ullam rationem terminandi, non poterit etiam actu terminare, & eſſe actu terminus; Fundamentum enim & ratio terminandi eſt Entitas ipſius: atqui Ens in potentia nullam habet entitatem actu: ergo nullam habet actu rationem terminandi, ac ex conſequenti non eſt terminus actu. Paries, verbi gratia, actu albus ſi dicatur eſſe actu ſimilis parieti potentia exiſtenti, debet paries ille in potentia exiſtens habere aliquod fundamentum actu, per quod terminet actu relationem alterius parietis. Cùm verò ratio terminandi ſit albedo, debet hanc rationem terminandi habere actu, ſi debet eſſe terminus actu; non enim poteſt eſſe terminus actu, niſi per rationem terminandi actu: atqui non poteſt habere hanc rationem terminandi, hoc eſt, albedinem actu, niſi albedo actu exiſtat: Ergo non poteſt eſſe terminus actu ſi ſit Ens in potentia, ſed tantùm ſi ſit Ens actu.

Reſponſio.

Reſponderi poteſt. Terminum eſſe actu terminum, non actu aliquo intrinſeco (ſic enim deberet eſſe Ens in actu, non potentia) ſed actu extrinſeco, eo quod aliud actu terminatur ad ipſum, ad eum modum, quo relativa tertii modi, dicuntur relativa, ex eo quod alia referantur ad ipſa, ut ſcibile dicitur ſcibile, quia de illo eſt ſcientia: Hoc igitur modo terminus erit actu terminus; quia relatio actu terminatur ad ipſum, non quod in ſeipſo intrinſecè ſit actu.

Refellitur.

Sed hæc reſponſio non tollit difficultatem. Nam terminus conſtituitur in ratione termini, non ſola extrinſeca relatione ad ipſum, ſed ſua intrinſeca ratione terminandi, quam diximus eſſe fundamentum terminationis. Nam ſicut ratio referendi, eſt fundamentum relationis: ita ratio terminandi, eſt fundamentum terminationis. Nam quod relatio terminetur ad talem terminum & non ad aliam, id ex eo provenit quia in tali termino invenit rationem terminandi, quam non invenit in alio; ita ut relatio non terminaretur ad talem terminum, niſi in illo inveniret rationem terminandi ſufficientem. Cum igitur non poſſit habere terminus actu rationem

tionem terminandi, nisi existat actu, sequitur non posse esse terminum actu, si solùm sit Ens in potentia.

Ex quibus infero. Nullam relationem realem, posse terminari ad Ens in potentia, sed solum ad Ens in actu. Nam quod quidem dicunt, rationem terminandi esse essentiam, non existentiam. Respondeo. Essentiam non posse esse rationem terminandi relationem realem, nisi actu existat; debet enim ratio terminandi actu convenire termino, ut illum constituat in ratione termini actu.

At objicies primo, scientia potest referri ad terminum fictum & impossibilem, imò ad negationem & nihil; hæc enim omnia sunt cognoscibilia, etiamsi non existant actu neque existere possint, & sicut habent unde cognosci possint, ita habent, unde possint terminare relationem. *Objectio.*

Respondeo; neque ad ficta, neque ad impossibilia esse relationem realem scientiæ. Nam ficta & impossibilia, eatenus sciuntur quatenus existunt in intellectu, non verò quod scientia realiter referatur ad ipsa extra intellectum, quia extra intellectum omnino nihil sunt, nec esse possunt. Quare extra intellectum nihil est, ad quod possit, vel debeat terminari relatio realis scientiæ. Cum igitur scientia dicitur esse de rosa non existente, non est sensus, scientiam terminare suam relationem ad rosam non existentem extra intellectum, talis enim rosa nihil est; sed sensus est, de rosa apprehensa per intellectum, & in intellectu existente esse scientiam, quæ quidem rosa est loco rosæ realis; sicut signa, & voces, & imagines, sunt loco rerum quod magis in disputatione decima sexta de scientia explicabitur. *Ad objecta ficta non est relatio realis.*

Objicies secundò. Materiam referri relatione potentiæ, ad formam non ordine habitam, hanc autem esse relationem realem, patet: quia secluso omni intellectu materia est in potentia ad omnem formam: Ergo potest aliquid realiter referri ad non Ens.

Respondeo. Materiam esse in potentia reali ad omnes formas etiam absentes, non per aliquam relationem realem terminatam ad formas non existentes, talis enim relatio est impossibilis; sed tum ob fundamentum, ratione cujus ex parte sua est apta referri, existente termino, tum ob non repugnantiam naturalem ad illas habendas, & recipiendas; Potentia enim supra entitatem materiæ, nihil addit, nisi non repugnantiam realem fundatam in natura, quæ non repugnantia est negatio, & convenit materiæ realiter, eo modo, quo negationes reales conveniunt rebus; esse enim negativum, est non esse reale rerum negatarum. *Materia non dicit relationem realem ad formas non existentes.*

Quod si concipimus relationem quandam potentiæ terminatam ad formas non existentes, talis relatio est concepta, & formaliter est in intellectu, fundamentaliter in re. Et idem dicendum est de aliis relationibus potentialibus, ut cùm dicimus ignem posse calefacere lignum nondum existens, talis potentia est realis, non propter aliquam relationem materiæ ad lignum non existens, sed propter realem & naturalem aptitudinem, seu non repugnantiam, ad calefaciendum, quæ repugnantia intelligitur sine ulla relatione positiva terminata ad non Ens.

Addo, quod si concedatur semel relationes potentiales esse reales, non solùm relationes transcendentales, sed etiam prædicamentales, possent realiter terminari ad Ens in potentia; quod tamen isti authores non concedunt. probatur. Quia

paries albus potest esse similis alteri albo in potentia. Et idem dicitur de aliis relativis, quæ referuntur ad terminos relatione potentiæ.

Opinio Gabrielis de relatione potentiali refellitur.

Quod verò docebat Gabriel relationes potentiales esse quid medium inter relationes reales & rationis, hoc nullo modo potest esse verum: tum quia inter Ens reale & Ens rationis non datur medium: quidquid enim est extra rationem, reale est: tum quia relationes potentiales cum non sint reales (nisi fundamentaliter) ad rationem pertinent formaliter, licet non sine fundamento in re: Nam etsi res sunt in potentia ad aliquid realiter, id tamen non per positivam relationem realem, sed per non repugnantiam realem accipi debet. Quod si relatio aliqua intermedia cogitatur, illa est in intellectu formaliter, & solum fundamentaliter à parte rei.

Objicitur tertiò. Secundum Arist. 5. Met. cap. 20. inter relativa secundi modi ponitur factivum & factibile, calefactivum & calefactibile, quæ relativa terminantur ad Ens in potentia. Loquitur autem ibi sine dubio de relationibus realibus. In relativis etiam tertii modi ponit scientiam quæ refertur ad objectum non existens: ergo voluit esse relationem realem ad objectum non existens. Respondeo, Aristotelem dicto loco solùm explicare varios modos relationum, non verò determinare an omnes sint reales vel rationis: nam & proportiones numerorum ibi recenset inter alias relationes, quæ tamen fundantur in numero, qui non existit, nisi per operationem intellectus.

Gregorii opinio de relatione inter Ens & non Ens.

Greg. in 1. d. 28. q. 3. tenet, tam Ens ad non Ens, quàm non Ens ad Ens posse referri realiter; hoc est sine ulla operatione intellectus. Primum probat; hoc est Ens ad non Ens realiter referri: primò; quia datur à parte rei imago rei non existentis: at imago quà imago, est alicujus imago: ut enim ait August. 7. de Trinitate
1. cap. 1. quid absurdius est quàm imaginem ad se dici? ergo imago refertur realiter
2. ad rem non existentem. Secundò; quia datur à parte rei memoria rei non existentis & præteritæ: memoria autem dicitur relativè ad id cujus est memoria, idque etiam tunc cum actu non cogitat homo de re, est enim memor ejus saltem habitualiter.
3. Tertiò; quia realiter aliqua dicuntur activa & passiva: at activum & passivum dicitur respectu rei agibilis actu non existentis: ergo datur relatio ad non Ens.

Non Ens ad Ens referri realiter.

Secundum verò probat, hoc est non Ens ad Ens realiter referri. Primò: quia omnia relativa dicuntur ad convenientiam, ergo si Ens ad non Ens refertur realiter;
1. pari ratione non Ens ad Ens referetur realiter: quocirca sicut productivum realiter dicitur ad producibile; ita producibile quod est non Ens vicissim dicitur realiter ad productivum; similiter imaginatum non existens ad imaginem, & memoratum ad memoriam. Referuntur autem ista realiter; quia sive ista considerantur ab anima, sive non, producibile est producibile à productivo. Nam sicut non Ens habet in se rationem terminandi relationem realem, ita & fundandi.

2. Secundò. Omnis causa refertur ad causatum: atqui aliquid non existens est causa realis alicujus existentis, ergo aliquid non existens refertur realiter ad existens. Minor patet. Quia finis non existens est causa alicujus effectus, jam facti propter illum finem. Verbi gratiâ, fructus futuri, sunt finis florum & foliorum; folia enim & flores à natura diriguntur ad fructus tanquam ad finem; natura enim agit propter finem, etsi non cognoscat finem.

Verum quod ad primam Greg: conclusionem attinet ea sufficienter est refutata ex dictis; non Enti enim nihil reale actu convenit; (alioqui quoad illud esset Ens actu,

actu, non in potentia) ergo neque convenit actu ratio realis terminandi, sine qua non potest actu terminare: si enim nihil habet actu, per quod terminet, non potest actu terminare.

Unde ad primam rationem Greg. Respondeo. Imaginem non referri actu ad imaginatum, nisi imaginatum existat: nam si non existit nihil est ad quod referri possit; solùm ergo fundamentaliter refertur, hoc est fundamentum habet sufficiens ad hoc ut referatur, ita ut ex parte sua sit sufficiens, ut referatur quando res illa extiterit. Sicut paries albus est similis parieti cras futuro albo, non quia actu exerceat similitudinem, sed quod ex parte sua habet omnia per quæ sit similis, & solùm ex defectu termini qui non existit non est actu similis. Ex quo patet rei illi quæ est imago, esse accidentale esse imaginem, & referri realiter ad aliud. *Imago non refertur realiter ad non Ens.*

Ad secundam: memoria est rei præteritæ non quod cognitio referatur actu ad aliquid extra intellectum, sed quod illius rei quæ erat realiter extra intellectum formatur in intellectu repræsentatio & similitudo: quæ tamen similitudo non est actu similitudo relata ad illud: sed tantum est actu fundamentum sufficiens & proximum talis relationis. Potest tamen per intellectum referri ad rem apprehensam.

Ad tertiam: res dicitur activa realiter, ratione fundamenti realis, & realiter sufficientis ad agendum actu, non ob realem relationem terminatam ad agibile. Pro quo noto. Calefactivum dupliciter dici potest potentia calefactivum: primò relativè propter relationem potentialitatis terminatam ad terminum potentia existentem; & hanc dico relationem esse rationis, non realem: quia nihil est ad quod realiter terminari possit talis relatio; secundò, absolutè propter naturam fundantem illam habilitatem & aptitudinem ad calefaciendum: & hoc modo dicitur realiter est tale, ut ei conveniat posse calefacere: quæ habilitas naturæ est absoluta in se, & non nisi per additam relationem dicitur relativè. *Activum non refertur realiter ad non Ens. Calefactivum relativè. Absolutè.*

Objicere tamen quis posset ens in potentia habere unde possit terminare relationem: tum quia plus dicit Ens in potentia quàm nihil quod neque actu nec in potentia est aliquid: hoc ergo ipso quo Ens potentia excedit merum nihil, potest terminare ad se relationem realem; tum quia Ens potentia, est actu Ens in potentia, non enim est in potentia ad esse in potentia; sed actu non potentia illi convenit esse in potentia, ergo habet aliquem actum Ens potentia, quo possit actu terminare relationem.

Respondeo Ens potentia nullum habere actum in se, quo possit terminare relationem. Nam si haberet aliquem actum, secundum illum actum esset ens actu, non potentia: si ergò aliquid sit purè Ens in potentia, implicat contradictionem habere aliquem actum, esset enim actu & potentia secundum idem. Deinde si haberet aliquem actum, esset secundum illum actum extra suas causas, & sic non esset Ens in potentia; quod enim actu est extra suas causas, est & extra potentiam causarum suarum. Adhæc si est extra suas causas, erit proculdubio Ens productum, quare cùm ab æterno fuerit mundus in potentia, ab æterno fuisset productus secundùm aliquem actum, quod est falsum. *Ens potentia nullum habet actum.* 1. 2. 3.

Ad primam igitur probationem respondeo, Ens in potentia superat quidem merum nihil, non aliquo actu præsenti, sed futuro aut possibili, secundum quem erit actu aut esse potest, licet de facto non sit actu: quare cum ad terminationem actualem requiratur aliquid actu quod terminet, Ens autem potentia nihil tale habet actu; ex consequenti nihil habet unde terminet actu relationem.

An Ens in potentia sit actu Ens in potentia?

Ad secundam respondeo; Ens potentia esse actu Ens in potentia, non est habere aliquam actum positivum existendi, sed est posse existere actu: & hanc possibilitatem ei convenire actu: non intrinseco sed extrinseco, facta denominatione extrinseca à causis actu potentibus illud producere. Unde nullum actum intrinsecum habet, quod ad rationem termini actu requiritur.

Non Ens non refertur realiter ad Ens.

1. D. Augustinus.

Secunda verò conclusio Greg. refellitur primò authoritate D. August. 2. de Trinitate cap. 1. ubi ait si non esset homo, id est aliqua substantia, non esset qui relativè dominus diceretur: & si non esset equus quædam essentia, non esset quod jumentum relativè diceretur: ita si nummus non esset aliqua substantia nec arra posset dici relativè quapropter si & pater non est aliquid ad seipsum, non est omnino qui relativè dicatur ad aliquid. Quibus verbis August. docet nihil posse dici relativè ad aliud, nisi sit aliquid essentialiter in se; non Ens autem nihil est in se: non potest igitur dici relativè. Neque valet responsio Greg: aliquas relationes non posse verificari nisi de rebus quæ existunt, & de iis loquitur August. aliâs verò æquè verificari de existentibus & non existentibus, ut esse producibile, esse cognitum; & de his non loquitur August. Contra: ex inductione universali deducit August. relationem Patris non posse convenire Patri nisi pater sit quædam essentia in se, inductio autem nihil concludit nisi sit universalis: ergo universaliter de omni relatione locutus est August. Deinde loquitur etiam de relatione ut relatio est, non verò sub aliqua limitata ratione relationis; nullam enim talem limitationem addit: ergo intendit omnem relationem supponere aliquam essentiam existentem, & per consequens non Entis nullam esse posse relationem realem.

Mens Augustini.

2. Relatio non potest convenire non Enti.

Secundò. Si non Ens potest referri realiter, peto an relatione existente actu, an existente potentia? si primum; illa relatio vel erit accidens vel substantia: Si accidens; supponet subjectum existens, quia in existentia dependet à subjecto, eique innititur; non Ens autem non potest esse ullius rei subjectum: si substantia: impossibile est puram relationem esse per se subsistentem, sed requirit aliquam aliam essentiam à relatione distinctam quæ referatur illa relatione, ut argumentabatur S. August. Est enim de ratione relationis ut sit alicujus ad aliquid relatio; non enim suipsius est relatio sed alterius alicujus essentiæ ad alterum terminum. Si vero dicatur secundum: sequitur non Ens non referri sed tantùm posse referri; sicut enim relatio actu existens facit actu referri, ita relatio potentia existens, facit posse referri. Nos autem quærimus an non Ens referatur realiter & actu ad Ens?

Relatio sine alia essentia non subsistit.

3. Fundamentum relationis debet esse aliquid actu existens.

Tertiò. Ad relationem realem requiritur reale fundamentum actu: si enim nihil sit actu, nihil erit quo actu fundari possit relatio: atqui non Ens nihil habet actu: ergo nihil habet quo fundare actu possit relationem: quæ omnia simili modo probantur sicut de actuali terminatione probatum est supra.

Aliæ rationes.

Quidam addunt aliam probationem. Relativa, inquiunt, definiuntur esse illa, quorum esse est ad aliud se habere: ergo relativa supponunt esse; prius enim est esse quam ad aliud esse.

Sed hæc ratio solùm probat formale esse relativum, esse ad aliud se habere, non verò quod supponat aliud esse relationi substratum. Nam quod dicitur prius est esse quàm ad aliud esse, hoc ipsum in ipsa relatione formaliter accepta intelligitur; relatio enim prius ratione concipitur esse in se quam ad aliud esse, quocunque tandem modo isti conceptus distinguantur.

Secunda probatio est: nihil non potest fundare ullam relationem: at Ens non, est

est nihil. Ergo non potest fundare ullam relationem. Major probatur. Quia nihil, cum sit nihil, nihil habet sive quo sit, sive quo fundet relationem, relatioque in nihilo fundata est non fundata: non fundata autem relatio, non est relatio: cum ad rationem spectet fundamentum & terminus.

Responderi potest nihil actu & potentia non posse fundare ullam relationem, quia nihil omninò habet quo fundet; at Ens potentia non est nihil omninò, sed tantùm est nihil actu, non nihil autem potentia. Sed contra: ad fundandam actu relationem opus est habere aliquid actu in quo fundetur relatio: at Ens potentiâ, habet quidem aliquid potentia, quo potest fundare relationem, non tamen habet aliquid actu, quo actu fundet relationem.

Relativa ad convertentiam dicuntur quo sensu.

Ad primum argumentum Greg. Respondeo. Omnia quidem relativa ad convertentiam dici, si convenienter assignentur, ut probat hoc loco Aristot: id tamen verum est quoad convertentiam relationis, non quoad convertentiam realitatis: Nam scientia & scibile quoad relationem convertuntur: omnis enim scientia alicujus scibilis est scientia; & omne scibile aliqua scientia est scibile; tamen relatio scientiæ est realis, scibilis verò relatio est rationis.

Producibile non refertur realiter

At Inquies, producibile est realiter producibile; at producibile respectu alicujus productivi est producibile; ergo relatione reali est producibile. Respondeo, producibile cum non existat in se realiter, nullam quoque realem rationem fundat; hæc enim relatio esset accidentalis, & non posset existere in subjecto potentia existente: non igitur ab aliqua relatione reali positiva dicitur producibile, sed à potentia ad existendum realiter; id enim dicitur producibile realiter quod cum realiter non existat; potest tamen realiter produci & existere, potest autem realiter produci denominatione facta à potentia reali potente producere.

Finis quomodo causa.

Ad secundum respondeo. Finis cum sit non Ens non potest esse causa, nisi quatenus realiter apprehensus; mediante enim apprehensione movet agens vel ad agendum propter ipsum, vel ad determinandum aliud agens ad agendum propter ipsum: primo modo agentia moventur ex cognitione à fine: posteriori modo agentia naturalia determinata ad suos fines á Deo agente per intellectum & præscribente suos fines cuique. Si igitur finis esset merum non Ens tam in apprehensione quam in se, nullo modo posset esse causa realis: At dices. Saltem agentia naturalia moventur in suos fines, qui sunt non Entia. Respondeo. Non moveri per aliquam relationem realem ad ipsos non existentes, sed solùm quatenus efficiunt aliqua per quæ producitur effectus, per modum finis intentus aut determinatus. Sicut cum producuntur flores propter fructus: producere flores est movere ad finem, quia est producere propter finem apprehensum & cognitum à prima causa, Deo; ita ut seclusa cognitione finis, agentia non agerent propter finem, sed tantum agerent ea quæ agunt non referendo ea in finem; nunc autem referunt quæ agunt in finem, quia determinantur à prima causa ad agendum ex cognitione & intentione talis finis: de quo plura in Physica.

Agentia naturalia ex determinatione agunt propter finem.

QUÆSTIO XII.

An ad Relationem realem requirantur extrema realiter distincta?

QUæstio est de relatione reali: nam ad relationem rationis sufficit distinctio extremorum per rationem facta: sic intellectus bis concipiendo Petrum, refert ipsum ad seipsum relatione identitatis. Porò extrema possunt esse realiter distincta, primò materialiter tantùm, hoc est, quoad subjecta; cum solum subjecta relationum distinguuntur realiter, non verò fundamenta. Sic Scotus in divinis putat relationem æqualitatis & identitatis Personarum esse realem: quia extrema sunt realiter distincta, licet idem sit quasi fundamentum hujus relationis in tribus personis, nempe essentia divina. Idem etiam accideret si eadem numero albedo esset in duobus subjectis; tunc enim subjecta illa essent similia realiter & realiter distinguerentur, licet fundamentum hujus similitudinis esset unum & idem in utroque.

Extrema distinguuntur realiter Quoad subjecta.

Secundo formaliter quoad fundamenta, quando fundamenta relationum, in quibus formaliter fundatur relatio, distinguuntur realiter, ut cum duo parietes sunt similes in albedine, habent duas albedines realiter distinctas, fundantes similitudinem. Extrema enim relativa constituuntur in ratione extremorum formaliter per fundamenta.

Quoad fundamenta.

1. Opinio.

Prima igitur sententia asserit ad relationem realem requiri ut extrema formaliter accepta sint ex natura rei distincta, ita Suarius 2. Metaph. disput. 47. Sect. 9. fundamentum est: quia de ratione relationis in communi est esse ad aliud; ergo & de ratione relationis realis est esse ad aliud reale; at ubi est aliud & aliud reale, ibi est distinctio realis, ergo. Est etiam hæc sententia S. Thom. 1. part. quæst. 42. art. 4. ad 3. ubi propter hanc causam negat æqualitatem inter divinas personas esse relationem realem. Addit verò Suarez, non requiri universè distinctionem realem suppositorum: si enim Verbum assumeret duas naturas humanas, essent illæ naturæ sibi realiter similes, & Verbum ratione ipsarum.

Suppositorum distinctio non requiritur.

2. Opinio.

Secunda sententia est Scoti In. 1. dist. 31. quæst. 1. ad relationem realem non requiri distinctionem extremorum formalem, hoc est, secundum fundamenta, sed sufficere distinctionem materialem secundum subjecta. Unde infert æqualitatem & identitatem inter divinas personas esse relationem realem, quia habet tria requisita ad relationem realem: primò extrema realia, secundò realiter à se distincta, tertiò ex natura rei ad se relata; Quamvis enim ejusdem ad seipsum neget esse relationem realem, quia non sunt extrema realiter distincta; tamen si extrema sint realiter distincta, & sint idem in aliqua forma communi, habebunt & distinctionem extremorum sufficientem ad relationem; & sufficientem causam ad hoc ut realiter referri possint. Forma enim illa sicut afficit utrumque; ita est utrique ratio sufficiens ad hoc ut referatur.

3. Opinio.

Tertia sententia est Vasquez. 1. part. distinct. 166. qui dicit aliquas relationes reales requirere distinctionem realem fundamentorum; aliquas non; vult enim

nim relativa primi modi, necessario postulare distinctionem realem fundamentorum; quia prius referuntur ad invicem fundamenta, deinde ratione fundamentorum referuntur subjecta, verbi gratia, prius duæ albedines sunt inter se similes, tum ratione ipsarum duo alba sunt similia: necesse igitur est prius ipsas esse re distinctas, quàm subjecta. In relativis verò secundi modi, ait non requiri hanc distinctionem realem fundamentorum: Existimat enim relationes secundi modi fundari non in potentia activa & passiva, sed in ipsamet actione & passione; actio autem & passio non sunt realiter inter se distincta: eadem enim res ut ab agente est actio, ut est in passo est passio. Quare sicut eadem numero res fundat actionem & passionem; ita etiam poterit fundare relationes agentis & patientis.

Dico primò non requiritur ad relationem realem in communi, distinctio realis suppositorum seu subjectorum, ut bene ait prima sententia. Ratio est: quia quod requiritur ad relationem realem in communi, requiritur ad omnem relationem realem: atqui non omnis relatio realis postulat distinctionem realem suppositorum extremorum. Ergo relatio in communi talem distinctionem non requirit. *Relatio universè non requirit distinctionem realem suppositorum.*

Minor patet: primum in exemplo Verbi assumentis duas naturas sibi similes: tunc enim idem suppositum secundum diversas naturas esset sibi simile. Corpus etiam Christi in cœlo dicit relationem distantiæ vel propinquitatis ad seipsum in sacramento.

In relativis etiam secundi modi est id manifestum. Etenim sicut actio potest esse ejusdem in seipsum; ita & relatio realis consequens actionum erit ejusdem ad seipsum, sine ulla distinctione reali, ut patet in potentiis animæ cum producit suos actus immanentes in seipsis. Idem enim est agens & patiens, eadem etiam est potentia activa & receptiva, quæ sunt fundamenta relationis.

Dices posse esse actionem realem in seipsam, non verò relationem realem ad seipsum. Contra. Quæ major relatio potest esse quàm per actionem? Idem enim verè pendet à seipso, in eo quod recipit à seipso per actionem. Actio etiam est ex illo entium genere quæ vel sunt relativa vel sine relatione intelligi non possunt; 1. omne enim agens respectu alicujus est agens, quia rem aliquam agit, & omne patiens respectu alicujus agentis est patiens. 2. Ad hæc negari non potest in actione immanenti esse relationem realem inter terminum productum & producentem. 3. Relatio enim producti ad producentem non potest esse non realis. Cum igitur hujus relationis subjectum sit ipsum agens: sequitur ipsum agens referri realiter ad seipsú: Relatio enim suum subjectum, quod afficit, refert. Requiritur ergo ad talem relationem non ut sint supposita in se distincta (hoc enim tunc solum requiritur, cum ipsa supposita producuntur) sed ut producatur forma aliqua, realiter ab agente & patiente distincta, afficiens & disponens utrumq; ad mutuam relationem, sive quod forma producta sit fundamentum relationis agentis & patientis, ut vult Vasquez, ita ut quemadmodum à forma producta sumitur denominatio agentis & patientis ita & relatio agentis & patientis; sive ut communior fert opinio, relatio agentis & patientis fundetur in potentia activa & passiva, ut reducta ad actum per actionem, & passionem quæ est realiter distincta ab utroque. *Agens refertur realiter ad seipsum.* *Qua sit distinctio realis in tali casu.*

Dico secundò. Relationes reales ex propria sua natura requirere aliquam distinctionem realem extremorum. Probatur inductione primò in relationibus primi *Inductio.*

In relativis primi modi.

mi modi fundatis in unitate & multitudine; Ut enim rectè docent Vasquez cum Cajet. in hoc genere relativorum, fundamenta primò ad se referuntur, & deinde ratione fundamentorum ipsa subjecta; prius enim duæ albedines sunt similes inter se, cum faciunt parietes similes; & duæ quantitates prius sunt æquales inter se quam faciunt duo ligna æqualia. Cum igitur fundamenta ad se referri non possint, nisi sint realiter distincta; necesse est fundamenta talium relationum esse distincta, & ex consequenti ipsa extrema.

Dices. Cur relationum harum fundamenta non possunt ad se referri, nisi sint distincta realiter? Respondeo. Quia ejusdem ad seipsum secundum eandem omnino rationem, non potest esse relatio realis, ut omnes concedunt; fundamenta autem primi modi cum sint ejusdem omnino rationis, nisi distinguantur realiter, non habent alium modum quo in re distingui possunt. Necesse ergo est ut distinguantur realiter seipsis. Nam in relativis secundi modi activum & passivum non differunt quidem realiter seipsis, differunt tamen per formam per actionem productam & receptam, quæ tam ab agente quàm à patiente realiter distinguitur: at albedines nisi realiter seipsis distinguantur, non habent unde distingui possint.

In relativis secundi modi.

Secundò probatur de relationibus secundi modi. Fundantur enim quædam in tali actione, quæ non potest recipi in agente, sed in distincto subjecto ab agente, ut sunt omnes actiones transeuntes. Aliæ verò quæ fundantur in actione immanenti non habent quidem subjecta realiter distincta, habent tamen terminum formalem realiter distinctum, tam ab Agente quàm à patiente, nempe formam quæ per actionem producitur in potentia: quæ distinctio sufficit ad relationes hujus generis.

In relativis tertii modi.

Tertio idem probatur de relationibus tertii modi, ut est relatio scientiæ ad scibile, quæ nisi sint reipsa distincta, non possunt ad se realiter referri. Quia quæcunque ad se realiter referuntur, vel ex seipsis realiter referuntur, & ad hoc requiritur ipsorum realis distinctio, cum ejusdem ad seipsum non possit esse realis relatio; vel si non sunt ipsa realiter distincta, habent tamen aliquid tertium realiter ab utroque distinctum, quod est illis ratio ut realiter ad se referantur, ad eum modum quo in actione immanente agens & patiens, etiamsi realiter sint idem, tamen propter realem actionem & formam productam utrumque afficientem, habent quasi ab extrinseco, ut realiter ad se referantur; Cùm alioqui non possent referri ob indistinctionem unius ab altero. Quando igitur scientia & scibile sunt idem realiter, neque ex seipsis possunt ad se referri realiter, neque habent causam extrinsecam ob quam realiter referri possint. Unde fit ut nullo modo possint referri realiter, nisi distinguantur realiter.

Scientia & scibile quando referantur ad se realiter.

Non par distinctio realis requiritur in omnibus relationibus.

Idem ad seipsum quando refertur realiter.

Ex dictis infero primo. Requiri quidem aliquam distinctionem realem inter extrema relativa: non tamen parem in omnibus ut dictum est. Et sic verum est, quod dici solet, omnem relationem esse ad aliud; ita ut relatio ad seipsum si esse debeat realis, debeat esse ad seipsum tanquam ad aliud, quia eatenus est ad seipsum quatenus aliud quid à seipso in seipso producitur, quod fit per actionem immanentem. Nam etsi idem ad seipsum ex seipso non possit habere relationem realem propter indistinctionem sui à seipso; tamen potest ex aliqua re sibi adveniente id acquirere, ut referatur ad seipsum, sicut diximus de actione in seipsum; talis enim actio ponit formam productam quæ est causa sufficiens ut agens

referatur ad seipsum, etiamsi sit cum seipso idem.

Infero secundò contra secundam sententiam, ad relationes primi modi, ut sint reales non sufficere distinctionem realem subjectorum, sed requiri distinctionem realem fundamentorum, quod est extrema distingui formaliter ut extrema sunt. Ratio est allata in secunda conclusione. Quocirca neque inter divinas personas relatio æqualitatis, similitudinis, identitatis, est realis; neque si daretur una numero albedo in diversis subjectis, illa subjecta referrentur ad se realiter relatione similitudinis; quia in his relativis prius formæ inter se referuntur: tum ratione formarum subjecta: Forma autem si est eadem in utroque, non potest ad seipsum referri realiter, cum ejusdem non possit ad seipsum esse relatio realis. Sicut enim albedo non est similis sibi ipsi, nec refertur ad se relatione similitudinis; ita nec est eadem sibi ipsi, nisi per rationem bis idem apprehendentem & conferentem cum seipso: in re verò solùm albedo est id quod est; neq; est eadem sibi ipsi, neq; diversa à seipso: nisi fundamentaliter, quia est fundamentum ut eadem sibi ipsi concipi possit cum relatione ad seipsam. Quia igitur subjecta dicuntur esse idem in aliquo, ex eo quia forma utriq; communis est eadem sibi ipsi; sequitur, cùm identitas formæ cum seipsa non sit relatio realis, neque identitatem subjectorum ratione formæ esse realem. Cum identitas subjectorum in aliqua forma, oriatur ex identitate formæ cum seipsa.

Ratio intellectus ad seipsum an realis?

At inquies. Forma producta ab agente in passo, est sufficiens causa ut agens referatur realiter ad passum, etiamsi agens sit idem realiter cum passo. Ergo multo magis albedo existens in duobus subjectis realiter distinctis, erit causa ut realiter illa subjecta referantur ad invicem.

Respondeo disparem esse rationem, ob disparem naturam fundamentorum. Nam fundamenta relationum primi modi habent hanc naturam, ut prius ad se referantur, tùm sua relatione faciunt referri subjecta; unde si relatio fundamentorum non fuerit realis, neque relatio subjectorum erit realis. Itaque albedo eadem posita in duobus non est causa sufficiens ad fundandam realem relationem identitatis subjectorum; quia non est sufficiens ad fundandam relationem realem identitatis cum seipsa. At in relationibus secundi modi forma producta, ex natura sua est sufficiens causa, ut propter illam referatur agens ad passum, quia constituit tam agens in ratione agentis quam passum in ratione passi: unde quamvis sit eadem, potest utrique esse ratio relationis realis. Infero tertiò. Relationem intellectus ad seipsum à se intellectum esse realem, si seipsum intelligat intellectione realiter à se distincta; si verò intellectio sit idem cum intellectu, ut in Deo, non erit relatio realis.

Ratio primi est. Quia tunc intellectio est sufficiens causa duplicis relationis realis, tam agentis ad passum ratione formæ productæ, quam intelligentis ad intellectum, ratione intellectionis productæ. Forma enim producta ab agente est sufficiens ratio referendi agens ad passum secundum illam formam: Ergo & intellectio producta erit sufficiens ratio relationis realis in intellectu. Ratio secundi est. Quia tunc inter intellectum & intelligibile nulla est penitus distinctio, neque aliquid realiter inter ipsa mediat, quod sit causa relationis realis.

Notandum tamen est: quia etsi in relatione agentis ad seipsum, extrema, id est subjecta, non sint simpliciter distincta realiter: invenitur tamen distinctio quædam realis, relationis ipsius ab opposito sibi extremo. Nam si relationes agentis & passi

Relationes distinguuntur ab extremis.

fundentur

fundentur in forma producta, ita ut proximum fundamentum ipsarum sit forma dependens ab agente, & recepta in passo; tunc relationes agentis & passi erunt idem realiter, cum ipsa forma, tanquam cum suo fundamento: Cum verò forma producta sit distincta realiter tam ab agente quàm à passo; etiam relatio agentis distinguetur realiter à passo, & relatio passi distinguetur realiter ab agente, & sic extrema respectu relationum à quibus denominantur, distinguuntur realiter. Si verò relationes habeant pro fundamento ipsam potentiam activam & passivam, tunc relationes erunt idem re cum extremis, quæ quia re non sunt distincta ab invicem, neque relationes ipsis identificatæ erunt re distinctæ, nisi ratione connotati. Nam relatio agentis fundatur in potentia activa ut reducta in actum per actionem, quæ est res distincta à passo, similiter relatio passi fundatur in potentia passiva ut reducta in actum per passionem, quæ est res realiter distincta ab agente. Unde quamvis extrema harum relationum non sunt à se distincta realiter, sunt tamen aliquo modo distincta realiter à ratione quæ est ad ipsa sive simpliciter sive secundum quid, ratione connotati, quod sufficit ad tale genus Relationum.

QUÆSTIO XIII.

An essentia relationis solum consistat in esse Ad & non in esse In?

Omnis relatio habet Ad & In.

NOn est quæstio an à parte rei possit dari relatio quæ solùm dicat esse ad terminum, & non dicat esse in respectu subjecti vel quasi subjecti. Non enim dubium est omnem relationem alicujus ad aliquid esse relationem. Unde requirit tam subjectum cujus sit, quàm terminum, ad quem sit. V. G. similitudo non satis est, ut sit ad aliud album, sed etiam requiritur ut sit alicujus albi; si enim non fuerit alicujus albi, non erit similitudo, quia similitudo, duorum alborum est similitudo. Loquor autem hîc de In, non ut dicit physicam inhærentiam hæc enim non requiritur ad rationem relationis in communi, ut supra docuimus; sed solùm ut dicat id cujus est illa Relatio sive sit in illo per inhærentiam, sive per identitatem.

Est igitur quæstio An istud In, sine quo à parte rei non potest esse relatio, pertineat ad rationem formalem relationis, ita ut sine ipso essentia relationis concipi non possit; Videtur enim non pertinere, Nam si relatio concipiatur ad terminum, concipitur relativè, si verò concipiatur in subjecto non concipitur relativè. Cum igitur non à subjecto, sed à termino habet esse relativum, poterit absque ordine ad subjectum concipi relativè, & ex consequenti esse In, non pertinebit ad rationem formalem relationis.

Et confirmatur id inductione in omnibus relationibus, Non enim paternitas est relatio quia est in patre, sed quia est ad filium: nam esse in subjecto convenit etiam accidentibus absolutis neq; tamen ex eo accidentia absoluta sunt essentialiter relativa. Nam si dicas, esse in subjecto, est dicere respectum ad subjectum. Respondeo hunc respectum non facere naturam cui convenit essentialiter relativam, sed tantùm accidentaliter & denominativè. Verè enim quantitas & qualitas habent esse In, non tamen propterea sunt essentialiter relationes; quare neq; relatio per esse in

An erit essentialiter relatio, sed ad summum conveniet illi esse In denominativè & accidentaliter, sicut aliis accidentibus absolutis. Nos autem quærimus, an esse In ita pertineat ad relationem, ut illam constituat in esse relativo formaliter, & in hac sententia videtur esse D. Thom. 1. p. q. 28. a. 2. ubi ait rationem propriam relationis non sumi per ordinem ad subjectum, sed per ordinem ad terminum. Cajet. & Canariensis ibidem docent rationem formalem relationis abstrahi posse ab esse In.

Dicendum tamen est ad rationem formalem relationis pertineri non solùm esse Ad, sed etiam esse In: ita ut non possit concipi relatio completa secundùm rationem suam formalem, nisi concipiatur tam secundùm Ad, quàm secundùm In. Ratio est, quia de ratione relationis est, ut sit alicujus ad aliquid relatio; ita ut nisi concipiatur tam id in quo est relatio, quàm id ad quod est relatio, non possit concipi completè ratio formalis relationis, verbi gratiâ, relatio similitudinis non concipitur completè per hoc quod est ad aliquod album: nam etiam dissimilitudo potest esse ad album, sed debet concipi albi ad album relatio: ita ut si non intelligatur albedo supposita pro fundamento similitudinis, non intelligatur formaliter similitudo. Similitudo enim duorum alborum est similitudo; & impossibile est relationem concipere nisi inter duo quorum alterum sit subjectum, alterum terminus relationis.

In pertinet ad essentiam Relationis.

Ratio.

Pro quo noto primo; Relationem pendere essentialiter tam à fundamento quàm à termino, & mutari essentialiter, aliquando ratione fundamenti, aliquando ratione termini, ut quæstione decima docuimus. Nam fundamentum est ratio fundandi talem relationem terminus est ratio terminandi. Sicut igitur relatio non potest intelligi sine termino, qui est ratio terminandi, ita neque sine fundamento quod est ratio fundandi.

Relatio sine fundamento & termino intelligi non potest.

Noto secundò. Rationem formalem relationis posse sumi & complete secundum omnem suam rationem essentialem, & incomplete solùm secundùm ultimam rationem suam essentialem, verbi gratiâ, ratio formalis hominis completè concepta includit non solùm rationalitatem, sed etiam animalitatem; utrumque enim pertinet ad essentiam hominis constituendam; rationalitas quidem determinatè, animalitas autem indeterminatè; quia non ab animali, sed à rationali determinatè homo habet esse hominem. Si verò concipiatur incompletè secundùm rationem ultimò determinantem ad esse hominis, sic potest concipi absque animalitate sub rationalitate sola.

Relatio sumitur completè & incompletè.

Pari ergo ratione relatio dupliciter concipi potest: primò completè secundùm omnia requisita essentialiter ad rationem relationis: & sic necessario concipi debet tam secundùm esse Ad, quàm secundùm esse In: quia per ad ultimò determinatur ad rationem relativam, non per In; Sicut autem si solùm concipitur rationale, non concipitur homo, sed quid hominis, seu principium formale & determinatè constitutivum hominis, non enim sola rationalitas est homo: ita si concipiatur solùm esse Ad, non concipietur relatio, sed tantùm principium formale constitutivum relationis. Unde ad formalem conceptum relationis completum requiritur uterque conceptus, tam Ad, quàm In. Etsi enim præscindi possit Ad ab In, tamen relatio formaliter non potest præscindi, quia relatio non est solùm Ad, sed etiam In. Sicut etsi rationale possit præscindi ab animali; ratio tamen formalis hominis non potest præscindi. cùm utrumque essentialiter includat. Et hoc modo exponendus S. Thomas citatus, nempe quod loquatur non de completa ratione formali relativa, sed incompleta ultimo determinatè ad rationem relativam, quæ est solùm

In pertinet ad rationem completam Relationis.

Non pertinet ad incompletam.

 solùm

lum esse Ad. Et licèt Ad nonconstituat relationem simpliciter sine In; constituit tamen secundùm quid, id est, in determinata ratione relativa; cùm tamen etiam In constituat eandem rationem relativam, sed non determinatè ut Ad.

Ex quo etiam patet ad rationem dubitandi. Nam ex In non sumitur determinata ratio relativa, sumitur tamen simpliciter, quia ad essentiam relationis pertinet.

Quod si objicies. Ordo ad subjectum est ordo ad terminum; sed ordo ad terminum est ratio determinans ad esse relativum; Ergo & ordo ad subjectum. Respondeo. Nos loqui de ea relatione, quæ est ad aliquem terminum cui convenit præter terminum referri etiam ad subjectum, & dicimus hunc ordinem ad subjectum non esse rationem determinantem illam relationem ad esse relativum: Quia non ex subjecto, sed ex termino relatio est Ad. Si tamen sermo sit de relatione quæ est ad ipsum subjectum tanquam ad terminum, tunc proportionaliter esse In, & esse Ad in ea distingui debent. Sed quæri potest, An relatio habeat suum proprium In distinctum ab In fundamenti.

In Physicum non habet Relatio distinctum ab In fundamenti.

Quale In de essentia Relationis.

Affirmat Scotus. Quodlibeto 43. quia relatio sicut habet peculiarem rationem accidentis, distinctam à relatione accidentis, quæ est in fundamento; ita etiam habet distinctum In, ab In fundamenti, cùm In sequatur semper ad rationem accidentis. Dicendum tamen est si loquamur de In Physico quod sequitur ad formam Physicam Physicè inhærentem, sic relatio sicut non est distincta forma Physica à fundamento, ita etiam non dicit In distinctum ab In fundamenti, sed per In fundamenti inhæret Physicè subjecto: Si verò loquamur de In, ut abstrahit ab In per inhæsionem, & In per identitatem, sic relatio habet peculiare In, ratione cujus convenit fundamento per identitatem, & hoc In est de essentia relationis, & distinguitur ab In fundamenti. Convenit verò relationi ex ratione accidentis, quatenus accidens dicitur omne id, quod non est de essentia rei, non verò ex ratione accidentis Physici. Dices, ergo Relatio ut relatio non est de genere accidentis, cum tamen ponatur unum ex novem generibus accidentium. Respondeo, Relationem ut relatio est non esse accidens Physicum, nec sub genere accidentis Physici contineri, sed solùm esse accidens Logicum; quia non est de essentia rei cujus est relatio.

Ex dictis infero In, si pro Physica inhærentia sumatur non esse de ratione Relationis uti Quæst. 7. docuimus, si verò sumatur ut dicit convenire alicui sive per inhærentiam sive per identitatem, sic est de essentia Relationis, ut in præsenti Quæst. docemus.

QUÆSTIO XIV.

An una numero Relatio possit terminari ad distinctos numero terminos?

Est celebris controversia inter discipulos D. Thomæ & Scoti. Nam illi cum S. Thoma 3. parte, quæst. 31. art. 5. affirmant unam numero relationem terminari ad distinctos numero terminos: verbi gratiâ, patrem una numero paternitate referri ad primum, secundum, & tertium filium, ita ut nato uno filio, eadem paternitas extendatur

tendatur ad secundum, quæ extensio non fit per novum augmentum intrinsecum relationis, sed per suppositionem extrinsecam termini: Sicut eadem turris flante vento est in alio atque alio aëre per suppositionem extrinsecam novi & novi aëris. Probant verò hanc sententiam ex eo, quod duo accidentia solo numero distincta non possunt esse in uno subjecto: ergo nec ad distinctos numero terminos possunt esse in uno distinctæ solo numero relationes, sed una quæ extendatur ad omnes terminos. Antecedens probant inductione in omnibus qualitatibus Physicis; Duo enim calores integri non possunt esse simul in eodem subjecto, nec duæ albedines.

Oppositam sententiam tenent alii cum Scoto, nempe ad distinctos numero terminos, necessariò distinctas numero relationes terminari. *Scoti sententia.* Primò: Quia respicere terminum est quid essentiale relationi; quare sicut relationi in communi essentiale est respicere terminum in communi, ita huic relationi essentiale est respicere hunc numero terminum: non igitur ad diversos numero terminos erit eadem numero relatio. 1. Secundò relationes ortæ ex diversis rationibus fundandi & terminandi, sunt diversæ: atque relationes ad diversos terminos oriuntur ex diversa ratione fundandi & terminandi; ergo sunt diversæ. 2. Minor probatur: Quia relatio paternitatis ad diversos filios fundatur in diversa generatione tam activa quam passiva hujus & illius filii; similitudo cum albo fundatur in unitate cum hoc albo, similitudo verò cum altero albo, fundatur in alia unitate cum alia albedine.

Confirmatur. Fundamentum est ex se indifferens ad varias fundandas relationes, sed determinatur per rationem fundandi talem vel talem ad fundandam talem vel talem relationem: sic album quatenus unum cum alio albo fundat relationem similitudinis, quatenus diversum à nigro fundat relationem dissimilitudinis. Cum igitur ad diversos numero terminos dentur diversæ rationes fundandi relationem, sequitur relationes ipsas esse diversas.

Tertio sequeretur relationem esse priorem tempore suo termino, & non cessare 3. cessante termino, contra ea quæ hîc docet Aristoteles de proprietatibus relationum, quas ait esse simul tempore & cognitione. Nam in patre, verbi gratiâ, prius esset paternitas, quam secundus filius generetur, & mortuo primo filio, adhuc maneret paternitas eadem respectu alterius filii. Nam quod quidam respondent paternitatem, quoad substantiam priorem esse termino, quoad extensionem simul esse cum termino; hoc facilè refellitur: *Instantia solvitur.* tum quia Aristoteles cùm docuit relativa esse simul natura, locutus est de relatione quoad substantiam; tum quia respicere terminum est quid substantiale relationi non accidentale, cum in respiciendo termino tota relationis substantia sit posita; quare non potest substantialiter poni relatio, nisi ponatur terminus, nec potest auferri terminus, nisi substantia relationis auferatur.

Quartò. Aliud est formam respicientem extendi ad alium terminum, aliud verò 4. respectum ad hunc terminum extendi ad alium terminum; prius illud est verum; posterius impossibile; quia respectus est terminatio ad talem terminum. Terminatio autem ad aliquem terminum, non extenditur extra illum terminum, sed si est nova terminatio, erit novus respectus, quia respectus nihil aliud est quam terminatio.

Ad fundamentum verò primæ sententiæ respondetur, non esse absolutè verum, *Plura accidentia solo numero distincta possunt esse in eodem.* duo accidentia solo numero distincta non posse esse in eodem subjecto. Nam multi tenent duo lumina à diversis luminosis producta, esse simul in eodem, ut patet ex

distinctis umbris. Idem ostenditur in distinctis numero speciebus productis in oculo, à distinctis numero hominibus; singuli enim homines per singulas species proprias videntur. Deinde quamvis id verum esset de accidentibus absolutis, non tamen de respectivis: Nam accidentia absoluta non habent aliud munus, nisi informandi subjectum, & idcirco superflua essent plura in eodem subjecto, quia ab uno accidente, habet plenè esse subjectum. At relativa accidentia, & si solo numero distincta sint, non otiosè manent simul in objecto, sed habent peculiaria & distincta munera referendi subjectum ad hunc vel illum terminum.

Extensio relationis impugnatur.

Notandum est. Impossibile est relationem extendi ad novum terminum sine nova relatione: Quia ista extensio ad terminum est formaliter relatio; non enim est quid absolutum, sed ad aliquid; omne autem ad aliquid, est formaliter relatio.

1. Cum igitur nova ponatur extensio ad novum terminum, ponitur ex consequenti nova relatio.

2. Deinde relatio formaliter est terminatio fundamenti ad terminum. Fundamentum verò ut se habet ad terminum, dicit formaliter relationem. At in hac nova extensione ad novum terminum est nova terminatio; ergo nova relatio.

3. Tertiò. Ista extensio vel est quantitativa, vel formalis: Non primum; quia quantitativa extensio fit per additionem partis ad partem; necesse igitur esset addi novam relationis partem ad novum terminum: Non secundum, Quia forma seipsa extenditur ad diversa subjecta, quatenus eadem numero manens informat diversa subjecta, vel diversas subjecti partes, ut patet in anima rationali extendente se totam ad omnes corporis partes: At si hoc modo relatio dicatur extendi ad plures terminos, non extenditur eadem terminatione, sed diversa; sicut neque forma extendit se ad novam partem eadem numero informatione, sed diversa. Quod si fuerit alia numero terminatio, erit proculdubio alia numero relatio. Sicut igitur impossibile est extensionem hanc fieri sine nova terminatione, ita est impossibile fieri sine nova relatione.

Nam quod dicunt esse novam extensionem relationis, non novam relationem. Contra: jam est ostensum, id quod ab istis dicitur nova extensio, esse novam relationem, cum ad novam relationem non requiratur, nisi nova terminatio, & oppositum est ludere verbis, & dare sine mente sonum. Quare & exemplum illud de turri quæ fluente vento sine ulla sui mutatione est in alio, & in alio aëre, evertit planè istorum sententiam. Nam sicut in turri duo distinguimus, unum absolutum nempe turrim, aliud relativum nempe conjunctionem turris cum aëre; & quidem illud absolutum est indifferens ad omnes illas conjunctiones, cum hoc & illo aëre successivè: respectivum verò, nempe conjunctio cum hoc aëre, est quid determinatum ad hunc numero aërem, ita ut illa numero conjunctio sit cum isto aëre, alia cum alio; neque conjunctio cum hoc aëre extenditur extra istum aërem. Ita & in relativis distinguimus duo, unum absolutum, nempe formam respicientem, seu fundantem respectum, & hæc est indifferens ad omnes respectus & terminos; alterum respectivum, nempe ipsum respectum ad terminum, & hunc respectum dicimus esse determinatum ad hunc terminum, nec posse extendi extra illum terminum. Quod verò dicunt sine nova mutatione, solo termino posito, fieri hanc extensionem, respondemus in nostra quoque sententia sine novæ alicujus rei accessione posito solo termino acquiri relationem, & tamen negare non possumus esse novam relationem: nam esse novam relationem non est novam rem

Exemplum de Turri expenditur.

produci

produci in mundo, sed rem jam productam respectu alterius aliter se habere, quod fit sine ulla novæ rei productione.

QUÆSTIO XV.

De proprietatibus Relationis.

PRimam proprietatem Relativorum ponit Aristoteles, quod habeant contrarium; virtus enim vitio contraria est, scientia ignorantiæ, ex quibus exemplis planè patet Aristotelem loqui de relativis secundùm dici: Nam de Relativis secundùm esse adjungit alia exempla, dupli, tripli, quibus nihil ait esse contrarium, Imò in capite de quantitate ex eo probat magnum & parvum non esse contraria, quia sunt ad aliquid; parvum enim respectu magni dicitur parvum & magnum respectu parvi.

Relativa secundum Dici, non secundum Esse, sunt contraria.

Difficultas verò est. An relationes formaliter acceptæ possint dici contrariæ? Ratio dubitandi est; Primò, quia inter relationes invenitur tanta oppositio ut nullo modo possint esse simul in eodem subjecto, ut paternitas & filiatio ita sibi opponuntur, ut non possint esse in eodem: impossibile enim est patrem esse suiipsius filium. Porrò hanc oppositionem esse veram contrarietatem inde patet; quia verè contraria nihil plus habent nisi quod se excludant ab eodem subjecto.

Secundò, similitudo & dissimilitudo non sunt minus contraria, quam albedo & nigredo; pugnant enim secum in eodem subjecto, quod proprium est contrariorum: deinde cùm hæ relationes sint oppositæ, & non sint relativè oppositæ, nec privativè, consequens est ut sint oppositæ contrariè.

Dicendum tamen est. Relationes formaliter acceptas nullo modo esse inter se contrarias. Nam si agamus de relationibus oppositis in ratione termini, eæ relationes habent quidem oppositionem in ratione termini, quia in eodem subjecto se ipsas terminare non possunt; verum hæc oppositio non est vera contrarietas: nam vera contrarietas est oppositio naturarum secundum definitionem datam ab Aristotele 7. Metaphys. ubi contraria definit esse illa quæ sub eodem genere maximè distant, hoc est, quæ oppositis sub eodem genere differentiis distant, ut albedo & nigredo sub eodem genere coloris: at in his relationibus non est oppositio naturarum, ergo non est vera contrarietas.

Relationes non sunt contraria.

In relativè oppositis non est vera contrarietas.

Patet id primò: ex eo quod hæ relationes possunt esse ejusdem speciei. Nam duæ similitudines duorum alborum oppositæ sibi, in ratione termini sunt ejusdem speciei. 1.

Secundò. Quia si aliquando relationes istæ sunt diversæ speciei, ut paternitas & filiatio, potest paternitas, verbi gratiâ, esse simul in eodem, non quidem cum filiatione opposita, sed cum alia filiatione, quæ est ejusdem rationis cum filiatione opposita: Nam pater etsi non possit esse filius suiipsius, potest tamen esse filius sui patris, quæ duæ filiationes sunt ejusdem speciei. Quocirca sicut paternitas non habet essentialem & specificam oppositionem cum secunda filiatione: ita nec cum prima. Ex quo sequitur filiationi oppositionem illam in ratione termini esse merè accidentalem, quia sine tali oppositione potest esse filiatio in altero subjecto. 2.

Oppositio relationi est accidentalis.

Fundatur autem hæc oppositio in incompossibilitate terminorum, in ordine ad mutuam terminationem.

Qualis sit hæc oppositio.

Quia enim termini quos respiciunt paternitas & filiatio opposita, non possunt eidem convenire respectu ejusdem: idcirco relationes dicuntur esse oppositæ. Porro hæc oppositio in ratione termini potest spectari tam in ipsis relationibus oppositis ut in paternitate & filiatione, quam in relationibus & terminis earum absolutis; Non solùm enim relatio non potest stare cum alia relatione opposita, sed etiam cum ipso termino absoluto ad quem terminatur. Quanquam quia non omnes termini correlativi sunt incompossibiles, (potest enim idem esse agens & patiens actione immanente) idcirco hæc oppositio in ratione termini non est in omni relatione, & verius dicitur incompossibilitas quædam quam oppositio, ut ex dictis patet.

Similitudo & dissimilitudo an sint contrariæ?

Si verò loquamur de relationibus sibi non oppositis in ratione termini, ut de similitudine & dissimilitudine, dicendum est etiam istas relationes non esse verè contrarias, sed solùm incompossibiles. Nam similitudo & dissimilitudo vel sumuntur respectu ejusdem fundamenti, verbi gratia, albedinis, & sic sunt incompossibiles; quia non possunt in eadem albedine fundari respectu ejusdem termini; non quod sint contrariæ, sed quod albedo non possit esse materia talium relationum, cùm dissimilitudo requirat fundamentum contrarium albedini: Si verò sumantur respectu diversorum fundamentorum, nempe similitudo fundata in albedine, cum dissimilitudine fundata in nigredine; tunc ejusmodi relationes non erunt contrariæ formaliter in ratione relationis, sed tantùm fundamentaliter ratione fundamentorum; ita ut si fundamenta relationum per Dei potentiam ponantur simul in eodem subjecto, nulla erit repugnantia relationum inter se: imò erit optima & naturalis convenientia in eodem subjecto. Si enim Deus ponat albedinem & nigredinem in eodem, idem erit simile albo, qua album, & dissimile eidem albo, qua nigrum: esse enim simile & dissimile eidem secundùm diversas formas nulla est repugnantia. Itaque solùm inter albedinem & nigredinem esset repugnantia; at posita albedine & nigredine in eodem, nulla est inter similitudinem & dissimilitudinem repugnantia, cum in diversis fundamentis sibi non repugnent: solum igitur consecutivè ad fundamenta sibi repugnant, non formaliter secundum se. Quia enim sequuntur sua fundamenta, & illis identificantur, fit ut si fundamenta non possint esse in eodem, nec ipsæ relationes possint esse.

Ex quibus patet nullas relationes esse formaliter contrarias: id enim in duplici genere relationum maximè cerneretur, utrumque autem genus á contrarietate jam vindicavimus. Quidam verò ea ratione probant, relationes non esse inter se contrarias quod contraria respiciunt subjectum à quo se excludunt, relationes vero terminum. Sed hac ratione non concludunt. Nam relatio ut relatio & subjectum respicit & terminum: de ratione enim relationis est ut sit alicujus ad aliquid relatio; quatenus est alicujus, subjectum respicit, quatenus est ad aliquid, respicit terminum. Quare relatio non obstante eo quod respicit terminum, posset simul esse contraria alteri in subjecto, si aliud quid non obstaret.

Secunda proprietas.

Quæsitum primum.

Secunda proprietas relativorum est quod suscipiant magis & minus; dicimus enim unum esse magis vel minus simile alteri: circa quam proprietatem quæri solet primò, An relativa propriè suscipiant magis & minus?

Respondeo: quædam propriè, quædam impropriè suscipere: propriè suscipiunt magis

magis & minus quæ per veram intensionem suscipiunt; sicut & in qualitatibus propriè magis & minus est ubi est intensio qualitatum, ut cum dicimus rem magis vel minus calidam: impropriè verò quæ citra intensionem aliis rationibus & respectibus dicuntur magis & minus talia: ut cum Aristoteles dicit primam substantiam esse magis substantiam quam secundam, quia est prior in substando.

Porrò relativa quæ intenduntur sunt illa quorum fundamentum est intensibile, & remissibile, vel certè aliqua ratione variabile: sic duo alba per intensionem dicuntur magis & minus similia; quia per veram intensionem dicuntur magis & minus alba: quot enim sunt gradus albedinis, tot sunt gradus similitudinis. Similiter quæ non habent fundamentum intensibile, & remissibile, sed tamen aliqua ratione variabile, dicuntur suscipere magis & minus: ut cum duo corpora dicimus magis vel minus æqualia propter majorem vel minorem quantitatem, magis vel minus distantia propter majus vel minus spatium interpositum.

Quædam relativa propriè suscipiunt magis & minus.

Quædam impropriè.

Secundò quæritur an relativa suscipiunt magis vel minus ratione sui, an verò ratione fundamenti?

Quæsitum secundum.

Respondeo. Dupliciter dici posse relativa ratione fundamenti suscipere magis vel minus; Primò causaliter quod fundamentum sit causa, ut relativa in se suscipiant magis vel minus; & hoc verum est: nam fundamentum est causa relationis, sicut quoad essentiam, ita quoad intensionem. Secundò, formaliter; ita ut in ipsa relatione formaliter non sit magis vel minus, sed solùm in fundamento, & per denominationem factam à fundamento relationi conveniat: & hoc dicimus esse falsum.

Relatio ratione sui non fundamenti recipit magis & minus.

Primò quia sæpè relatio suscipit magis & minus fundamento non recipiente magis & minus, sed tantùm variata aliqua ratione: ut cùm duæ quantitates dicuntur magis & minus æquales propter majorem vel minorem quantitatem, ubi majus & minus est in quantitate: in relatione verò est magis & minus.

Secundò. Quia sæpè fundamento suscipiente magis relatio suscipit minus, & è contra. Ergo aliud est magis & minus relationis, aliud fundamenti: verbi gratiâ, sint duo alba similia, & unum augeatur in albedine, diminuetur eo ipso in similitudine, unde est magis albedinis & minus similitudinis.

Aliud est magis fundamenti, aliud Relationis.

Tertia proprietas Relationum est, ut ad convertentiam dicantur, quia uni relationi semper respondet opposita relatio in altero extremo: si tamen convenienti ratione accipiantur, hoc est, sub denominationibus relativis, sub quibus se respiciunt. Sic pater dicitur filii pater, & filius patris filius, ala alati ala & alatum alâ alatum; Monet verò Aristoteles ut nomina si fortè non sint imposita confingantur, ut relationem mutuam terminorum exprimant, ut si dicamus, temonem temonati temonem, & caput capitati caput.

Tertia proprietas.

Quarta proprietas relativorum est, quòd sint simul natura. Pro quo notandum est primò; ut aliqua sint simul natura, duo requiruntur; primò, ut simul sint & non sint, hoc est, ut posito uno, ponatur aliud, sublato uno, tollatur aliud, quod est esse simul subsistendi consequentia; Est enim bona consequentia à subsistentia unius ad subsistentiam alterius. Secundò, ut unum non sit causa alterius: Nam ut docet Aristoteles in Postprædicamentis, capite priori, si aliqua sint simul subsistendi consequentia, sed unum sit causa alterius, non erunt talia simul natura; id enim quod est causa alterius, est prius natura altero; causa enim est prior natura suo effectu, cum effectus præsupponat causam, sic rationale & risibile sunt simul subsistendi

Quarta proprietas, ut sint simul natura duo requiruntur.

consequentia, non tamen sunt simul natura: quia rationale est causa risibilis.

Notandum est secundò. Relativa ideò esse simul naturâ, quia sunt simul subsistendi consequentia, & unum non est causa alterius. Posito enim uno relativo ponitur & aliud; siquidem positis duobus, ex iisdem extremis utraque relatio necessario oritur; posito enim fundamento & termino, fundamentum unius relationis est terminus alterius relationis, & terminus unius relationis est fundamentum alterius, ut patet in duobus albis. Unde correlativa necesse est esse simul subsistendi consequentia.

Unum relativum non est causa alterius, quia relatio non est causa relationis.

Quod verò unum relativum non sit causa alterius patet; dupliciter enim relativum sumi potest. Primò, materialiter ratione fundamenti, secundò formaliter ratione relationis; Licèt ergo ratione fundamenti posset esse prius suo correlativo, quia fundamentum suo modo potest esse causa tam relationis quàm termini, nam causa est causa tam suæ relationis ad effectum, quàm termini, & ex consequenti relationis consequentis in termino: tamen si sumatur formaliter secundùm relationem, non est causa sui correlativi; una enim relatio non causat alteram oppositam, sed utraque causatur ex fundamento & termino.

Relativum materialiter potest esse prius correlativo, non formaliter.

Ex qua doctrina solvi possunt argumenta opposita. Nam cùm objicitur primò prius & posterius esse relativa, quæ tamen non sunt simul natura, cùm alterum sit prius, alterum posterius. Respondeo: Materialiter quidem posse existere id quod est prius, antequam existat id quod est posterius: at formaliter & relativè non existet sub ratione prioris, nisi existat posterius: non existet enim relativè, nisi habeat terminum actu ad quem referatur. Similiter respondendum est cum objicitur patrem esse prius natura filio, & causam suo effectu, quæ tamen sunt correlativa; materialiter enim ista sunt priora, formaliter verò ut relativa sunt, sunt simul naturâ.

Objicitur secundò, scientia refertur ad scibile, sensus ad sensibile; & tamen scibile prius est scientia, sensibile sensu. Respondeo cum Aristotele; cum relativa dicuntur simul natura, sumuntur secundùm rationes relativas: quare ubi non erunt utrinque relationes, ibi non requirendum est, ut sint simul naturâ. Id quod accidit in relativis tertii modi, in quibus ex una tantùm parte est relatio, ex altera non. Scientia enim dicit relationem ad scibile, scibile verò non dicit relationem realem ad scientiam, sed dicitur scibile, quia scientia est ad ipsum.

Dices, saltem si proportionaliter sumantur, erunt simul natura, ut si sumatur scientia in potentia erit simul cum scibili in potentia, & scientia in actu cum scibili in actu. Respondeo ista non sunt à parte rei, sed supplentur ab intellectu concipiente scibile, cum relatione ad scientiam: relativa verò dicuntur simul natura quoad realem existentiam relativam: quomodo relativa tertii modi non sunt simul naturâ secundum Aristotelem, & rationem: quia relativa tertii modi ideo referuntur ad sua correlativa, quia alia referuntur ad ipsa: nam ad scientiam refertur scibile, quia scientia est de ipso, quod arguit prius natura scientiam referri ad scibile, quàm scibile ad scientiam.

Quinta proprietas est, relativa esse simul cognitione, ut qui definitè noverit unum, cognoscat & aliud, quod non ita intelligendum est ut unum relativum sit de conceptu formali alterius, nec possit concipi nisi concepto altero; hoc enim est falsum, cognito enim fundamento & termino, quæ sunt quædam absoluta, cognoscitur sufficienter relatio, etiamsi opposita relatio vel non sequatur, vel non apprehendatur. Sicut enim à solo fundamento & termino habet esse relatio: ita nihil aliud ad

ad sui cognitionem requirit. Intelligendum igitur est concomitanter, quia cognito fundamento & termino, necesse est utramque relationem simul cognosci; non quòd una sit de conceptu alterius; sed quod utraque æquè ex fundamento & termino innotescat; fundamentum enim unius est terminus alterius, & terminus unius est fundamentum alterius.

Sunt simul cognitione concomitanter.

Quod si quæras an unum relativorum definiri debeat per aliud? Respondeo non esse necesse; satis enim est si definiatur per suum terminum formalem, qui est quid absolutum. A termino enim habet suam essentiam, & ex consequenti definitionem. Relatio verò opposita, est quid accidentale termino. Verum etsi non sit necesse potest tamen unum relativum poni in definitione alterius; si enim definitio dari potest per effectum vel proprietatem, cur non possit dari per correlativum?

An unum Relativum definiri debeat per aliud.

At inquies. Definitio debet esse notior definito; per definitionem enim cognoscitur definitum: atqui correlativum non est notius, sed æquè ignotum ac definitum: non igitur poni potest in definitione. Deinde ipsum correlativum quod ponitur in definitione cognoscitur ex altero correlativo, ex quo sequeretur quidam circulus in definitione, & unum definiretur per alterum, & ex consequenti per seipsum.

Quomodo definitio notior Definito.

Respondeo. Definitio quidem debet esse notior definito, non tamen quidquid est in definitione debet esse notius; sed satis est ut sit æquè notum, vel non ignotius. Quia enim definitio est explicatio definiti, & quod in definito continetur confusè, in definitione continetur distinctè; necesse est definitionem esse notiorem definito, ut distinctum confuso, correlativum verò non est tota definitio, sed pars quædam: Satis igitur est ut sit æque notum.

Quod si quæras unde tunc petatur cognitio utriusque correlativi, si utrumque est æquè ignotum.

Respondeo, Ex cognitione fundamenti & termini; ex horum enim cognitione æquè innotescit utrumque correlativum. Neque verò circulus semper in definitionibus vitiosus est, sed solùm tunc, cùm ignotum definitur per ignotum: quod si definiatur per æquè notum, non erit vitiosus talis circulus: quia tota definitio erit notior suo definito, eo modo quo distinctum est notius confuso, quo etiam modo circulus in demonstrationibus permittitur, ut patet ex I. Post. Neque etiam sequitur idem definiri per se ipsum, sed per id quod est æquè & simul notum cum ipso.

Circulus in definitionibus quando vitiosus.



DISPVTATIO XI.

De Qualitate & ſex ultimis Prædicamentis.

QUÆSTIO PRIMA.

An Qualitas ſit ſpeciale genus Prædicamenti?



Idetur enim qualitas eſſe quid tranſcendens, & vagari per omnia prædicamenta: omnis enim forma tam ſubſtantialis quàm accidentalis eſt qualitas. Qualitas enim eſt id à quo res dicitur talis vel talis: hoc autem convenit omni formæ. Nam & differentia eſſentialis prædicatur in quale, & dicitur qualitas eſſentialis, & omne accidens dat ſubjecto tale vel tale eſſe, quam ob cauſam dici poteſt qualitas ſubjecti.

Rationes dicentium qualitatem non poſſe conſtituere genus prædicamenti.

Deinde. Eſto ſit qualitas ſpeciale genus Entis: adhuc tamen non poteſt conſtituere genus prædicamenti; nam omne genus habet aliquas differentias eſſentiales, per quas contrahatur: atqui qualitas nullas habet differentias eſſentiales: Ergo non eſt genus prædicamenti. Minor probatur. Nam hæ differentiæ, vel erunt qualitates, vel quid à qualitate diſtinctum: ſi ſunt qualitates; ergo non ſunt differentiæ, qualitatem contrahentes; quia differentia debet eſſe extra rationem generis, & genus non debet de differentia prædicari: ſi verò ſunt quid diſtinctum à qualitate; Ergo qualitates ſolùm ſecundùm rationem genericam erunt qualitates, ſecundùm verò rationem ſpecificam non erunt qualitates. Quod falſum eſſe ex eo patet; quia res dicuntur tales magis à ratione ſpecifica, quàm à ratione generica. Dicuntur enim tales propter determinationem, determinatio autem magis provenit à ratione ſpecifica, quàm à generica.

Qualitas eſt ſpeciale genus prædicamenti.

Dicendum tamen eſt qualitatem eſſe ſpeciale genus prædicamenti. Speciale quidem; quia etſi qualitas latè accepta ſignificet quamcunque determinationem, ſive eſſentialem, ſive accidentalem; tamen ſtrictè accepta ſignificat ſolùm determinationem

tionem accidentalem. Et quamvis omne accidens suo modo determinet subjectum, non tamen omne accidens denominat subjectum simpliciter quale. Nam quantitas propriè loquendo denominat quantum, relatio denominat relatum, seu habens se ad aliud: sola verò qualitas eam denominationem tanquam propriam obtinuit, ut simpliciter & absolutè denominet subjectum quale, ita ut ad interrogationem factam per quale respondeatur propriè per solam qualitatem. Quanquam enim communi ratione cætera quoque accidentia dicantur qualitates; tamen quod aliis præterea modis denominant subjectum, verbi gratia, quantum, vel relatum, non dicuntur simpliciter qualitates, solumquè ea accidentia dicuntur simpliciter qualitates, quæ non aliis modis denominant subjectum, nisi in quale, ut calidum, album circulare.

Qualitas univocè dicitur de suis speciebus.

Quod verò qualitas constituat verum genus prædicamenti patet ex eo quod univocè dicatur de suis speciebus. Nam quamvis Simplicius vult dividi qualitatem ab Aristotele in suas species, ut Analogum in analogata, Scotus verò tanquam in diversos modos qualitatis: quia nimirum eadem qualitas diversis modis accepta potest esse in variis speciebus qualitatis, & tamen non erit nisi una qualitas, non multæ qualitates; Idem enim calor est & passibilis qualitas, quia passionem infert sensui, & naturalis potentia, quatenus est potentia calefactiva, & habitus, quatenus benè vel malè afficit subjectum, tamen hæc ratio concludit solùm has quatuor species esse tales, non verò si qualitas sumatur respectu specierum suarum essentialium, verbi gratia, Respectu caloris, coloris, saporis; sic enim est genus non analogum sed univocum: Nam quod objicitur omnes species qualitatis non solùm secundùm gradum genericum, sed etiam secundùm gradum specificum esse qualitates: Ex quo fit, ut ratio qualitatis sit fusa per omnes gradus qualitatis, ac proindè analogicè non univocè de illis dicatur; Genus enim univocum non dicitur de suis differentiis: Ad id respondetur qualitatem accipi posse dupliciter: Primò, late, ut dicitur de qualitate completa & incompleta: Secundò, strictè, ut dicit solùm qualitatem completam: Igitur qualitas primo modo dicitur analogicè, quia prædicatur etiam de differentiis qualitatum; Secundo verò modo dicitur univocè quia non dicitur de differentiis, cùm differentiæ non sint qualitates completæ. Porrò si sumatur qualitas respectu specierum non essentialiter sed per varios modos distinctarum, sic est vera sententia Scoti, nempe qualitatem dividi in species accidentales, hoc est, secundùm modos varios accidentales consideratos, Tales sunt species quas Aristoteles hîc posuit, quas non distinxit per aliquas differentias essentiales qualitatis, sed solùm per accidentales. Cujus signum evidens est, quòd una specie qualitas potest in pluribus speciebus ab Aristotele positis reponi; si enim hæ species essentiales essent, & essentiales in genere qualitatis differrent non posset una qualitas in multis speciebus poni; una enim specie qualitas, non habet nisi unam essentiam, & unam rationem essentialem qualitatis, verbi gratia, calor est una simplex qualitas, & una essentia, & tamen ponitur in prima, secunda, & tertia specie qualitatis: Si igitur hæ tres species essentiales essent, sequeretur calorem habere non unam sed triplicem essentiam, & esse triplicem qualitatem, non unam.

Qualitas accipitur dupliciter.

Dices esse unam qualitatem realiter, multas formaliter. Contra: quia calor in specie caloris non habet nisi unam essentiam: quæ tamen secundùm varios respectus considerari potest, nempe ut benè vel malè afficit subjectum, ut confert subjecto naturalem potentiam ad calefaciendum, ut passionem infert sensui; hæc enim omnia

omnia præstat color per univocam suam essentiam & differentiam essentialem caloris: Quare sicut non est triplex calor, sed unus tria faciens, ita non est triplex qualitas, sed una triplici modo considerata.

Sed objicies, Habitus & naturalis potentia sunt veræ & essentiales species qualitatis constitutæ per differentiam essentialem in specie qualitatis, per quam etiam essentialiter differunt, ut patet in habitibus intellectus & voluntatis, quia essentialiter differunt à naturali potentia intellectus & voluntatis; ergo non sunt dicendæ species accidentales qualitatis.

Respondeo dictas species qualitatis esse quidem in se veras & essentiales species qualitatis, sed non sub illis considerationibus, sub quibus ab Aristotele considerantur & distinguuntur. Verbi gratiâ, Calor quatenus est in specie caloris determinatus per differentiam essentialem caloris, est vera essentialis species qualitatis; quatenus verò est passibilis, vel benè aut malè afficiens subjectum, sic est in specie accidentali qualitatis. Nam hæ rationes sunt accidentariæ qualitati, & consequuntur ad rationem ipsius essentialem, non verò sunt ratio ipsa essentialis; cujus signum est quod eadem specie qualitas potest induere omnes illas rationes, & esse simul & habitus & naturalis potentia, & passibilis qualitas. Quocirca cùm habitus & naturalis potentia differunt essentialiter, non differunt præcisè, per rationem habitus, & rationem naturalis potentiæ, quia istæ duæ rationes in unam specie qualitatem cadere possunt, ut patet in calore, qui simul est & habitus & naturalis potentia; sed differunt essentialiter per alias differentias qualitatis essentiales, per quas essentialiter constituuntur in diversis speciebus qualitatis, non iis quidem quas posuit Aristoteles, sed quæ assignari possint abstrahendo ab omnibus modis & differentiis accidentalibus qualitatis.

Ad primam rationem dubitandi patet ex dictis; sumitur enim hîc qualitas non pro omni forma determinante, sed solùm pro forma accidentali, quæ simpliciter & absolutè denominat subjectum tale.

Ad secundum Respondeo, Differentias Qualitatis non esse Qualitates, sed rationes formales constitutivas Qualitatum. Sicut differentia hominis non est homo, sed ratio formalis constitutiva hominis.

QUÆSTIO II.

De prima specie qualitatis?

Prima species qualitatis est habitus & dispositio.

PRimam speciem qualitatis ponit Aristoteles habitum & dispositionem, in qua specie collocari vult omnes eas qualitates quæ benè vel malè afficiunt subjectum, vel per modum habitus, si sint permanentes, & difficilè mobiles, vel per modum dispositionis, si sint facilè mobiles.

Habitus & dispositio conveniunt in una ratione communi qualitatis.

Dico igitur primò, Habitum & dispositionem convenire in una ratione communi qualitatis, ratione cujus pertinent ad primam speciem qualitatis. Ratio est: Quia si non convenirent in una ratione communi, non essent una species, sed duæ, & æquè differret habitus à dispositione, sicut à naturali potentia, quia æquè cum una ac cum altera conveniret solùm in genere generalissimo qualitatis: si igitur una

una species constituatur per unam rationem specificam, etiam in prima specie qualitatis debet assignari una ratio specifica conveniens habitui & dispositioni, & distinguens primam speciem ab aliis speciebus.

Dico secundò. Hæc una ratio communis habitui & dispositioni secundùm Aristotelem est ratio qualitatis benè vel malè afficientis subjectum; quæ quidem qualitas benè vel malè afficiens subjectum, si sit difficilè mobilis, & benè radicata in subjecto, dicitur habitus, si verò sit facilè mobilis, & leviter inhærens subjecto, dicitur dispositio. *Quæ sit ratio communis habitui & dispositioni.*

Patet id tum ex doctrina & exemplis Aristotelis hoc loco, tum ex 5. Metaphys. textu 26. Ubi hoc clarè docet: tum ex ratione; quia in habitu hoc propriè spectatur, ut benè vel malè afficiat subjectum, idquè firmiter, ut patet in habitibus virtutum & scientiarum, & habitu corporis, sanitate, ægritudine. Porrò hanc unam rationem communem vocat Aristoteles hoc loco dispositionem, cùm ait, habitum esse dispositionem, non è contra; quia per habitum disponitur benè vel malè subjectum. Sciendum igitur est dispositionem dupliciter accipi: Primò in communi pro qualitate benè vel malè afficiente subjectum, abstrahendo ab hoc quòd sit facilè vel difficilè mobilis, & sic est veluti genus ad habitum & dispositionem; Secundò, pro qualitate benè vel malè afficiente subjectum, & leviter inhærente subjecto, ita ut facilè sit mobilis à subjecto, & sic distinguitur ab habitu intra latitudinem primæ speciei. *Dispositio dupliciter accipitur.*

Quod si quæras an hæc ratio communis habitui & dispositioni sit utrique essentialis? Respondeo non esse essentialem; quia benè vel malè afficere subjectum est proprietas consequens essentiam qualitatis, non ipsa essentia qualitatis. Patet id manifestè, ex eo quòd eadem essentialis qualitas, unum subjectum benè afficit, aliud malè. Nam calor, verbi gratiâ, ignem subjectum suum connaturale benè afficit, lignum destruit. Deinde bonitas non est de essentia entis, sed propria passio; ergo & bonitas qualitatis non est essentia qualitatis, sed proprietas. Quare calor, verbi gratiâ, non per hoc formaliter est calor, & in specie caloris, quod benè vel malè afficit subjectum, sed ideò benè vel malè afficit, quia est talis essentia, cui hæc proprietas convenit. Ex quo patet rationem propriam primæ speciei qualitatis esse benè vel malè afficere subjectum, eamque esse rationem accidentalem qualitatis, & contrahit qualitatem ad habitum & dispositionem per differentias accidentales, nempe per esse facilè vel difficilè mobilem. Nam etsi habitus & dispositio sint essentiales species qualitatis, quia sunt accidentia quædam Physica quibus convenit ratio habitus & dispositionis, tamen ut his nominibus designantur, sub speciebus accidentalibus continentur. *An ratio communis habitui & dispositioni sit essentialis?*

Dico tertiò. Habitum à dispositione non differre essentialiter, sed accidentaliter, ut perfectum & imperfectum. Ita multi recentiores cum Aristotele hoc loco, qui ait dispositionem fieri habitum, quando ex facilè mobili diuturnitate temporis fit immobilis, ut calor febrilis diuturnitate temporis vertitur in calorem hecticum, qui difficilè est mobilis. Et ratio est: Quia immobilitas habitus non sumitur ab essentia, sed ab aliqua accidentali proprietate, nempe à majori intensione & radicatione in subjecto, unde fit ut eadem qualitas diuturnitate temporis vel frequentatione actuum magis confirmata in subjecto, ex dispositione fiat habitus. *Habitus à dispositione differt accidentaliter.*

Pro quo notandum est habitum hîc accipi, non tantùm pro habitu operativo, *Habitus hic ac-*

ut

cipitur tam pro habitu operativo quàm non operativo.

ut sunt habitus intellectus & voluntatis, qui sunt promptitudines quædam & facilitates ad agendum ex actibus frequentatis acquisitæ, sed pro omni habitu tam operativo quàm non operativo, qui sit qualitas benè vel malè afficiens subjectum, sive in se, sive in ordine ad operationem dummodò sit difficilè mobilis.

Habitus operativus potest dici difficilè mobilis dupliciter.

Notandum est secundò: Habitum operativum posse dici difficilè mobilem dupliciter: Primò ex parte objecti, quatenus innititur alicui rationi formali immutabili, quomodo scientia etiam in minimo gradu dicitur difficilè mobilis, quia innititur medio necessario, quod est ratio assentiendi conclusioni: Secundò ex parte subjecti, quod provenit ex majori intensione, ratione cujus habitus firmius inhæret subjecto; quia plures gradus entitatis habet in subjecto, & propterea difficilius tollitur, & non nisi à contrario potentiori. Quidam igitur censent aliquos habitus operativos ex sua essentia esse difficilè mobiles, ac proinde essentialiter differre tam à dispositione, quæ est ex sua essentia facilè mobilis, quàm ab aliis habitibus, qui non ex sua essentia, sed ab aliis causis extrinsecis sunt difficilè mobiles, nempe vel ex intensione majori, vel ex diuturnitate temporis, vel ex similibus aliis causis. Quare scientiam dicunt esse habitum essentialiter, quia ex sua essentia est difficilè mobilis, etiam in minimo gradu; scientia enim etiam in minimo gradu innititur rationi certæ & evidenti, quam impossibile sit aliter se habere: Habitus verò erroris quantumvis sit intensus, ex sua essentia est facilè mobilis, quia innititur rationi falsæ & mutabili, licèt ex accidenti, propter intensionem difficilè moveatur.

In habitu solùm consideratur immobilitas ex parte subjecti.

Nos verò dicimus primò ad rationem habitus parum facere immobilitatem ex parte objecti, sed solùm in habitu considerari immobilitatem ex parte subjecti, undecunque ista immobilitas proveniat, sive ex essentia, sive ex accidenti, quare si cum immobilitate ex parte objecti conjugatur etiam immobilitas ex parte subjecti, sic immobilitas ex parte objecti per accidens facit ad rationem habitus, alioqui per se sola non sufficit. Patet id primò ex doctrina Arist. qui semper immobilitatis ex parte subjecti meminit. Secundò, quia actus scientiæ est magis immobilis ex parte objecti quàm habitus, quia habitus solùm in potentia, actus verò in actu ipso; & tamen actus scientiæ proculdubio est facilè mobilis ex parte subjecti ad nutum intellectus, qui facilè potest cessare ab actu. Unde propter hanc immobilitatem ex parte objecti actus non potest censeri habitus; immobilitas enim ex parte objecti solùm facit ut intellectus non possit dissentire, & contrario assentiri, non verò causat immobilem existentiam actus vel habitus in subjecto.

Nullus habitus ex sua essentia est immobilis à subjecto.

Deinde dicimus nullum habitum ex sua essentia esse immobilem à subjecto. Nam si habet contrarium est æquè facilè mobilis à contrario, sicut calor & quævis alia qualitas habens contrarium. Quare si habitus erroris ponatur in intellectu tam facilè destruet habitum scientiæ sicut quodvis contrarium destruit suum contrarium; si verò non habeat contrarium ex accidenti est immobilis, quia non habet à quo destruatur: si enim adesset contrarium æquè facilè tolletur, sicut alia accidentia tolluntur à suis contrariis, sic potentiæ animæ & accidentia ab essentiis rerum difficilè auferuntur, sed ex causa extrinseca nempe ex subjecto quod illa conservat suo influxu. Quare si accidentia fluentia ex essentia habeant contrarium, possunt hoc non obstante facilè auferri à subjecto: sic frigus emanat ab essentia aquæ, & tamen facilè tollitur per calorem contrarium. Ex quo patet quòd licèt immobilitas ex parte objecti posset dici essentialis habitui, quia est proprietas consequens essentiam

essentiam habitus; Habitus enim sumit essentiam ab objecto; tamen hæc immobilitas non constituit rationem formalem habitus, sed sola immobilitas ex parte subjecti, quæ quia non oritur ex essentia non potest dici essentialis; oritur enim ex aliis causis extrinsecis. Quocirca habitus secundùm rationem formalem habitus non differt essentialiter à dispositione; habitus enim est habitus ratione immobilitatis ex parte subjecti, quæ est differentia habitus accidentalis, non essentialis.

Sed objicies. Ex dictis videtur sequi omnes qualitates reponi posse in prima specie qualitatis: quia omnes qualitates sunt facilè vel difficilè mobiles, ac proinde sunt vel habitus vel dispositio. Respondeo ad constituendam primam speciem qualitatis duo convenire. Primò quòd sit qualitas afficiens benè vel malè subjectum. Secundò quod sit facilè vel difficilè mobilis. Utrumque est de ratione primæ speciei, non quidem in ratione Qualitatis, sed in ratione primæ speciei; in eo enim distinguitur à reliquis speciebus. Nam etsi aliæ species quoque possint benè vel malè afficere subjectum, tamen in illis hoc non consideratur quòd benè vel malè afficiant, sed quod afficiant, vel per modum naturalis potentiæ, vel per modum passibilis qualitatis, vel per modum figuræ. Itaque singulæ species habent singulas rationes proprias secundùm quas considerantur & constituunt distinctas species qualitatis. Simili ratione licèt quoque aliæ species sint facilè vel difficilè mobiles, tamen id in eis non spectatur, sed tantùm in prima specie. Quocirca non possunt omnes species qualitatis poni in prima specie formaliter loquendo: Tum quia habent rationes formales diversas; tum quia non omnibus convenit ratio primæ speciei. Deinde licèt latè loquendo omnes qualitates benè vel malè afficiant; tamen propriè & strictè loquendo non omnes; sunt enim quædam qualitates quæ ad hoc speciali ratione ordinantur ut secundùm illas dicatur subjectum benè vel malè habere, vel in anima ut per scientiam, & errorem, per virtutes & vitia; vel in corpore, ut per sanitatem & infirmitatem; non nego tamen eandem qualitatem essentialiter reponi posse in variis speciebus, licèt sub ea ratione accidentali, sub qua ponitur in una non possit poni in altera.

Qualitatis prima species ad sui constitutionem quæ requirat.

QUÆSTIO III.

De tribus aliis speciebus qualitatis?

SEcundam speciem Qualitatis ponit Aristoteles in naturali potentia vel impotentia, quæ est qualitas ratione cujus dicimur à natura potentes ad aliquid faciendum, vel patiendum, vel ad resistendum, ut cùm dicimus aliquem cursorem, qui habet à natura potentiam ad bene currendum; salubrem qui non facile patitur quasvis impressiones adversas, insalubrem è contra qui facilè patitur; similiter dicimus aliquid durum, quod est potens ad resistendum divisioni, molle quod est impotens, & facilè cedit divisioni. Quidam requirunt etiam ut hæc potentia non sit acquisita sed naturalis: Nam acquisitæ potentiæ sunt habitus vel dispositiones; Per artes enim acquisitas multa possumus quæ sine artibus non poteramus. Verùm alii dicunt id non requiri; Habitus enim diverso modo ad primam & ad secundam

Secunda species qualitatis naturalis potentia vel impotentia.

speciem

speciem spectare possunt. Ad primam sub ratione qualitatis benè vel malè afficientis subjectum: Ad secundam sub ratione potentiæ vel impotentiæ. Utrique autem speciei per accidens est, quod sit qualitas naturalis vel acquisita. Nam in prima solùm spectatur quod benè vel malè afficiat subjectum, mobiliter vel immobiliter. Quare habitus si sit à natura insitus, erit verè in prima specie qualitatis. Sic calor est in prima specie, quamvis sit innata qualitas ignis, quia benè afficit subjectum: Sanitas etiam innata ad primam speciem spectat. In secunda etiam specie spectatur solùm potentia vel impotentia ad aliquid faciendum, patiendum, resistendum, sive ea potentia sit acquisita, sive à natura insita: Nam durum & molle pertinent ad secundam speciem etiamsi sint acquisita: Similiter robur acquisitum & salubritas acquisita. Cùm verò secunda species dicitur naturalis potentia, non eo sensu dicitur naturalis ut opponitur acquisitæ, sed ut opponitur præternaturali, ita ut ex natura talis qualitatis oriatur illa potentia, sive ea qualitas sit à natura insita, sive aliunde acquisita, in quo sensu non dicitur in lapide esse naturalis potentia ad ascendendum sursum, quia hanc potentiam habet lapis non à qualitate aliqua naturaliter id præstante, sed ab extrinseco agente, movente illum sursum.

Naturalis impotentia non accipitur solùm negativè.

Porò, cùm dicitur naturalis potentia, non accipitur solùm negativè ut dicit negationem potentiæ; sic enim non esset species qualitatis, cùm negatio non constituat ullius rei speciem; sed dicitur impotentia positiva ad quam sequitur negatio potentiæ, sive omnis potentiæ, sive perfectæ potentiæ. Sic mobile dicit impotentiam ad resistendum, id est, imperfectam potentiam; sic debile, infirmum, fragile, & similia, incorruptibile verò dicit negationem omnis potentiæ ad corruptionem.

Potentia & impotentia non tam ex vocibus quàm ex significatione æstimanda est.

Notandum etiam est rationem potentiæ & impotentiæ, non tam ex vocibus quàm ex significatione æstimandam esse: sæpè enim dicitur potentia quæ verè impotentia est, ut in vitro fragilitas qua potest frangi, est potius impotentia, quia non potest resistere fractioni: Potentia item peccandi est potius impotentia resistendi malo. Sæpe etiam dicitur impotentia quæ verè potentia est, ut impassibilitas, immortalitas, incorruptibilitas, quæ potius potentiæ dicendæ sunt.

Potentia naturalis, & impotentia differúntne specie?

Quod si quæras, an potentia naturalis & impotentia differant specie? Quidam aiunt differre solùm sicut perfectum & imperfectum: Naturalis enim impotentia est imperfecta & debilis potentia. Alii verò distinguunt. Nam si impotentia excludat omnem potentiam, differt ab ea specie, quomodo corruptibile & incorruptibile differunt specie: si verò excludit solùm perfectam potentiam, non autem omnem potentiam, sic differunt ut perfectum & imperfectum.

Dices, molle & durum differunt secundùm potentiam & impotentiam imperfectam, & tamen differunt specie. Respondeo: ut demus mollitiem differre specie à duritie in genere entis, non tamen differt specie in genere potentiæ; quia in genere potentiæ est potentia imperfecta, quomodo etiam hebitudo & acumen ingenii non differunt specie; hebetudo enim dicit potentiam ingenii imperfectam, acumen perfectam.

Tertia species qualitatis est passio & passibilis qualitas.

Tertiam speciem qualitatis ponit Aristot. passionem & passibilem qualitatem. Vocat autem passibilem qualitatem, quæ vel passionem infert sensui, ut sunt objecta sensuum, vel ex passione & alteratione corporis oriuntur, ut rubedo in verecundia, vel pallor in timore. Et licèt colores oriantur etiam in rebus non sentientibus & sine ulla passione quæ sentiatur; tamen illa alteratio & permistio qualitatum ex qua oriuntur colores est apta passionem sensitivam inferre subjecto, si subjectum

ejus

ejus sit capax. Ex quo patet passionem à qua denominatur passibilis qualitas, esse passionem, quæ infertur sensibus per alterationem materialem in organis, qualis alteratio fit in sensu tactus, gustus, & odoratus; horum enim sensuum objecta non solùm injiciunt speciem intentionalem in sensus, sed etiam alterant & immutant materialiter organa horum sensuum, mutando illorum temperiem & complexionem. Et idcircò Aristot. postquam objecta horum trium, dixit esse passibiles qualitates, eo quòd passionem inferant sensibus, ut calor, sapor, odor, negavit hoc de coloribus; non enim passionem inferunt visui; cùm eum non alterent materialiter, nisi aliquando per accidens, si sint conjuncti cum alia qualitate alterante; sic lumen in igne conjunctum calori alterat visum. Quare negat colores eo sensu dici qualitates passibiles, sed alio, quia nimirum ex materiali passione oriuntur. Distinguit autem Aristot: qualitates passibiles. Nam si leviter inhæreant, & facilè transeant, dicuntur passiones, si verò sint permanentes & diuturnæ dicuntur passibiles qualitates; si quis enim erubescat ex verecundia, non dicitur rubens absolutè, sed passus ruborem; si quis verò permanentem habet ruborem, absolutè dicitur rubens.

Quanquam Physicè loquendo rubor ex verecundia & rubor congenitus, sunt ejusdem speciei, & non nisi accidentaliter differunt, prout ex diversis causis oriuntur.

Et jam in anima sunt passibiles qualitates.

Non solùm autem sunt in corpore passibiles qualitates, sed etiam in anima. Nam etiam in anima oriuntur effectus ex passione & alteratione corporea, ut ira, gaudium, timor, tristitia, amor; Hi enim effectus sensitivi nunquam excitantur in animo, nisi excitata aliqua altera ratione in corpore, cùm sint actus animæ à corpore & organo dependentes. Tales etiam sunt affectiones mentis, ut amentia, oblivio, mentis alienatio, quæ ex organi alteratione aliqua proveniunt. Et quidem si leviter inhæreant, dici vult Aristot. passiones, si verò sint diuturnæ, passibiles qualitates.

Duo in actione considerantur.

Quod si objicies affectus istos esse actiones mentis, & in prædicamento actionis reponendos. Respondeo in actione duo considerari: Primò actionem, secundò terminum, qui est effectus actionis; ratione primi, affectus spectant ad prædicamentum actionis, ratione secundi spectant ad prædicamentum qualitatis, quia sunt qualitates quædam productæ.

Quarta species qualitatis est figura & forma.

Quartam speciem qualitatis ponit Aristot. figuram & formam. Porrò figura non est terminus quantitatis, sed terminorum quantitatis dispositio: v. g. circularis vel triangularis figura est terminorum quantitatis, seu linearum certa dispositio: terminus enim abstrahit à tali vel tali figura, & sicut variè disponitur, ita varias rationes figuræ induit; eadem enim linea rectè disposita fit circularis, triangularis, curva recta. Dices ista dispositio terminorum cùm sit in ordine ad locum non distinguetur à situ. Respondeo non esse dispositionem in ordine ad locum (sic enim ad situm spectaret) sed esse dispositionem terminorum in ipsa quantitate, quo modo dispositio facit figuram.

Forma exterior differt à figura, 1. In significato materiali.

Forma verò exterior (hæc enim hoc loco intelligitur) differt à figura, Primò in significato materiali: quia figura spectatur in sola quantitate ut quantitas est abstrahendo ab omni materia, forma autem in re aliqua vel naturali, vel artificiali. Unde Metaphysica non dicitur considerare formas, sed figuras, quia considerat solam quantitatem in abstracto cui convenit figura. Formam autem consideramus in determinata materia: v. g. in homine, in scamno, & similibus. Secundò in formali

 significato,

2. *In significato formali.*

significato, quia forma præter figuram videtur inducere alia etiam quæ ad externam pulchritudinem faciunt, ut præparationem membrorum, & colorum suavitatem: Sic enim Tullius describit pulchritudinem, ut sit apta membrorum figura cum coloris quadam suavitate. Hinc est quòd formosos dicimus non à sola figura, sed à proportione & colorum pulchritudine. Quare sicut figura est qualitas quædam & figura quantitatis, ita forma est qualitas quædam & pulchritudo figuræ in proportione figuræ & colorum consistens. Ex quo patet formam ut distinguitur à figura non esse simplicem qualitatem, sed aggregatam ex multis. Posuit autem formam Aristoteles inter species qualitatis, vulgarem ea de re opinionem secutus.

QUÆSTIO IV.

De sex ultimis Prædicamentis.

Opinio triplex de ratione formali sex reliquorum prædicamentorum.

IN hac quæstione explicandum est in quo consistat ratio formalis sex reliquorum prædicamentorum de quibus triplex est opinio. Prima Scoti in 4.d.13.q.1. sex ultima prædicamenta esse relationes extrinsecus advenientes: Nam relationes intrinsecus advenientes Scotus eas esse ait quæ posito fundamento & termino necessariò consequuntur, scilicet ex natura terminorum absolutè, ut positis duobus albis quantumvis à se distantibus, necessariò consequitur in illa similitudo, easque relationes ait spectare ad prædicamentum relationis. Relationes verò extrinsecus advenientes eas vocat, quæ posito fundamento & termino non necessariò consequuntur, ut posito agente & passo, non statim sequitur relatio agentis & passi, nisi sibi debitè uniantur. Similiter locus non refertur ad locatum nisi ei unitus, & has relationes ait spectare ad sex ultima prædicamenta, quæ nihil aliud dicunt, quàm nexum quendam duorum extremorum inter se, qui nexus est relatio.

Quod si objicies utrasque relationes tam intrinsecas quàm extrinsecas pertinere ad unum genus relationis. Respondent quidam, verum id esse si ex natura rei loquamur. Verùm sicut omnia accidentia etsi sub uno genere accidentis continentur, commodioris tamen doctrinæ causa sunt in novem genera distributa, ita etiam relationes extrinsecæ, etsi sub eodem genere relationis contineantur cum relationibus intrinsecis, tamen commodioris doctrinæ causa sunt in varia genera prædicamentorum distributæ, propter peculiares modos afficiendi & denominandi primam substantiam. Alii respondent his relationes esse diversæ rationis ab illis, ut patet ex diversis proprietatibus earum, & idcircò ad diversum genus Prædicamenti pertinere.

Secundò dicunt alii sex ultima prædicamenta esse formas extrinsecè denominantes; v.g. actionem esse denominationem ab effectu ut est ab agente, passionem ab effectu ut inducitur ab agente in passum, Ubi à loco; Quando à tempore, Situm à partibus dispositis secundùm locum, Habere à corpore circumposito. Ita Fonseca 5. Metaph. cap. 15 q. 7. cum D. Thoma 3. Physic. lect. 3.

Alii tertiò aiunt hæc ultima prædicamenta dicere modos quosdam absolutos & intrinsecos connotando respectus ad extrinsecum: verbi gratia, Ubi dicit intrinse-

intrinsecum modum præsentiæ connotando relationem ad spatium vel locum. Actio dicit modum quo se habet effectus ad agens. Ita Suarius & plerique recentiores. Nos autem prius rationes singulorum istorum sex generum assignabimus; tum quid de illis universè dicendum sit per se manifestum erit.

Dico primò Actio est effectus quatenus est ab agente & ipsius virtute existit; Ita D. Thomas 3. Physic. lect. 5. Id enim à quo agens denominatur actu agens est actio: atqui ab effectu denominatur agens actu agens: Ergo effectus est actio. Minor patet. Nam agens ideo dicitur agere, quia habet effectum à se procedentem seu virtute sua existentem, quod etiam sic declarari potest. Agens dicitur actu agens, per hoc quod aliquid agitur ab illo: at nihil agitur ab illo nisi effectus. Ergo ab effectu denominatur actu agens.

Quid sit Actio?

Verùm cùm effectus variè considerari possit. Primò, secundùm suam essentiam, Secundò, ut fit: Tertiò, ut fit ab agente: Quartò, ut fit in passo, agens non denominatur actu agens ab effectu, nisi sub tertia ratione, quia sub ea solùm refertur ad agens, sub aliis verò, vel non refertur, vel ad alia refertur. Duo igitur requiruntur in effectu ut denominet agens; Primum est ut sumatur in fieri: nam in facto esse, non denominat actu agens, quia tunc cessat actio: Ergo solum in fieri denominat agens actu. Porrò fieri est dependere in esse ab agente, seu virtute agentis habere esse; vel primum, ut in productione, vel continuatum, ut in conservatione.

Effectus considerari potest quadrupliciter.

Dices in actione productiva requiri ut effectus fiat, non tamen in conservativa: quia conservatur id quod jam factum est. Respondeo, fieri si strictè sumamus, significat fieri aliquid de novo cùm ante non fuerit, quomodo fieri non convenit rei quæ conservatur: at si fieri sumamus latè, pro eo quod quocunque modo est ab agente, sive ante non extiterit, sive extiterit, dummodò virtute agentis existat, sive extiterit cùm primò fieret ab agente, sic fieri convenit etiam rei quæ conservatur, quia ita virtute agentis conservatur & accipit esse, sicut accipiebat in primo instanti suæ productionis; solùm enim discrimen in eo est, quòd antè post non esse accipiebat esse, nunc verò post esse. Alterum quod requiritur, est ut effectus referatur ad agens. Debet autem referri tanquam id à quo existit & à quo dependet.

Est autem controversia celebris inter Doctores, An hæc dependentia effectus ab agente, in qua consistit ratio formalis actionis, sit res distincta ab effectu, vel an sola ratione distinguatur.

Quidam enim sentiunt Actionem esse rem vel modum absolutum ex natura rei distinctum ab effectu. Primò; quia separatur actu ab effectu: nam postquam res est producta cessat actio, & tamen non cessat effectus. Sic cessante calefactione non cessat calor, & tamen manente calore non manet calefactio. Secundò: quia non potest aliquid dependere, cùm ante non dependeret nisi aliter se habeat: Ergo dependentia addit rem aliquam ad rem dependentem. Et hæc sententia est communior in scholis quam sequitur Suarius, Ruvius, Fonseca.

Opiniones de ratione formali actionis, an sit re ab effectu distincta, an vero sola ratione?

Alii tamen dicunt dependentiam effectus ab agente non esse aliquem modum absolutum, vel rem superadditam effectui, sed ipsum effectum ut est ab agente, hoc est, quatenus virtute agentis existit, in quo præter effectum & relationem nullus alius modus aut res involvitur. Ad hoc enim ut aliquid sit virtute alterius, non est opus in eo ponere rem aliquam mediam aut modum, ratione cujus res illa dicatur dependere & esse virtute alterius, sed sufficit existentia ex parte effe-

ctus, & virtus activa ex parte agentis, ita tamen ut illa existentia dicatur esse propter illam virtutem. Quod probatur primò inductione. Nam relatio dicitur dependere essentialiter à termino, potentia ab objecto, scientia à scibili; neque tamen quisquam posuit modum aliquem realem superadditum relationi, ratione cujus relatio pendeat à termino; similiter neque in potentia aut scientia ponitur talis modus, sed relatio seipsa immediatè intelligitur dependere à termino, scientia ab objecto; Imò & actio quæ sine istis est res distincta ab effectu, est dependens ab agente per alium modum, sed seipsa ab effectis. Unde sumitur secunda ratio pro hac sententia. Quia si actio est res distincta ab effectu, sequeretur habere distinctam dependentiam à dependentia effectus; Ubi enim sunt distinctæ existentiæ dependentes, ibi sunt distinctæ dependentiæ: Nam dependentia unius existentiæ, non est dependentia alterius existentiæ: at si actio habet distinctam dependentiam à dependentia termini, sequitur dari actionem actionis; Actio enim nihil aliud est quam dependentia rei ab agente: Si ergo actio habet distinctam dependentiam ab agente, habebit distinctam actionem qua fit ab agente. Unde etiam sequitur dari infinitas actu actiones. Nam sicut primæ actionis datur alia actio, ita & alterius actionis dabitur alia actio in infinitum, & sic erunt infinitæ actiones actu; quia omnes erunt actu à se distinctæ, & ex natura rei: quod est magnum absurdum.

Respondere solent actionem esse, id quo effectus agitur & dependet ab agente; nunquam autem id quo aliquid est tale, est per aliud tale, sed seipso: sic albedo quia est id quo res sunt albæ ipsa, non est per aliam albedinem alba, sed seipsa. Quare & actio non agetur per aliam actionem, nec dependebit per aliam dependentiam, sed seipsa.

Sed contra, illa propositio laborat æquivocatione. Nam id quo aliquid est tale, non est quidem per aliud tale formaliter, est tamen per aliud tale effectivè, ut patet inductione in omnibus. Nam albedo, v.g. non est per aliud talis albedo formaliter, sed seipsa, quia per essentiam albedinis est albedo, est tamen per aliud effectivè talis: Pari ergo ratione, si actio est res distincta ab effectu, erit quidem per seipsam talis formaliter, quia per suam essentiam propriam est actio talis effectus; tamen non per seipsam est talis effectivè, sed per suam causam effectivam, & ejus actionem. Quocirca ex hoc quod actio est id, quo effectus agitur, non sequitur ipsam actionem non esse per aliam actionem effectivè, sed tantum non esse per aliam actionem, talem formaliter: sic calor in ligno est id quo lignum est calidum, & tamen per alium calorem est calor effectivè, licet non per alium calorem sit calor formaliter.

Sed dices- Actionem formaliter esse ipsam dependentiam effectivam ab agente; ergo si actio non est per aliud dependens formaliter, non erit etiam per aliud dependens effectivè, quia dependentia effectiva est ratio formalis actionis. Sed contra. Non omnis dependentia effectiva est ratio formalis actionis, sed solùm dependentia termini, non verò dependentia actionis, quæ sicut ponitur res distincta à termino, ita & ejus dependentia erit distincta à dependentia termini. Quare dependentia effectiva termini non per aliud convenit actioni, sed formaliter per ipsam actionem; at dependentia effectiva actionis, per aliud convenit actioni, nempe per aliquod genus, sua actione causans actionem; sicut enim habet distinctam existentiam ab existentia termini, ita eget distincta actione

ab ea qua producitur terminus. Ex quibus patet actionem non esse quo sui, quo effectus, & respectu effectus, non esse per aliquid aliud tale formaliter, respectu verò sui esse per aliud tale effectivè, quia suam entitatem æquè habet dependentem ab agente, sicut terminus.

Tertiò probatur hæc sententia. Dependentia enim non distinguitur ex natura rei à re dependente: at actio formaliter est dependentia termini ab agente: Ergo non distinguitur ex natura rei à termino. Major Probatur: quia omni alia re separata, & sola entitate rei dependentis relicta, res illa in sua entitate non erit independens, sed dependens: Ergo dependentia non est quid distinctum á re dependente: Quomodo enim separari potest à creaturis dependentia ipsarum à Deo? à relatione dependentia ipsius à termino? à scientia dependentia à scibili?

Confirmatur. Quia res non sunt dependentes per aliud, sed intrinsecè per suam entitatem: quia in sua entitate sunt limitatæ, & ex se non sufficientes ad existendum quod est esse dependens: at si dependentia rerum esset res quædam distincta ab ipsis, sequeretur ipsas in sua Entitate non esse dependentes: sicut & paries quia per rem à se distinctam est albus, secundùm suam substantiam formaliter non est albus.

Quare ad primum primæ sententiæ Respondeo. Cessante actione, non cessat res aliqua absoluta, sed sola relatio dependentiæ ab agente, seu cessat id quòd effectus virtute agentis existat; Ex eo enim quod est positus in esse non eget amplius virtute agentis. Quando enim effectus erat ab agente & existebat virtute agentis, dicebatur & agens agere, & effectus agi; at producto effectu, jam effectus non est ab agente, nec virtute agentis; quare non denominatur ille effectus actio, licet sit res illa quæ est actio. Porrò cum effectus cessat esse ab agente, nihil intrinsecum deperdit, sed tantùm quòd non sit amplius virtute agentis: sicut autem seipso immediate & sua entitate effectus existebat virtute agentis, non verò re aliqua superaddita sibi, ita cùm cessat esse virtute agentis non deperdit aliquam rem à sua entitate distinctam, quia sua entitate, non aliâ superaddita dependebat ab agente. At inquies saltem cessabit relatio ad agens. Respondeo. Id etsi verum sit, tamen etiam relatio non est res distincta à fundamento, & cessare potest sine extrinseca sui mutatione, ex sola cessatione termini.

Ad secundum respondeo. Rem dependere, & esse virtute intrinseca agentis; non est ergo necesse in aliquo intrinseco mutari, sed solùm in virtute extrinseca agentis afficientis & perficientis extrinsecè rem illam. Non enim sufficit ad dependentiam, sola indistantia virtutis activæ otiosæ (nam si effectus sit jam productus, etsi adsit virtus extrinseca agentis, non dependet effectus ab agente, quia non perficit effectum) debet ergo virtus activa esse perfectiva effectus, ita ut illi effectus extrinsecè innitatur, quod oritur ex natura effectus & causæ. Quia enim effectus est natura sua indigens ad existendum, aliena virtute, & virtus activa agentis est natura sua perfectiva alienæ existentiæ, idcircò conjuncto utroque sequitur dependentia actualis unius ab altero, nullo alio addito. Quare si Deus radium solis, qui dependebat à sole, sua propria virtute conservet, cessante influxu solis; talis radius nulla intrinseca mutatione facta, Dei virtute conservabitur solùm per hoc, quod ab alia virtute alterius agentis dependebit.

His itaque explicatis solvi facilè possunt quædam quæsita de actione ad hunc locum spectantia.

Actio constat absoluto & respectu.

Primum est. An actio sit res absoluta vel respectiva? Dico enim constare absoluto & respectu; actio enim est id quod agitur, hoc autem est effectus ipse qui est quid absolutum; quia tamen hoc absolutum non denominatur agi nisi respectu agentis, idcircò quatenus effectus connotat agens dicitur actio: sicut simitas formaliter est quid absolutum, nempe curvitas connotans nasum: quare actio est quid absolutum sub certo respectu ad agens: neque major simplicitas requirenda est in actione. Dices Entia per accidens rejici à prædicamentis.

Respondeo. Si utrumque Ens æquè primò includitur, tale Ens esse verè per accidens, & rejici à prædicamento, ut paries albus: at si unum solùm Ens includatur in recto; aliud connotetur in obliquo, tale Ens licet videatur per accidens, non rejicitur à prædicamentis; alioqui relatio non esset genus prædicamenti, quia relatio in obliquo includit terminum. Et talia Entia per accidens, sunt omnia ferè ser ultima genera prædicamentorum.

Actio est aliquando forma intrinseca.

Secundum. An actio sit denominatio seu forma extrinseca? Respondeo non semper esse extrinsecam, sed aliquando esse intrinsecam. Nam si effectus sit extra agens, actio etiam erit extrinseca agenti, uti accidit in actionibus transeuntibus. Si verò sit effectus in ipso agente, ut in actionibus immanentibus, actio erit intrinseca agenti, & ex consequenti denominatio intrinseca: dici tamen potest extrinseca, quia ex se non requirit ut sit intrinseca.

Actio est res distincta ab agente.

Tertium. An actio sit res distincta ab agente? Respondeo esse; quia actio est idem cum effectu; Effectum autem oportet re distingui ab agente. At dices actionem formaliter non esse effectum. Respondeo non esse formaliter effectum secundùm se acceptum, nec effectum ut factum, sed effectum ut est in fieri. Unde si quæras an actio fiat? Respondeo cùm non sit res distincta ab effectu, non fieri distincta actione ab ea qua fit effectus; distincta enim actio, est distincta dependentia: at actio non habet dependentiam distinctam ab effectu, cùm non sit res distincta ab effectu: Ergo neque distinctam actionem: Quare agi actionem est agi effectum.

Actio debeátne dici fieri?

Actio tam immanens quàm transiens ponitur in prædicamento actionis.

Quartum quæsitum, An actiones tam transeuntes quàm immanentes ponantur in prædicamento actionis? Respondeo affirmativè. Nam & Aristoteles de utrisque actionibus ponit exempla, meminit enim tristitiæ & delectationis, quæ sunt actiones immanentes. Et ratio idem docet; quia actiones immanentes nihil aliud sunt quàm productiones qualitatum quarundam in anima manentium, suntque omninò similes actionibus transeuntibus, quæ sunt productiones qualitatum, non immanentium in agente sed extra agens in passo.

Omni actioni respondet suo modo passio.

Quintum quæsitum. An omni actioni respondeat passio, seu productioni activæ productio passiva? Respondeo omni actioni respondere suo modo passionem; nam si actio sit productio rei alicujus receptæ in subjecto, verbi gratiâ, calefactio activa; sic ei respondet verè & propriè passio, & receptio passiva, quia calor productus verè recipitur passivè in subjecto: at si terminus per actionem productus sit subsistens, & in nullo subjecto, vel quasi subjecto receptus, tunc actioni non respondet ullo modo passio; quia terminus, cum quo actio est idem, in nullo physicè recipitur passivè, recipitur tamen terminative & objectivè, sic creationi activæ respondet creatio passiva; nam etsi terminus creationis sit per se existens, & in nullo subjecto receptus, tamen creatio termitatur ad effectum, Idem ratione cujus dicitur res creata passivè, quia est terminus & objectum creationis activæ.

Qui tamen tenent actionem esse rem distinctam ab effectu, tenent etiam creationem

tionem activam esse rem receptam Physicè in substantia rei creatæ, sed isti vel ex hoc ipso convincuntur, quòd actio non sit res distincta ab effectu. Nam sequeretur effectum prius natura existere quàm sit actio. Si enim actio recipitur in substantia effectus, præsupponit substantiam effectum existentem in qua recipiatur; neque prius existit quàm recipiatur, & sic prius existet effectus quàm actio, & in illo priori intelligitur existere effectus sine actione, quod est absurdum.

De Passione.

Dico secundò. Passio est forma, prout ab agente inducitur in passum. Tria igitur in passione considerantur. Primò, quòd sit aliqua forma: Secundò, quòd sit ab agente: Tertiò, quòd recipiatur in passo; Pati enim est ab aliquo recipere aliquid. Quocirca cessante actione agentis, & forma posita in facto esse, retentio illa formæ non est passio, quia non est receptio formæ ab agente. Ex quo patet quod licet actio possit esse sine passione propriè dicta, ut paulò ante dictum est; passio tamen non potest esse sine actione. *Quid sit passio. Tria notanda in passione.*

Porrò quid sit ista receptio, in qua consistit ratio formalis passionis non convenit inter Doctores. Nam qui modis delectantur, dicunt receptionem esse modum quendam realem unionis identificatum formæ receptæ, eumque una cum forma recipi in subjecto: quia receptio cum sit novus effectus realis debet procedere ab aliqua re præstante formaliter hunc effectum: atqui receptio non est effectus solius formæ, nec solius subjecti, sed formæ unitæ subjecto: Ergo datur unio quæ sit modus quidam realis superadditus formæ. Alii verò qui hos modos judicant non necessarios & non multiplicandos sine necessitate: censent res seipsis immediatè uniri absque ulla re media interposita. Nam hæc res media non minus quàm ipsa extrema unione indiget, aut si ipsa potest uniri extremis sine alio medio, etiam extrema possunt uniri inter se, sine alia re media. Deinde cùm utrumque extremum utrique uniatur, ex utraque parte deberent esse hi modi unionis, & per unum modum, forma ex parte sua uniretur subjecto, per alterum subjectum ex parte sua uniretur formæ. Alius enim est modus unionis ex parte formæ; alius ex parte subjecti; subjectum enim unitur ut recipiens forma ut recepta. Addo quòd non solùm forma recipitur, sed & ille modus, ita ut duo sint recepta. Cum igitur modus non recipiatur mediante alio modo, alias esset processus in infinitum, nec formam necesse est recipi mediante modo, sed seipsa immediate. *Receptio est ratio formalis passionis. Opiniones, quid sit ista receptio.*

Responderi potest receptionem, non recipi per aliam receptionem, quia id quo aliquid est tale, ipsum non per aliud est tale, sed per seipsum. Sed contra sicut in præcedenti conclusione de actione dicebamus. Id quo aliquid est tale, non esse per aliud tale formaliter, posse tamen esse per aliud tale effectivè, sicut calor in ligno, non est per alium calorem calor formaliter, sed seipso, & per suam essentiam; est tamen per alium calorem calor effectivè. Pari ergo ratione receptio illa formæ in subjecto, non per aliud formaliter est receptio formæ, sed seipsa: quia est essentia ipsa receptionis; si tamen receptio formæ sit res distincta à forma, potest & debet dari alia receptio receptionis, per quam non forma sed receptio formæ, quæ fingitur esse res distincta à forma, recipiatur. Esse autem has receptiones in re distinctas inde patet. Primo; quia sunt receptiones rerum distinctarum: Nam prior erat receptio formæ, posterior verò rei distinctæ à forma, hoc est receptio receptionis. Secundò; distinctæ Entitates receptæ distinctis receptionibus indigent; neque enim re-

 ceptio

ceptio unius entitatis est formaliter receptio alterius entitatis, & potest cessare una receptio, non cessante altera, ut in productione rei per se subsistentis actio recipitur, res verò producta non recipitur, sed per se subsistit. Tertiò: Quia licet receptio formæ sit respectu formæ, receptio, & ut quo, quia est id quo forma recipitur; tamen non est ut quo, respectu suæ entitatis, quia aliud est receptio formæ, aliud receptio rei distinctæ à forma, neque idem est quo recipitur forma, & quo recipitur res distincta à forma: Quocirca receptio formæ, si est res distincta à forma, eget procul dubio distincta receptione à receptione formæ, aut certè, si seipsa non per distinctam receptionem recipitur, poterit quæcunque res seipsa non per distinctam à se receptionem recipi.

Passio est forma ipsa cum connotatione agentis & passi.

Ex dictis sequitur primò passionem non esse rem distinctam à forma recepta, sed esse formam ipsam cum connotatione agentis & passi. Quare sublatis connotatis, tollitur passio, non quòd tollatur res aliqua aut entitas, sed quod res illa & entitas quæ ante cum connotatis erat passio, sine connotatis non est passio. Sicut Simitas sublato naso, desineret esse simitas, quia non connotaret nasum, non tamen desineret esse res eadem quæ antè fuit, quia esset eadem curvitas, quæ antè, sed sine connotatione nasi.

Unio formæ cum materia non est res distincta à forma & materia.

Sequitur secundò unionem formæ cum materia non esse rem distinctam à forma & materia: Quia si esset res distincta, non minus ipsa egeret alia unione in infinitum, quàm forma. Neque tamen hinc sequitur unionem esse solam indistantiam formæ & materiæ: nam unio secundùm indistantiam est solùm unio secundùm locum, & per eam fit unum secundùm locum, non verò unum compositum substantiale vel accidentale. Major ergo est unio formæ cum materia, quàm unio indistantiæ; est enim unio compositionis. Unio autem compositionis fundatur in ratione potentiæ & actus, sumpta ex natura terminorum, quando nimirum unum est ex natura sua potentia ad aliud, aliud verò actus potentiæ perfectivus.

Quæ igitur uniuntur per modum potentiæ & actus, seu per modum perfectibilis & perfectivi, ea unita faciunt compositum.

At inquies possunt aliqua duo uniri secundùm indistantiam, ita ut unum sit actus, alterum potentia, & tamen non erit vera unio seu receptio formæ in materia; ut si anima Petri poneretur indistans à corpore Pauli, tunc enim anima Petri esset actus, & corpus Pauli esset potentia, & tamen anima Petri non informaret corpus Pauli, quia est præoccupatum anima Pauli, nec potest idem corpus informari simul duabus animabus. Ergo non sufficit Entitas formæ & materiæ ad unionem, sed aliquid aliud requiritur, nempe modus realis unionis. Respondeo, non esse id ob defectum modi; nam nec cum modo, nec sine modo anima Petri potest informare corpus Pauli, simul cum anima Pauli. Causa igitur hujus est, quòd corpus Pauli occupatum ab anima Pauli, non est potentia proxima ad animam Petri, ut possit informari ac perfici ab ipsa, quia est potentia impedita ab alia anima; corpus enim non est in potentia ad duas animas simul, sed ad singulas seorsim.

Et sicut vas repletum aqua, non est proximè capax alterius aquæ simul cum præcedente, sed seorsim est capax singularium aquarum, ita & materia non est capax formarum conjunctarum, sed singularum seorsim. Aio igitur in hac conjunctione animæ cum corpore deesse potentiam proximam, & ex consequenti, non sequi unionem in ratione actus & potentiæ. Porrò unio actus & potentiæ non est

solùm existentia actus & potentiæ, sed etiam eorum causalitas inter se & dependentia; actus enim perficit potentiam, & potentia perficitur ab actu, posito verò actu seipso perficiente potentiam, nullus alius modus requiritur ad ista unienda in ratione actus & potentiæ, sed de hoc plura in Physica.

Sequitur tertiò: passionem esse denominationem simpliciter intrinsecam, quia est denominatio à forma recepta. Quanquam nonnulli aiunt esse quidem hanc denominationem intrinsecam, quatenus est à forma recepta; tamen quia receptio formæ non sufficit ad rationem passionis, nisi illa sit ab agente extrinseco, idcircò secundùm quid passio denominat extrinsecè. Nos autem dicimus etsi essentiale sit passioni ut sit ab agente; non enim passum à seipso, sed ab agente patitur, neque dicitur pati ex eo quòd recipit in se aliquid, sed ex eo quòd ab agente recipit; tamen non est essentiale passioni ut sit ab agente extrinseco, licet enim hoc verum sit in actione transeunte, tamen in actione immanente idem est agens & patiens, & sic non erit verum universè, passionem esse denominationem extrinsecam, sed est ex se indifferens ad utramque. Et quamvis universè verum esset passionem esse ab agente extrinseco; tamen hoc per accidens esset ad rationem formalem passionis; Passio enim licet non abstrahat ab agente, abstrahit tamen ab hoc quòd illud agens sit extrinsecum, & potest passio concipi integrè secundùm suam rationem formalem, non concipiendo quòd sit ab agente extrinseco. Deinde ad hoc ut denominatio dicatur extrinseca, non satis est quòd connotet aliquid extrinsecum; alioqui relatio non denominaret intrinsecè, quia connotat terminum extrinsecum, sed requiritur ut illud extrinsecum denominet rem per modum formæ afficientis extrinsecè, non verò sit solùm connotatum in obliquo. Hic autem agens solùm connotatur à passione in obliquo: non igitur habet se per modum formæ denominantis extrinsecè.

Passio est denominatio simpliciter intrinseca.

De Quando.

Dico tertiò. Quando est denominatio rei durantis à tempore, ut esse heri, hodie, biennio, &c. Ratio est, quia per quando interrogamus de tempore & respondemus per tempus, vel in ordine ad tempus. Dices quæstionem quando esse de duratione: at sunt aliæ durationes præter tempus, nempe ævum & æternitas; non igitur necesse est ut ad interrogationem quando respondeatur per tempus, sed sive per tempus, sive per ævum, sive per æternitatem. Respondeo ad quæstionem quando non posse responderi, nisi per durationem divisibilem; per Quando enim petimus partem durationis; petimus enim in qua parte durationis res fuerit, priori vel posteriori, tanta vel tanta. Nulla autem duratio habet partes, nisi tempus; omnes enim aliæ durationes sunt totæ simul & indivisibiles, & non nisi per coëxistentiam cum tempore habent suam quantitatem & divisibilitatem. Sicut enim anima in se indivisibilis, & tota simul coëxistit corpori divisibili, tota in toto, & tota in qualibet ejus parte existens, & ex hac coëxistentia habet extensionem quandam & divisibilitatem, non in existendo, sed in coëxistendo; ita ut indivisibiliter existat ex parte sui, divisibiliter ex parte corporis: quia corpori secundùm aliam, & aliam ejus partem coëxistit: ita & duratio indivisibilis, per coëxistentiam cum tempore habet divisibilitatem, & extensionem quandam, ut illa dicatur Major vel Minor, quo majori vel minori tempore coëxistit, cùm tamen secundùm se tota sit in toto tempore, tota in singulis partibus temporis. Si enim Deus crearet duos Angelos, alterum heri, alterum hodie, hesternus proculdubio majorem durationem haberet quàm hodiernus,

Quid sit Quando?

Ad quæstionem Quando non potest responderi, nisi per durationem divisibilem.

diernus, solùm ex eo quod coëxisteret majori tempori. Nam in se utriusque duratio est tota simul & indivisibilis, nec intrinsecè plus una habet quàm altera. Ex quo patet non posse responderi ad quæstionem quando, nisi per tempus, tanquam per mensuram omnium durationum. Mensura enim dicit quantitatem; nihil enim mensuratur, nisi quantum. Cum igitur aliæ durationes non sint quantæ, non possunt mensurari ut coëxistunt tempori quanto. Quocirca si quæram quantum duraverit Angelus, non possum respondere, nisi per tempus annorum vel dierum.

Duratio nihil aliud est, quam existentia permanens & indeficiens.

Quod si objicias, hinc sequi durationem indivisibilem, non habere rationem formalem durationis, nisi in ordine ad tempus, & per coëxistentiam cum tempore. Resp. durationem nihil aliud esse, quam existentiam permanentem & indeficientem; Rem enim durare est non deficere, ac proinde permanere: verùm quia res in primo instanti habet suam existentiam indeficientem, & tamen in eo instanti, non dicitur durare, nec ulla res durare potest per instans, ideo requiritur ad durationem talis indeficientia, quæ possit mensurari tempore. Ex quo sequitur unum ex duobus, vel quòd de essentia durationis sit successio, sive in se, sive in alio, cui res durans coëxistit actu vel potentia, ut sentiunt Nominales, vel ut minimum existentia debet esse ita indeficiens, & ita indivisibilis, ut possit coëxistere mensuræ durationis divisibili, hoc est tempori, ad eum modum, quo anima & Angelus ita sunt indivisibiles, ut coëxistere possint corpori divisibili: Tunc autem duratio indivisibilis, etsi non includat essentialiter ordinem ad tempus, habebit tamen in se fundamentum ad coëxistendum tempori quatenus est indeficiens tam actu quàm potentia; sic enim poterit respondere huic vel illi parti temporis. Et quamvis in ratione durationis possit concipi sine ordine ad tempus; tamen in ratione mensuræ durationis non potest concipi, nisi in ordine ad tempus. Quod etiam ex eo confirmatur: quia una duratio est major altera; Ergo propter plures partes durationis; nihil enim dicitur majus, nisi propter quantitatem & partes, cùm igitur duratio indivisibilis in se non habeat partes, debet ut minimum coëxistere partibus, ut ratione hujus coëxistentiæ dicatur major vel minor. Quare tam ævum quàm æternitas, etsi sint durationes indivisibiles in se; ut dicunt existentiam indeficientem, illa tamen existentia indeficiens, non potest mensurari in ratione durationis, nisi quatenus coëxistit tempori actu, vel potentia; quia ex hac coëxistentia habet partes, ratione quarum dicitur tanta vel tanta, major vel minor.

Tempus est in prædicamento Quando.

Quod si quæras. Durationes an reponendæ sint in prædicamento Quando? Respondeo tempus esse in prædicamento Quando tanquam rationem formalem à qua sumitur denominatio hujus prædicamenti, quo etiam modo aliæ durationes indivisibiles, quatenus coëxistunt tempori & tempore mensurantur, ad hoc prædicamentum pertinere possunt, quia ut sic substant interrogationi Quando, & per Quando respondetur ad quæstionem de ipsis factam. Si etiam quæras, an denominatio à tempore sit extrinseca vel intrinseca? Respondeo tempus esse duplex; aliud intrinsecum quod sumitur ex motu intrinsecè in illa re existente, quomodo tempus primi mobilis dicitur illi intrinsecum, quia desumitur ab illius intrinseco motu; aliud extrinsecum, quomodo tempus primi mobilis est tempus aliarum rerum quæ sunt in mundo; omnia enim mensurantur tempore primi mobilis, hoc est tempore diurno in viginti quatuor horas distributo: Denominatio ergo à tempore intrinseco est intrinseca, ab extrinseco extrinseca.

Tempus est duplex intrinsecum & extrinsecum.

De

De Ubi.

Dico quartò. Ubi esse existentiam in loco: quia ad quæstionem Ubi respondetur per esse in loco. Dices Ubi esse præsentiam in quacunque re, sive res illa habeat rationem loci sive non, Respondeo hoc esse contra impositionem hujus vocis. Nam Aristoteles idcirco negat ultimum cœlum esse alicubi; quia nullibi est tanquam in loco; cùm neq; extrinsecum spatium imaginarium sit locus, quia nihil est; neque inferius cælum est locus superioris, quantumvis sit illi præsens. Sancti etiam Patres eadem in causa negant, Deum ante mundum conditum fuisse alicubi; quia tunc nullus locus erat in quo esse posset. *Quid sit Ubi?*

Porrò explicandum est quid sit esse in loco. Dico igitur esse in loco est esse tanquam in aliquo continente immobiliter, quia secundùm Aristot. locus est superficies continens immobiliter. Ex quo sequitur, ad hoc ut aliquid dicatur esse in loco, non satis est, ut quocunque modo sit in aliquo, sed requiritur ut sit in illo tanquam exercente rationem loci, sive tanquam in continente immobiliter. Quare requiritur primum ut illud in quo aliquid esse dicitur tanquam in loco, sit verè aliquid, non nihil; quomodo in spatio vacuo res non dicuntur esse tanquam in loco, quia vacuum cùm nihil sit, non potest exercere rationem loci. Quare quod in vacuo est nullibi est secundùm Aristot. & secundùm veritatem: quia spatium vacuum nihil est, ut in eo aliquid esse possit, & esse in nihilo est nullibi esse. Secundò requiritur ut illud aliquid habeat rationem continentis immobiliter: quomodo nec accidentia in subjecto sunt tanquam in loco, neque anima in corpore quod informat, neque angelus in cœlo. Quanquam autem metaphoricè ista omnia dici possunt esse in loco; sola tamen corpora in aliis corporibus propriè dicuntur esse in loco quia sola corpora contineri immobiliter ab aliis corporibus possunt. Non igitur sufficit ad hoc, ut aliquid dicatur esse in loco, quòd sit præsens realiter illi rei, alioqui & accidentia essent in subjecto tanquam in loco, & Angelus esset in cœlo tanquam in loco, quia est illi realiter præsens. Deinde ablata continentia non magis res est præsens loco quàm locus illi, quare non magis res esset in loco, quàm locus in re. Immobilitas verò requiritur ad rationem loci, quia esse in loco, est esse hic & non alibi, ac ex consequenti immobiliter. Nam si locus moveatur, res non erit hîc sed alibi. *Explicatur quid sit esse in loco.*

Secundò explicandum est, quid sit ista existentia in loco? Quidam enim dicunt Ubi esse rem superadditam mobili, seu modum intrinsecum realis præsentiæ, ratione cujus formaliter res est in spatio immobiliter, ita ut si locus mutatur (ut in turri flante vento) res tamen per hunc modum est in eodem spatio, & habet idem Ubi, neque mutatur hîc modus in re, nisi res mutet spatium. Aiunt etiam hunc modum esse terminum ad quem motus localis. Nihil enim aliud per motum in vacuo reale acquiritur præter hunc modum. Verum hæc sententia impugnari potest; Primò: quia hic modus præsentiæ si datur, non est ubi; Ubi enim est esse in loco; at hic modus abstrahit à loco; quia convenit rei æquè existenti in loco, sicut non existenti in loco: vocare verò ubi id, quod non est esse in loco, est abuti vocibus, nisi forte ubi improprium & imaginarium intelligitur. Secundò: Quia hæc præsentia in spatio, non est res distincta à mobili, nec superaddita illi; quia omni alia re ablata à mobili, & sola existentia mobilis in spatio posita, vel intellecta verè mobile illud erit in spatio. Nam si Deus (uti potest) conservet mobile sine omni re ab ipso distincta, siquidem conservatio est actio libera Dei, quia potest *Immobilitas requiritur ad rationem rei.* *Opiniones, quid sit existentia in loco.*

rem

rem unam conservare non conservata alia, tunc mobile sufficienter intelligitur seipso præsens & coëxistens spatio, nulla re nova in ipso intellecta. Tertiò: quia ratione hujus modi non magis res est præsens loco, quàm locus illi: quare non magis res diceretur in loco, quàm locus in re: nam etiam locus dicit hanc præsentiam ad locatum. Quartò: quia non solùm subjectum, sed omnia ejus accidentia sunt præsentia: Ergo singula haberent novos modos reales præsentiæ superadditos, & nova ubi; imò & isti modi præsentiæ cùm sint res quædam præsentes spatio, debent habere alios modos reales per quos essent præsentes: nam si illi sine alia re addita possunt esse præsentes, pari ratione alia quoque sine alia re addita possunt esse præsentia.

Alii ergo dicunt & melius, existentiam seu præsentiam in loco non esse rem superadditam mobili, sed esse existentiam ipsam mobilis applicatam illi loco. Unde non differt ab existentia mobilis realiter. Nam ut est existentia mobilis absolutè, facit mobile existere in se; ut verò sumitur respectivè, respectu loci, vel spatii actu vel potentia existentis, denominat mobile existens in loco vel in spatio, nulla re nova addita, sed per solam indistantiam mobilis à spatio.

At objicies, motus localis est actio quædam productiva sui termini: at si sit motus in vacuo nihil aliud reale ibi producitur nisi modus realis præsentiæ in spatio: ergo hic modus est proprius terminus motus localis, ac consequenter est Ubi. Ubi enim est terminus motus localis.

Respondeo. Si concedamus in vacuo posse fieri motum, (cujus contrarium in Physicis ostendimus) dico, motum illum fore ipsam existentiam mobilis successivam in spatio, per eumque nihil aliud acquiri, nisi existentiam mobilis in alia & alia parte spatii, quæ acquisitio non est productio alicujus rei non existentis, sed applicatio rei existentis ad aliam & aliam partem spatii actu vel potentia existentem. Et quamvis esse in spatio sit nova res; quia nova conjunctio mobilis cum spatio; hæc tamen conjunctio non est res distincta à rebus conjunctis, & est res nova solùm respectivè, hoc est, respectu novi loci, ad quod non est necesse ullam novam entitatem produci, sed solùm cum alia conjungi. Quamvis verò in vacuo nullum sit spatium cui mobile conjungatur, tamen ex parte sua mobile ita existit, ut si crearetur spatium reale, in alia atque alia parte illius spatii existeret, quod satis est ad hoc ut se aliter habeat respectu spatii quantum est ex parte sua.

Mutatio est duplex.

At inquies, motus localis est mutatio mobilis in spatio, omnis autem mutatio fit per receptionem, vel deperditionem alicujus rei. Resp. Mutationem esse duplicem; aliam quæ fit per receptionem vel deperditionem alicujus rei, ut cùm ex calido fit frigidum. aliam quæ fit per translationem de uno loco ad alium: quod etsi fiat sine ullius rei novæ productione, fit tamen per novam rei in loco existentiam. Neq; enim mobile dicitur esse in alio loco per mutationem & translationem loci ad ipsum, ut fit in turri flante vento, sed per mutationem & translationem mobilis ad locum, quia ex parte sua mobile mutat distantiam, & ex parte sua existit ubi ante non existebat. Quæ est vera mutatio, quia est mobilis ex non esse hìc translatio. Quare non solùm mobile tunc mutatur quando aliquid in se recipit, sed etiam cùm est in alio atq; alio spatio, quia fit in illo spatio sua intrinseca entitate, cùm ante ibi non esset. Cùm enim hæc translatio non fiat per mutationem loci ad ipsum, necesse est fieri per mutationem mobilis ad locum. Ex quo patet motum localem non esse actionem productivam, sed adductivam, seu applicativam ad locum vel spatium.

Quod si quæras, An Ubi sit denominatio extrinseca à loco? Quidam etiam affirmant: quia esse in loco est contineri à loco. Alii verò negant, quia licet esse in loco, & contineri à loco æquipolleant, tamen Ubi significat quasi activè esse in loco implendo locum, non passivè contineri à loco.

Quare denominatio Ubi est formaliter intrinseca in ordine ad extrinsecum, sumiturque ab existentia mobilis in spatio. Nam mobile contineri à novo loco potest sine motu locali, ut turris flante vento, quæ absolutè non habet novum Ubi, solùm ex eo quod non per sui translationem, sed per loci extrinsecam accessionem est in alio loco.

Denominatio Ubi est formaliter intrinseca in ordine ad extrinsecum.

De Situ.

Dico quintò. Situs est dispositio partium corporis in loco secundùm quam aliquis stare, sedere, jacere dicitur. Ex quo quidam existimant situm non differre ab Ubi, sed esse modum quendam Ubi. Nam Ubi dicit positionem corporis in loco, situs verò modum positionis ejusdem corporis: ad idem autem prædicamenti genus spectat res & modus rei. Alii tamen & verius dicunt situm ita differre ab Ubi, sicut figura à quantitate. Nam sicut figura est dispositio terminorum quantitatis, & ad diversum genus prædicamenti spectat, nempe ad qualitatem; est enim veluti qualitas quantitatis, ita situs est dispositio, seu figura quædam partium in loco existentium, estquè veluti figura quædam ipsius Ubi. Nam sicut Ubi, dicit corpus positum in loco, ita situs dicit figuram quandam positionis in loco, & in ordine ad locum. Quare licet situs ut modus est, possit reduci ad Ubi, tamen quia hic modus habet distinctum modum denominandi rem, pertinet ad distinctum prædicamentum. Quod si quæras an situs sit denominatio intrinseca vel extrinseca; Ii qui dicunt Ubi esse denominationem extrinsecam à loco, consequenter idem dicunt & de situ, qui est modus quidam hujus denominationis extrinsecæ: Nos verò dicimus & Ubi, & Situm esse denominationes intrinsecas; est enim situs figura quædam corporis prout existit in loco, eademque figura, ut respicit corpus in seipso, est figura corporis pertinens ad qualitatem, ut vero est figura corporis in ordine ad locum, seu figura positionis partium corporis in loco, pertinet ad prædicamentum situs. Utroque autem modo figura intrinseca est corpori; quia est una & eadem cum diverso respectu. Et confirmatur: quia in vacuo corpus habet realem situm; dicitur enim stare, sedere, jacere, & tamen non habet ibi denominationem ullam extrinsecam realem, cùm nulla talis forma realis extrinseca detur in vacuo.

Quid sit Situs.

An Situs differat ab Ubi.

Situs & Ubi sunt denominationes intrinseca.

Ex quibus patet: Primò, situm non dicere relationem, vel ordinem partium, licet relatio & ordo conveniat partibus sic conjunctis, sed solùm dicere qualitatem & figuram partium in ordine ad locum vel spatium, relatio verò illa spectat ad prædicamentum ad aliquid, non ad prædicamentum situs.

Situs non dicit relationem vel ordinem partium.

Patet secundò situm non esse idem ex natura rei cum Ubi, nec ab eo sola ratione ratiocinata distingui, ut asserit Ruvius. Nam figura partium corporis differt ex natura rei ab Ubi, idque quamvis Ubi statuatur modus quidam realis superadditus corpori; mutato enim Ubi non mutatur figura, nec situs corporis; si enim corpus moveatur, mutabit Ubi, & tamen potest non mutare situm corporis; potest enim retinere eundem situm secundùm corpus standi, vel jacendi.

Situs non est idem ex natura rei cum Ubi.

De

De Habitu.

Quid sit Habitus?

Dico sextò Habitum esse denominationem corporis à re sibi adjacente, ut esse vestitum, & armatum est denominatio à vestibus & armis adjacentibus; quæ denominatio dicitur Habitus; quia esse vestitum vel armatum est habere vestes vel arma sibi adjacentia. Porrò hanc denominationem Ruvius dicit esse intrinsecam; Fingit enim modum quendam realem & intrinsecum resultare in corpore, ex hoc quod vestitur & armatur, quem modum dicit esse modum coaptationis actualis ad vestes & arma; siquidem homo naturaliter est aptus ad habendas vestes & arma.

Opinio Ruvii refellitur, dicentis, denominationem habitus esse intrinsecam.

Verùm hæc opinio displicet. Primò; Quia hic modus est mera fictio: tum quia dempta omni alia re & sola veste corpori immediatè apposita, verè corpus est vestitum; tum quia non à modo illo denominatur corpus vestitum, sed à veste: Frustra igitur talis modus ad hoc fingitur ut faciat talem denominationem, neque quippiam in ea denominatione alterius rei quàm vestis rationem habet; alioquin si à modo illo corpus denominaretur vestitum, posset Deus ablata veste modum illum conservare in corpore, cùm sit realiter distinctus à veste, & sic sine veste corpus dicetur vestitum, ex illo modo, supposito, quòd modus ille ponitur facere formaliter denominationem vestiti. Dices sine illo modo non esse denominationem extrinsecam à veste. Contra: ad illam denominationem, sufficit circumpositio vestis, ad circumpositionem autem non requiritur productio alicujus modi realis, alioqui nihil posset applicari alteri, nisi per productionem modi realis. Deinde ex rei extrinsecæ adventu nulla alia actione productiva interposita, non resultat ulla res in corpore, uti hìc accidit; quæ enim hujus rei causa esset productiva? Denique nulli Philosophorum venit in mentem hic modus, ut vel ex hoc sit de falsitate suspectus, maximè cùm sit contra illam regulam Philosophicam: Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.

Secundò displicet, quòd has denominationes vestiti & armati ad solum hominem propriè restringit, ad alia verò animalia analogicè, quòd in solo homine sit aptitudo quædam naturalis ad vestes & arma, cùm natura non sit vestitus aut armatus. Verùm si aliqua qualitas sit connaturalis uni, alteri non, nunquid eo ipso differet specie; & illi solùm propriè conveniet, alteri verò analogicè? hac enim ratione calor qui naturaliter convenit igni, & præter naturam aquæ, non esset idem specie in igne & aqua, & aquæ non nisi analogicè competeret. Deinde videtur restringere prædicamentum habitus ad solum hominem quod homini soli ex naturali aptitudine conveniat esse vestitum, armatum. Quod videtur gratis dictum; cùm idem sit modus afficiendi & denominandi corpus per adjacentiam, sive sit corpus humanum, sive belluinum. Tam verè enim equus dicitur frænatus, armatus ephippio, aut veste instratus, paries incrustatus, scipio inauratus, tabula depicta coloribus impositis, & similia alia, sicut verè dicitur homo vestitus & armatus. Notandum autem est non omnes habitus rerum extrinsecarum pertinere ad hoc prædicamentum, sed tantùm habitus rerum extrinsecarum corpori adjacentium.

Nam si sint res corpori non adjacentes, haberi dicuntur potius moraliter quàm Physicè, id est, non ob Physicum contactum & adjacentiam, sed propter adjacentiam quandam moralem, & jus quoddam ad rem illam, quod jus ab hominum voluntate, & arbitrio, & constitutione dependet, ut cùm quis dicitur habere divitias, agros, oves, boves, & similia.

At

At objicit Ruvius denominationem extrinsecam non posse constituere genus prædicamenti; Genus enim est quid intrinsecum rei, non extrinsecum.

Respondeo etiam denominationem extrinsecam habere suum genus; potest enim accipi & in genere & in specie. Quod verò ait Aristotelem 2. Met. text. 10. dicere habitum esse medium inter habentem, & id quod habetur, Respondeo, ipsum Aristotelem seipsum explicare, quòd hoc medium non intelligat modum aliquem absolutum resultantem, sed actionem habendi seu habitudinem activam & passivam, quæ intelligitur esse quid medium inter habentem, & id quod habetur: v.g. habitio vestis est ejus adjacentia seu vestis ipsa ut adjacet corpori; Hoc enim sensu haberi dicitur, quia adjacet.

Ex quibus omnibus patet quid sentiendum sit de essentia sex ultimorum prædicamentorum: Neque enim universè sunt denominationes extrinsecæ, neque universè intrinsecæ, sed aliquæ intrinsecæ, aliquæ extrinsecæ. Præterea etsi sint res absolutè à formis absolutis, includunt tamen & connotant relationes.

Singula sex prædicamenta dicunt formas absolutas connotando relationes.

Non igitur placet sententia Scoti dicentis illa sex genera prædicamentorum esse relationes extrinsecus advenientes: Nam uti ostensum est, dicunt singula formas absolutas, connotatis relationibus, ita ut ratio formalis illorum per utrumq; compleatur, tam per absolutum, quàm per relativum, nec unum sine altero sufficiat. Agere, verbi gratiâ, non est solùm dicere relationem ad passum, sed est formam producere, & ab ea tanquam producta denominari. Accedit quod cùm relatio intrinsecùs & extrinsecus adveniens non distinguantur in genere relationis, sed eundem genere modum referendi subjectum ad terminum habeant, deberent poni sub genere relationis prædicamentalis: Nam etsi diversitas quædam sit intus relationibus, ea tamen est solùm accidentalis & extrinseca, non verò essentialis & intrinseca relationi: nam relatio dicitur extrinsecus advenire per ordinem ad suam causam ad quam consequitur non ex natura rei, sed aliquo extrinseco interposito, hic autem ordo ad causam est merè accidentalis relationi; ita ut si relatio illa intrinsecus adveniret, non haberet alium modum referendi, quàm cùm extrinsecùs advenit. Et sicut qualitas extrinsecùs adveniens subjecto & emanans ex essentia subjecti ad idem genus qualitatis pertinent, ita & relatio.

Quod si dicas, hinc sequi sex ista genera reduci ad alia genera prædicamentorum: ut enim dicunt formas absolutas ad absoluta reducuntur; ut verò dicunt relationem, ad genus relationis. Respondeo, licèt si hoc modo distribuantur in partes, possint reduci, tamen si conjunctæ sumantur, significentque absolutum sub relationibus, habent diversos modos afficiendi & denominandi primam substantiam, idcircò distincta ab aliis prædicamentorum genera constituunt.

Prædicamenta reliqua sex cur non reducuntur ad alia?

LOGICÆ MARTINI SMIGLECII SOCIETATIS IESV

PARS ALTERA.

Ea omnia quæ ad ſecundam & tertiam operationem intellectus pertinent comprehendens.



ANNO DOM: M.DC.XXXVIII.



DISPVTATIO XII.

De secundâ Operatione intellectus, seu de Enunciatione.



Ecundam operationem intellectus vocat Aristoteles, compositionem & divisionem. Compositionem quidem ratione affirmationis, divisionem verò ratione negationis: quanquam & in negatione est compositio quædam prædicati cum subjecto; componitur enim divisio prædicati cum subjecto. Communi verò nomine dicitur Enunciatio, quia in illa aliquid enunciatur, sive affirmando, sive negando. Quanquam hoc nomen convenit secundæ operationi, ut est in voce; Enunciamus enim propriè vocibus; illa verò quæ est in mente enunciatio, non vocibus sed conceptibus perficitur, quatenus duo conceptus inter se uniuntur per affirmationem vel negationem. De utraque igitur enunciatione tam mentali, quam vocali, in hac disputatione agendum est, explicandaque erunt primò enunciationis principia, ex quibus constat, hoc est nomen & verbum, deinde essentia ejus, species, & proprietates.

QUÆSTIO PRIMA.

An voces primò immediatè significent res vel conceptus?

Voces suo modo significant tam res, quàm conceptus.



CErtum est, voces suo modo significare tam res, quàm conceptus: Duo enim præstamus vocibus: Nam primò, quæ mente concepimus, exprimimus; Cum enim non possimus conceptus nostros in se spectatos alteri præbere, utimur vocibus tanquam signis conceptuum. Hinc Aristoteles 1. Perìher. cap. 1. ait: Ea, quæ sunt in voce, esse earum, quæ sunt in anima, passionum notas, sicut ea quæ scribuntur, eorum, quæ sunt in voce. Secundò res ipsas significamus, adhibendo eorum nomina, & nominibus pro rebus utendo; quia enim, ut ait Aristoteles 1. Elench. cap. 1. res in disputationem adducere non possumus, nominibus pro rebus utimur, tanquam signis; & quod accidit in nominibus, in rebus quoque arbitramur accidere, quemadmodum ii qui calculis supputant. Difficultas ergo est, utrum priùs & immediatiùs significetur, conceptusnè vel res?

Prius significari conceptus.

Videtur enim priùs significari conceptus. Primò; quia Aristoteles ait voces esse notas passionum animæ. Secundò; quia vox ad hoc est homini data, ut ejus beneficio suam mentem, quæ occulta & indivisibilis est, modo sensibili exponat & manifestet; isquè finis immediatus loquentis est, mentem suam exponere. Tertiò: quia is, qui nihil concepit, nihil significat, ut patet in obsessis à Dæmone, quibus non cogitantibus Dæmon format voces in ore; talibus enim vocibus, illi nihil significare intendunt, quia nihil conceperunt; quo etiam modo psittacus, licèt voces exprimat, nihil tamen per illas significat, quia nihil concepit ad significandum. Ille etiam qui loquitur verba Hebraica quæ non intelligit, nihil significat, solùm ex eo, quòd ea non adhibet ad significandos suos conceptus. Est & aliud signum, quod in Angelis idcirco non est usus vocum, quia illi suos conceptus immediatè manifestare sine vocibus possunt, quod indicio est voces immediatè ad conceptus mentis exprimendos adhiberi. Quarto, quia res non significantur vocibus, nisi sub eà ratione, sub qua conceptæ sunt; Ergo priùs voces significant conceptus, quàm res. Antecedens patet; Nam intellectus imponit nomina rebus, prout illas concipit; Unde si eandem rem diversis modis concipiat, diversa quoque nomina eidem rei imponet, propter illos diversos conceptus ut patet in nomine abstracto, & concreto universali, & particulari, quæ eandem rem sub diversa ratione significant; sic Genus, Species, prædicamentum, prædicatum, subjectum sunt nomina rebus imposita, sub ea ratione, quæ illis non nisi ab intellectu convenit.

Ex altera verò parte, videntur res immediatè significari per voces, quia immediatè pro rebus substituuntur. Vox enim, homo, vel Petrus, non significat mihi conceptum hominis vel Petri; sed verum & realem hominem extra intellectum existentem; cum enim dico, esse hominem risibilem, non conceptum hominis intelligo

intelligo esse risibilem, sed ipsum realem hominem; Voces enim non sunt nomina conceptuum, sed rerum.

Pro resolutione notandum est, quòd voces licet significent tam res, quàm conceptus, non tamen eodem modo: Nam conceptus significant mediante significatione rerum; nisi enim scivero quas res significent voces, nunquam ex vocibus cognoscam quos conceptus, is, qui eas loquitur, in mente sua habeat; Si enim mihi quis lingua ignota loqueretur, nequaquam ex vocibus illis scirem, quid is in mente habeat, quia res quas illa verba significant ignoro; statim autem, ubi cognovero quas res significent verba, ex illis eo ipso cognosco quos conceptus is qui ea loquitur habeat, nempe quod easdem res mente concipiat, quas verbis exprimit. Quocirca hic proprius modus est, quo voces significant conceptus, nempe mediante significatione rerum. *Conceptus significantur, mediante significatione rerum.*

Notandum est secundò. Signum esse duplex, manifestativum & suppositivum. Manifestativum est illud, quod solùm indicat rem, sed pro re nihil accipitur; sic fumus indicat ignem, hedera appensa vinum vendibile, & omnis effectus indicat suam causam. Suppositivum verò est illud, quod ita significat rem ut pro re accipiatur: sic calculi in supputatione ita significant rem, quæ supputatur, ut pro re accipiantur. Voces igitur significant res, tanquam signa suppositiva: quia pro rebus accipiuntur. Cùm enim res in disputationem adducere non possimus, pro rebus, verbis utimur: Sunt enim voces, nomina rerum. Conceptus autem significant tanquam signa manifestativa; sunt enim voces effectus quidam conceptuum, & procedunt à conceptibus, sicut effectus à causa. Quare non accipiuntur voces pro conceptibus, neque sunt nomina conceptuum, sed solùm indicant conceptus, eo modo quo effectus indicat causam. *Signum aliud est manifestativum, aliud suppositivum.*

Dico igitur primò, voces primò & immediatè significant res, non conceptus: quia sunt nomina rerum non conceptuum, & non nisi mediante significatione rerum, significant conceptus. Quanquam si aliquæ voces sint impositæ conceptibus, tanquam nomina propria conceptuum, tunc voces ejusmodi significabunt conceptus per modum rerum, sic hæc vox, conceptus, significat conceptum mentis, quia tunc conceptus significatur tanquam res quædam hoc nomine significata. *Voces primò & immediatè significant res.*

Dico secundò, voces etsi non significent res, nisi interveniente conceptu, non tamen immediatè significant conceptum, sed rem. Explico, dupliciter potest intelligi voces mediante conceptu significare res, primò, ut priùs significent conceptus, & mediante significatione conceptuum significent res, & hoc sensu negatur mediante conceptu significari res: quia non priùs significatur conceptus, tum per significationem conceptus significatur res: sed è contra prius significatur res, tum ex significatione rei innotescit conceptus. Secundo id potest intelligi, ut sit necesse intervenire conceptum, ad significationem rerum, & hoc sensu verum est mediante conceptu significari res, debet enim intervenire conceptus, primò ad imponendam significationem; Non potest enim intellectus imponere nomen alicui rei significandæ, nisi illam concipiat. Deinde debet intervenire conceptus ad modum significationis, quia non sub alia ratione voces significant, nisi sub ea, sub qua conceptæ sunt res ab intellectu: Unde varia sunt ejusdem rei nomina, quia eandem rem nunc sub una, nunc sub alia ratione concipit intellectus. Verum quia conceptus intervenit ad significationem, non tanquam id, quod significatur,

ſed tanquam cauſa ſuo modo concurrens ad ſignificationem, idcirco hic interventus non impedit quo minus voces ſignificent immediatè res, quia inter vocem & rem, nihil aliud mediat, quod ſignificetur; conceptus enim eſt medius non tanquam ſignificatum vocis, ſed tanquam efficiens ſignificationem vocis,

Dico tertio. Voces ſignificant conceptus, ſed mediante ſignificatione rerum, & tanquam ſigna manifeſtativa, non ſuppoſitiva: ex quo patet ad Primum.

Ad ſecundum reſpondeo, finis vocum eſt ſignificare animi conceptus, ſed mediante ſignificatione rerum.

Ad tertium reſpondeo, qui profert voces quarum ſignificationem non intelligit, profert quidem voces quæ ſunt ex ſe ſignificativæ rerum & conceptuum, de facto tamen non ſignificant, quia non adhibentur ad ſignificandum. Angeli verò vocibus non indigent, nec ad ſignificandos conceptus, nec ad ſignificandas res; nam ſuos conceptus videndos immediatè exhibendo, oſtendunt eo ipſo res, quas conceperunt.

Ad quartum, voces ſignificant res mediante conceptu, quia conceptus mediat ad imponendam ſignificationem vocis, non verò mediat, ut id quod immediatè ſignificatur.

At inquies, Voces naturales animalium, ut gemitus, boatus, &c. nullas res ſignificant, ſed tantùm affectus animalium; ergo ſignum eſt, voces à natura datas eſſe ad immediatè ſignificandas paſſiones animi. Reſpondeo. Nos loqui de vocibus ex impoſitione: hæ enim imponuntur, ut ſint nomina ad ſignificandas res, ut per ſignificationem rerum ſignificent deinde paſſiones animi, voces verò naturales animalium immediatè ſignificant paſſiones animi, non ad modum nominum, ſed eo ſignificandi modo quo effectus ſignificat ſuam cauſam.

QUÆSTIO II.

An voces ſignificent à natura, an ex impoſitione?

Significare aliquid poteſt, vel à natura, vel ex Impoſitione.

ID à natura ſignificat aliud, quod ob connexionem aliquam naturalem vel ob ſimilitudinem ducit in cognitionem alterius. Sic fumus naturaliter ſignificat ignem, effectus cauſam, & imago cujus eſt imago. Id vero ex impoſitione hominum ſignificat, quod non ob aliquam naturalem proprietatem, ſed ex hominum voluntate & inſtitutione ſignificat, ut hedera appenſa ſignificat vinum. Quæritur ergo utro ex his modis, voces ſignificent. Nam quidem exiſtimabant quamlibet rem ſuum proprium nomen habere quo naturaliter ſignificetur, quod ſi quis cognoſceret ex proprietatibus ipſius vocis, rem ipſam cognoſceret, fundari enim volunt hanc ſignificationem in naturalibus vocis proprietatibus; Literæ enim, verbi gratiâ, quædam ſunt vehementioris ſpiritus, quædam lenioris: his ergo & ſimilibus proprietatibus poſſunt indicare naturas & proprietates rerum. Hæc ſententia eſt Socratis & Cratilli apud Platonem in Cratillo. Item Pythagoreorum ex Deuxippo lib. 1. de prædicamentis, & Heracliti, ut teſtatur Ammonius. Et probari poteſt

primò:

primò: Quia vox est data homini ut naturale instrumentum ad significandum; ergo à natura debet habere proprietates, quibus sit apta ad significandum, & sicut voces animalium, quas edunt naturali sua proprietate significant affectus illorum internos, ita & multò magis humanæ voces, quia sunt perfectiores.

Secundò, quia videntur talia nomina fuisse imposita ab Adamo animalibus, quæ Deus adduxerat ad illum eo fine, ut illis nomina imponeret, illúdque esset cujusque nomen, quod ab eo esset impositum. Quare Philo Judæus in libro de opificio mundi ait Adamum talia nomina imposuisse, ut ex ipso vocis sono cognosceretur, quæ esset natura cujusque; Habuit enim perfectissimam à Deo infusam omnium rerum naturalium cognitionem. Quod si negetur, Adamum tales voces cognovisse; saltem negari non potest, Angelum cujus est perfectior notitia rerum naturalium, posse tales voces cognoscere & indicare.

Jam verò, si vocum tales proprietates non cognoscant homines, id est per accidens: Nam voces ex natura sua habent tales proprietates, quæ sufficiunt ad significandum.

Aristoteles tamen 1. Periherm. capite primo & secundo negat voces à natura significare, sed ad placitum, unde nomen & verbum definit esse vocem significativam ad placitum. Quæ enim, inquit, à natura sunt, sunt eadem apud omnes, ut patet in conceptibus, qui cum naturaliter significent res, iidem sunt apud omnes, sicut & res eædem; atqui voces non sunt eædem apud omnes, sed diversæ pro diversitate nationum. Eandem sententiam tenet Hermogenes in Cratillo, & Diodorus Philosophus ex Ammonio: qui idcircò imponebat servis suis nomina conjunctionum, sed, ergo, quoniam. Pro solutione notandum est nos posse loqui de vocibus, vel iis quibus de facto utimur, vel quæ inveniri possent.

Dico igitur primò, voces quibus de facto homines utuntur non significare à natura, sed ad placitum & ex impositione hominum, & hoc solùm probant rationes Aristotelis; quia quæ à natura sunt non variantur pro varietate nationum, sed sicut eædem res sunt ubique, ita & eædem voces essent apud omnes, si à natura essent significativæ. Videmus autem non solùm diversas voces eidem rei apud varios impositas esse, sed etiam eandem vocem apud diversos diversas res significare, ut patet in vocibus æquivocis, tum quod una vox aliud in una lingua, aliud in alia significat, & sæpe contrarium aliquando. Nam garbato Italis pulchrum significat, Polonis gibbosum. *Voces quibus de facto utimur non significant à natura.*

Dico secundo, non est possibile reperiri voces naturaliter significantes res. Pro quo noto dupliciter intelligi posse voces à natura significantes, vel propter similitudinem univocam cum re quæ potest esse inter sonum & sonum, sic tara tantara ob similitudinem cum sono tubæ bellicæ ipsum significat naturaliter, sic coax exprimit vocem ranæ, & aliæ similes voces possunt exprimere sonos animalium, eosque naturaliter significabunt; quia propter naturalem & Physicam similitudinem, vel secundo non ob similitudinem, sed ob proprietates vocum in asperitate & lenitate soni consistentes, & hoc secundo modo intelligitur conclusio. Dicimus igitur tales proprietates non esse sufficientes ad exprimendas res naturaliter. Nam hæ proprietates & paucæ sunt in vocibus, & non habent tantam proportionem ad res ut possint earum naturas explicare, ut vel ex eo patet, quod hactenus ne ii quidem authores, qui hoc tenent tales voces invenire potuerunt, ex quarum proprietatibus, res quam significant, agnosci posset. Quare neque voces ab Adamo impositæ ejusmodi *Voces à natura significantes dupliciter intelligi possunt.*

modi fuerunt, ut naturas significarent, hæ enim voces etiam nunc extant in lingua sancta, & tamen nullus unquam ex iis naturam illius rei cognovit, & nisi doceatur quid vox quælibet significet, ex sono vocis scire non poterit significationem. Quare & Evæ nomen quæ dicta est virago, quia de viro sumpta est, Genes. 2. manifestè indicat non ob aliquas soni proprietates significare Evam, sed ob derivationem vocis virago à voce viri, idem patet in nomine Adami, quod ab ipso Deo illi impositum est, quod significat terrenum, vel rufum; & nomen Eva significat vivam vel viventem.

Quare neque Angeli tales voces norunt, quæ natura significare possunt, cum nullæ tales proprietates sufficientes sunt in vocibus, ut naturaliter significare possint.

Quod verò dicitur, vocem esse naturale instrumentum ad significandum. Respondeo, duo esse tributa à natura homini ad hunc finem; primo vocem pro instrumento, quam homo infinitis modis variare potest ad innumeras res significandas: Secundo rationem pro arte & ratione significandi. Ratione enim homo & cognoscit res, quas significare debet, & invenit vocum varias differentias, quas ad diversas res significandas accommodat, verum hoc totum facit ratio ad placitum, cum nullam inveniat in vocibus talem proprietatem naturalem propter quam determinetur ad hanc vocem, huic & non alteri rei imponendam. Non est igitur necesse vocem, si sit naturale instrumentum ad significandum naturaliter significare, quia hoc instrumentum est à natura subordinatum intellectui, à quo modum & rationem accipit ad significandum. Nam pari etiam ratione, manus est naturale instrumentum ad omnia facienda, quia tamen est subordinatum rationi & arti, idcirco non omnia manus opera sunt naturalia, sed plurima artificialia.

At objicies, quando una vox derivatur ab altera, derivatur propter naturalem similitudinem, ut cum Petrus à petra nomen accepit, quod in se petræ fortitudinem habiturus esset; ergo saltem ejusmodi voces naturaliter significabunt, quia propter naturalem similitudinem rei cum re. Respondeo, minimè verò, quia illam naturalem rei, cum re similitudinem voces non significant ex natura vocum, sed ex impositione; Utraque enim vox tam derivativa quàm primitiva significationem suam habet ex impositione, unde mediante impositione, significat naturalem similitudinem rerum; Estque naturalis similitudo in rebus per voces significatis, non verò in vocibus significantibus, quæ nullam habent similitudinem naturalem, cum rebus significatis.

QUÆSTIO III.

An vocis significatio sumi debeat ex conceptu imponentis, vel ex conceptu audientis?

CUm vox ex impositione habeat significare, impositio autem ad significandum fiat per conceptum, quem habet de re significanda is, qui imponit. Quæritur inter Doctores an possit vox imponi ad perfectiùs rem significandam, quam imponens concipiat, an verò solùm sub eâ mensura vox significat rem sub qua vox illa

illa concipitur ab imponente? Scotus igitur, Occam, Gabriel, in 1. distinctione 22. tenent, posse vocem imponi ad perfectius rem significandam quam ab imponente concipiatur; ita ut si imponens concipiat rem confusè & imperfectè possit imponere vocem ad rem illam distinctè & perfectè significandam; satis enim esse aiunt, quod vox illa audienti & perfectè intelligenti significet rem illam perfectissimè, & tale volunt esse nomen Dei, quod licèt ab hominibus sit impositum, qui imperfectum & confusum conceptum habent de Deo, à solis tamen beatis perfectè intelligitur, & illis non nobis perfectè significat. Ratio est; quia omne signum significat intelligenti suam significationem, atqui potest perfectius intelligere significationem vocis, is qui audit, quam qui imposuit; ergo nomen illud perfectius significare potest audienti, quam dicenti, & perfectius quam fuerit impositum ad significandum.

Alii verò dicunt vocis significationem sumendam esse ex conceptu imponentis, ita ut non perfectius vox significet quam imponens rem illam conceperit. Ratio est; quia vocis significatio tota est ex impositione, impositio autem, tota est ex conceptu intellectus; Illam enim significationem intellectus imposuit voci quam concepit, non illam quam non concepit, cujus etiam signum est quod intellectus, prout diversos conceptus format de eadem re, diversa illi nomina imponit, & uno quidem significat rem in confuso, ut nomine definiti, alio distinctè & explicitè, ut nomine definitionis. Quocirca, si nomen sit impositum ad significandam rem in confuso, & alter audito nomine concipiat illam rem distinctè, is non ex impositione, nec ex significatione nominis intelligit rem illam distinctè, sed ex aliis causis, quia nimirum majus lumen, & majorem notitiam, de illa re habet quam postulet impositio & significatio illa nominis, id, quod per accidens est ad significationem. Itaque nomen, verbi gratiâ, Deus, quia est impositum ab hominibus ad significandum Deum in confuso, (quod vel ex eo patet quod prout variè Deus concipitur, ita varia habet nomina) idcirco Beatus cum nomen Dei audit, & format de Deo perfectissimum conceptum, transcendit in hanc nominis significationem. Et ita sentiunt Capreolus 1. in dist. 22. Bonaventura, Altisiodoriensis, 7. Marsil. Richard. quos refert Vasquez 1. part. disp. 22. & Cajet. 1. parte, q. 13. a. 10.

Quæ sententia confirmari potest primo Theologico argumento. Nam ut docent SS. Patres; Deus est ineffabilis, & nullum nomen habet, quo adæquatè, uti est in seipso nominetur: at si non est necesse Deum perfectè concipere, Deus posset perfectè nominari eo nomine, quod ei imponeretur, ad significandum, quantus quantus est: Quare ei qui ita nominaret Deum, Deus non esset ineffabilis, quia tantùm diceret de Deo, quantum dici potest, dicendo nomen, quod totam Dei rationem complectitur. *Deus ineffabilis.*

Secundò, quia alioqui sequeretur perfectius aliquem de rebus loqui posse, quàm eas intelligeret; quia nimirum nomina perfectius rem significant, quàm concipiat is qui ea imponit, aut qui eis utitur, hoc autem dici non potest: quia verba sunt signa conceptuum, & id verbis exprimimus, quod in mente concepimus, alioqui daretur sine mente sonus.

Cùm verò objicitur, significare est audienti manifestare rem significatam: ergo quanto melius res ab audiente intelligitur, tanto perfectior est vocis significatio. Respondetur, si audiens rem intelligat perfectè secundùm eam rationem & mensuram, qua per nomen significatur, talis intellectio oritur ex significatione nominis,

tus, si verò ex alio capite rem perfectius apprehendat, quàm per vocem significatur, talis perfectio non est in significationem vocis referenda, quia tunc plus intelligitur res, quàm per vocem significatur.

Nullum datur nomen essentiam rei perfectè significans.

Ex dictis deducitur nullum dari in mundo nomen, essentiam rei perfectè significans: Nam significatio nominis oritur ex impositione, impositio ex conceptu imponentis: atqui nullus hominum perfectè essentiam ullius rei, ut in se est, intelligit, sed solùm in confuso per connotationem accidentium vel effectuum, aut per proportiones cum aliis rebus: ergo nullum tale nomen est de facto impositum. Beatus verò videns clarè Deum habénsque conceptum quidditativum & essentialem Dei, posset imponere tale nomen quod Deum perfectè & essentialiter significaret.

At inquies, potest quis imponere nomen rei quam ignorat, ut si cæcus imponeret nomen soli vel colori quem nunquam videt. Respondeo, quod si tantum cæci impositioni standum esset, ea significatio à cæco imposita imperfectissima esset, quia procederet ex imperfectissima cognitione rei, verùm homines ipso usu nominis darent ei perfectam significationem, quia perfecte viderent solem & colorem. Idem dicendum est de eo, qui rei sibi ignotæ nomen imponeret, sicut cum Athenienses aram ignoto Deo excitarunt Act. 17. tunc enim nomen confusè tantùm rem illam significaret: quia ex confusa rei apprehensione oriretur.

QUÆSTIO IV.

Quid sit nomen & verbum?

Principia orationem constituentia.

Enunciationis duo sunt veluti principia ipsam constituentia, Nomen & Verbum; ex his enim duobus omnem enunciationem constare necesse est. Nomine ut subjecto, verbo ut prædicato; Nihil enim subjecti rationem habet in enunciatione, nisi vel sit nomen, vel per modum nominis accipiatur. Nam cum de Verbo, Adverbio, Pronomine aliquid enunciatur, ea tunc per modum nominis sumuntur, seu ut sunt nomina earum rerum quas significant, ut cùm dico benè est Adverbium, sumitur benè ut est nomen ejus vocis quæ est Adverbium. Et licèt Grammaticæ non sint nomina, Logicæ tamen nomina sunt. Prædicati verò rationem habet verbum; Nam etsi aliquando nomina pro prædicatis ponuntur, ea tamen non habent rationem prædicati, nisi ut cum verbo suam significationem conjungunt, & verbo conjuncta prædicantur, ut cum dico Petrus est albus, albedo ut conjuncta verbo [est] & per verbum [est] attributa subjecto, habet rationem prædicati. Ex quo patet nomen & verbum considerari ab Aristotele in ordine ad enunciationem, ut in ea habent rationem prædicati & subjecti.

Nomen est vox significativa ad placitum.

Porro nomen definit Aristoteles esse vocem significativam ad placitum sine tempore, cujus nulla pars significat separatim, cui definitioni addit tandem in fine duas particulas, Finita & recta. Porro vox in hac definitione ponitur non ut genus, sed ut materia nominis: Genus enim habet differentias essentiales, per quas contrahatur ad diversas species: at vox nullas habet differentias essentiales, sed tantum accidentales, ut quod sit acuta, levis, aspera, gravis, item quod sit imposita ad hoc vel illud significandum; unde omnes voces in ratione vocis, seu soni sunt ejusdem speciei.

cici. Quocirca vox non potest habere rationem generis, sed materiæ potius ex ia: sicut enim si definiam scamnum, rectè dixero esse lignum hoc vel illo modo commodatum, ita & nomen rectè definitur esse vox habens talem sibi impositam significationem, quæ significatio est quædam proprietas accidentalis vocis cum possit adesse & abesse præter vocis corruptionem. Dicitur autem vox materia proxima. Nam sonus est materia remota; Vox enim non est quilibet sonus, sed is solùm qui ab animalis ore procedit cum imaginatione quadam, ut author est Arist. de anima text. 29.

Dicitur secundò, Nomen esse vox ad placitum significans, ut distinguatur à vocibus naturalibus animalium naturaliter significantibus. Mugitus enim, rugitus, stritus, animalium non sunt nomina, quia naturaliter non ad placitum nec ex impositione significant affectus animalium. Quamvis enim hæc vox mugitus significet mugitum realem animalis, ex impositione & placito hominum, cum sit vox humana, uti aliæ voces, tamen realis ille mugitus animalis non significat ex impositione & placito affectum animalis, sed naturaliter.

Voces animalium an possint esse nomina?

Quod si quæras, an si vocibus animalium imponeretur significatio alicujus rei, voces illæ essent nomina eo ipso? Videtur enim nihil essentiale illis deesse ad rationem nominis, & tota definitio nominis illis conveniret. Respondeo, tales voces nullo modo fore nomina, etiamsi illis imponatur significatio ad placitum, ut si mugitus bovis constituatur signum alicujus rei faciendæ. Ratio est, quia significatio nominis refertur essentialiter ad duo, nempe tam ad res significandas quàm ad conceptus explicandos, voces autem animalium, per eam significationem quæ illis imponeretur ad placitum, non referrentur ad conceptus significandos, sed solùm ad res significandas, ad eum modum quo hedera ex institutione significaret vinum vendibile; non igitur tales voces possunt dici nomina; de ratione enim vocis animalis est, ut conceptum & affectum ejus qui illam format, significet; ad hoc enim vox est à natura homini data.

Dices mugitum illum bovis significare affectionem internam bovis. Respondeo mugitum illum, ut est signum naturale, significare affectionem bovis, ut verò est signum alicujus alterius rei ex impositione, sic nullam affectionem bovis significat, nec ad illam imaginationem bovis significandam ordinatur. Quare non significat tunc per modum vocis, sed per modum rei sicut hedera.

Verba ignota quid significent?

At inquies, si quis ignota tibi verba proferat, is significabit res non conceptus, ergo non est de ratione vocis significare conceptus. Respondeo etiam verba ignota cum proferuntur, significant saltem in confuso conceptum dicentis, qui concipit ea verba aliquid significare, & ut minimum sunt apta dicentis conceptum significare, quod vocibus animalium non convenit. Ex quo patet solas humanas voces posse habere rationem nominis; tum quia solæ significant res & conceptus, tum quia solæ intrant enunciationem, hoc enim loco considerantur voces in ordine ad enunciationem. Jam quod objiciebatur, vocibus animalium nihil deesse ad rationem nominis, Respondeo, deesse plurimum vel actu, vel potentia. Quod si objicias in psittaco voces articulatas non significare conceptus, nec actu, nec potentia respectu psittaci. Respondeo voces illas non esse impositas ad significandum ut sunt voces psittaci, sed ut voces humanæ.

Vocibus animalium quid desit ad rationem nominis?

Quid sit significare sine tempore?

Tertiò vult Aristoteles nomen significare sine tempore, ad differentiam verbi, quod cum tempore significat, quia significat rem per modum actionis vel passionis,

actio

dem omnia, tam quæ sunt, tam quæ non sunt, non posse tamen in propositione prædicari, nisi de existentibus. Ratio est: quia in omni propositione affirmativa prædicatum supponit existentiam subjecti; at propositio in qua nomen infinitum prædicatur de re non existente est affirmativa, ut hippocentaurus est non homo; ergo deberet supponere existentiam subjecti. Major patet, primò exemplis; quia hæ propositiones, Adam est albus. Antichristus est niger, solum ex eo sunt falsæ, quia sunt de subjecto non existente: Secundò ratione; quia prius est subjectum esse, quàm hoc vel illud esse; Cum ergo in propositione affirmativa subjectum dicatur hoc vel illud esse, necesse est ut supponatur subjectum esse. Ex quo infertur à propositione de tertio adjacente ad propositionem de secundo adjacente valere consequentiam, ut si Petrus est albus, rectè infertur, ergo Petrus est; prius enim est Petrum esse, quàm album esse.

Prædicata an supponant existentiam subjecti?

Alii verò contrarium sentiunt, ex contrario fundamento. Non enim in omni propositione affirmativa, necesse est subjectum supponi existens. Sunt enim duplicia prædicata, alia accidentalia, alia essentialia, vel ad essentiam consequentia. Illa non conveniunt subjecto, nisi per actualem existentiam, quocirca supponunt subjecti existentiam; hæc autem conveniunt subjecto non per inexistentiam, sed per essentiam; quia vel sunt de essentia subjecti, vel ratione essentiæ subjecto conveniunt, & idcircò tribui subjecto possunt etiam non existenti: Abstrahunt enim ab omni existentia, tam sua, quàm subjecti, sic homini convenit esse rationale vel risibile; ratione ipsius hominis essentiæ, albedo verò quia convenit homini per inexistentiam, non potest illi convenire, nisi actu existenti. Nomen igitur infinitum habet se per modum prædicati essentialis, vel ex essentia necessariò consequentis; quicquid enim est non homo, ratione suæ essentiæ est non homo: quia enim est id quod est, ideò est non homo. Unde esse non hominem est prædicatum necessarium, non contingens; id enim quod est non homo, non potest esse homo, quocirca necessariò est non homo. Hinc ergo fit, ut nomen infinitum, more prædicatorum essentialium non requirat existentiam subjecti.

Negatio convenit etiam rei possibili.

Deinde negatio ex se non requirit existentiam subjecti; convenit enim rei etiam impossibili. Nam de Chimæra, quæ est quid impossibile & non existens, necesse est alterum contradictoriorum affirmari vel negari. Cùm ergo homo non possit affirmari de Chimæra, consequens est, ut non homo, seu negatio hominis debeat affirmari: atqui in tali affirmatione non supponit Chimæræ existentiam, cum ea sit impossibilis; ergo negatio ex se non requirit subjecti existentiam. Quare dicunt hi authores bonam esse consequentiam à termino negato ad terminum infinitum, ut si Chimæra non est homo, rectè infertur; ergo Chimæra est non homo.

Vera sententia.

Nostra sententia est media, quæ duabus conclusionibus continetur.

Supponi subjectum existens.

Dico igitur Primò in omni propositione affirmativa supponitur subjectum existens existentia proportionata prædicato, seu quam requirit prædicatum. Explico, subjectum determinatur ad eam suppositionem quam requirit prædicatum, quare & existentia talis requiretur in subjecto, qualem requirit prædicatum. Est autem existentia,

stentia, alia realis, alia rationis. Item realis, alia actualis, alia potentialis; sicut ur non omnia prædicata sunt ejusdem rationis, ita non omnia eandem existen- m in subjecto requirunt.

Quædam igitur requirunt in subjecto actualem existentiam, ut accidentia quæ n aliter conveniunt subjecto nisi per realem inexistentiam in illo, ut hominem e album, non convenit homini nisi existenti: quædam verò requirunt existen- m subjecti vel actualem, vel potentialem, ut sunt prædicata essentialia, & ad es- ntiam consequentia; Hæc enim si tribuantur subjecto realiter, debent tribui se- ndùm existentiam realem, sive actualem sive potentialem; realitas enim vel est a existentia, vel necessariò secum infert existentiam.

Quare homo non potest dici realiter animal, nisi in ordine ad existentiam actu- m, vel potentialem. Quædam deniq; requirunt in subjecto existentiam rationis, sunt prædicata essentialia, si ita sumantur solum, ut sunt de conceptu essentiali bjectorum, & includuntur in eorum essentiali conceptu abstrahendo ab omni alitate, ad eum plane modum, quo essentia rationis de entibus rationis & ficta e fictis essentialiter prædicantur; ut cùm dico Hircocervus est animal, genus est niversale; hæc enim non tribuuntur realiter suis subjectis, sed tantum secundùm um conceptum essentialem, quare non supponunt existentiam realem subjecto- m, sed tantum in ratione; quo etiam modo dicimus, nihil esse nihil, ubi prædi- tum est essentiale subjecto, & non supponit, nec supponere potest existentiam alem subjecti, sed tantum in ratione.

His igitur expositis probatur conclusio. Primò authoritate Aristotelis 1. Post. *Probatur conclusio.* xt. 2. ubi docet ad demonstrandam propriam passionem de subjecto, præcognos- endum esse de subjecto, non solùm quid sit, sed & quod sit, hoc est, existentiam 1. bjecti. Certè propria passio quæ demonstratur fluit ab essentia subjecti, & est ædicatum necessarium; ergo etiam prædicata necessaria, & ab essentia fluentia, equirunt existentiam subjecti, & quidem si tribuantur subjecto, realiter requirent xistentiam realem subjecti, si verò solùm secundùm conceptum, seu quatenus sunt de conceptu subjecti, requirunt in subjecto solùm existentiam rationis. Quia de- monstratio debet esse de entibus realibus verè existentibus, idcircò propriæ passio- nes quæ demonstrantur, supponunt veram existentiam subjecti, sive actualem, sive potentialem.

Secundò ratione; quia omne prædicatum affirmativum tribuitur subjecto, vel 2. realiter, vel abstrahendo à realitate; si tribuatur realiter, necessariò supponet exi- *Quomodo prædicatum tribuatur subjecto?* stentiam subjecti realem, quia realitas est vel existentia, vel non sine existentia; res enim tunc est realiter quando existit, quod si non existit, sed tamen existere potest, dicitur realis solùm in potentia, si verò tribuatur secundo modo tunc requi- ret existentiam rationis. Talis enim prædicatio fundatur, in hoc quod prædicatum includitur in conceptu subjecti, ita ut quandocunque concipiatur subjectum, sit ne- cesse concipi prædicatum in eo inclusum. Patet autem talem connexionem præ- dicati & subjecti esse solùm rationis; tum quia est ratione conceptus inclusi in con- ceptu: tum quia talis connexio invenitur etiam in entibus rationis, cum de illis prædicata essentialia affirmantur. Ex quo patet cùm prædico animal de homine dupliciter posse tribui animal homini, primò realiter, & sic tribuitur secundùm rea- lem existentiam in communi acceptam, secundò abstrahendo ab omni realitate propter inclusionem conceptus in conceptu, ad eum modum quo prædico de ente

rationis prædicata ejus essentialia, vel de hircocervo, quod sit animal, vel de non ente, quod sit non ens, & tunc prædicatio est secundùm existentiam rationis. Connexio enim prædicati cum subjecto, est per rationem & conceptum.

Ex quo patet solutio illius argumenti secundæ sententiæ, in quo dicitur essentialia prædicata convenire subjectis, non propter existentiam, sed propter connexionem essentialem, ante omnem existentiam. Nam dicendum est illam connexionem, si sit realis, includere necessariò existentiam realem, si verò sit solùm propter inclusionem in conceptu tunc includit existentiam conceptam, ita ut universè verum sit in omni propositione affirmativa, requiri existentiam subjecti proportionatam prædicato. Ex quo etiam sequitur in omni tali propositione rectè inferri existentiam subjecti; ut si homo est animal, rectè infertur, ergo homo est, dummodo semper proportionata existentia inferatur.

Nomen infinitum de quo prædicatur.

Dico secundò. Nomen infinitum prædicari in propositione affirmativa tam de ente quam de non ente, tam de possibili quam de non possibili. Ratio est, quia negatio ex se non requirit subjecti existentiam realem, sed tantum in ratione, quod est commune omni propositioni. Cum enim fiat in ratione, terminos quoque in ratione existentes requirit: at prædicatum infinitum est negatio: ergo non requirit existentiam subjecti realem, sed potest æquè de existenti, ac non existenti, de possibili ac impossibili prædicari, ut benè probat sententia secunda. Confirmatur: quia negativa propositio de subjecto impossibili, est vera, solùm ex eo quod negatio non requirit existentiam subjecti realem; hæc enim propositio, Chimæra non est homo est vera, & contradictoria ejus falsa, Chimæra est homo. similiter nihil esse nihil verè dicitur, & ejus contradictorium est falsum, & tamen subjecta harum propositionum non possunt existere realiter.

Negatio potest esse realis ratione fundamenti vel subjecti.

Quanquam notandum est negationem etsi secundum se non sit realis, posse tamen esse realem ratione fundamenti, vel subjecti, cui realiter competit, non sua, sed subjecti realitate; sic Petrum dicimus realiter cæcum propter reale fundamentum cæcitatis. Nomen igitur infinitum potest dupliciter tribui subjecto: primo secundum se ut est negatio, & sic non requirit existentiam realem subjecti, potestque rebus etiam impossibilibus tribui: secundo potest tribui tanquam realiter conveniens, & sic non potest nisi entibus realibus tribui; supponit enim existentiam subjecti realem, sive actualem sive possibilem. Quare non verè dicimus Chimæram esse realiter non hominem, quia quod est realiter non homo, debet realiter esse aliquid; Chimæra autem nihil est realiter, quare neque est realiter homo, neque realiter non homo.

At inquies, in hoc casu, non homo non erit nomen infinitum, quia non conveniet nisi entibus realibus, non verò non entibus. Respondeo in tali casu, non homo, non esse purum infinitum. Nam nomen infinitum est pura negatio: Hîc autem non homo, non significat puram negationem hominis; sed accipitur cum realitate, ac proinde cum affirmatione realitatis: quare non mirum est, quod non potest instar nominis infiniti purè prædicari de entibus.

Ex propositione de tertio adjacente licet inferre propositionem de secundo adjacente.

Ex dictis solvitur primò, an ex propositione de tertio adjacente, liceat inferre propositionem de secundo adjacente, ut si homo sit albus, vel risibilis, rectè inferatur hominem esse absolutè. Respondeo enim licere: quia existentia subjecti præsupponitur in talibus propositionibus, dummodo sumatur existentia proportionata prædicato, ut dictum est.

Secundò

Secundò. An bona sit consequentia à termino negato ad infinitum & contra, ut dicam, non est albus, ergo est non albus, Respondeo, esse bonam quia utrobique idem planè prædicatur, nempe negatio ejusdem termini; quanquam hæc prædicatio in una propositione sit negativè, in altera affirmativè, in re tamen æquipollent, quia in re idem est negatio affirmationis, & affirmatio negationis; nihil enim plus tribuitur subjecto in una prædicatione quam in altera.

A termino negato ad infinitum & contra, bona est consequentia.

At dices. In negativa dico negari, & terminum & existentiam significatam per verbum [est]; in affirmativa verò solùm terminus negatur, existentia autem significata per verbum Est affirmatur. Respondeo in affirmativa termino negato, negatur & existentia termini, quare idem utrobique negatur. Nam cum negatur terminus in subjecto, eo ipso negatur existentia termini in subjecto. Dices, in affirmativa, affirmatur negatio termini; in negativa solùm terminus negatur. Respondeo, utrobique eandem negationem & ejusdem rei tribui subjecto, licèt diverso modo, nempe affirmativo vel negativo. Nam etiam in negativa ex vi prædicationis, seu. ex vi copulæ, negatio illa tribuitur subjecto, quod idem fit in affirmativa.

At objicies. Non rectè inferri, Petrus non est justus: ergo est justus, potest enim nec esse justus nec injustus. Respondeo istam consequentiam nec esse à termino negato ad infinitum, sed ad finitum. Nam injustus, non dicit meram negationem justitiæ, sed positivum vitium injustitiæ. Esset autem bona consequentia, si injustus acciperetur infinitè, hoc est non justus.

Objicies præterea. Hæc illatio est mala, Chimæra non est realiter vivens, ergo est realiter non vivens: quia Chimæra cum nihil sit reale, nihil ei realiter competere potest. Respondeo cum infertur; Chimæram realiter esse non viventem, non sumi totum prædicatum infinite: nam realitas non infinitatur, sed tantum vivens, sumeretur autem infinitè, si utrumque infinitaretur, dicendo Chimæram esse non viventem realiter. Quare notandum est quod si verbum est, purè sumatur nullo modo addito, semper valebit consequentia, à termino negato ad infinitum: at si non purè sumatur, sed addatur illi aliquis modus ipsum determinans, non valebit consequentia, nisi modus etiam ille infinitetur.

Tertiò quæritur. An necesse sit nomen infinitum prædicari tam de his quæ sunt quam quæ non sunt. Id enim nonnulli deducunt ex verbis Aristotelis, qui ex eo probat nomen esse infinitum, quia dicitur de quolibet quod est & quod non est: Ex quo inferunt transcendentia non posse infinitari, ut non Ens, non verum, non bonum, quia dicuntur solum de non entibus, non verò de Entibus. At longè melius alii id negant esse necessarium universè; quare & transcendentia infinitari posse. Ratio est: Quia nomen dicitur infinitum eo quod propter negationem nullam rem determinatè significat: ex hoc autem sequitur, ut possit de omni alio prædicari, sive illud aliud sit ens sive non ens. Si igitur negatio sit præfixa termino alicui non transcendentali, terminus ille infinitus prædicabitur de omni alio, tam ente quam non ente; quia tunc sumi possunt præter terminum infinitatum, tam entia quàm non entia. Si verò sit negatio præfixa termino transcendentali, ut enti, vero, bono, tunc præter terminum negatum non possunt alia sumi nisi non entia, & tunc nomen infinitum non prædicabitur nisi de non entibus, in quo tamen salvatur tota ratio nominis infiniti, quia nomen infinitum debet prædicari de omni alio, præter terminum cujus est negatio. Quod si alia præter terminum negatum sint entia & non entia, de utrisque dicetur, si verò sint solum non entia, de

Etiam transcendentia infinitari possunt.

de his solùm dicetur. Aristoteles verò quia exempla attulit in terminis non transcendentibus, jure potuit dicere illa nomina infinita prædicari de quolibet quod est & quod non est, cum tamen de ratione nominis infiniti non sit, nisi posse prædicari de omni alio præter ipsum.

QUÆSTIO IV.

An verbum in propositione sit tantum copula, vel etiam prædicatum?

PRima sententia est Verbum ut verbum, nunquam prædicari in propositione nisi quatenus includit in se nomen, solúmque ex se habere vim copulandi prædicatum cum subjecto: nam omne verbum resolvitur in copulam & prædicatum, ita ut prædicatum sit nomen, copula verò, verbum Est. Verbi gratiâ, verbum currit, resolvitur in est currens, & ut dicit cursum, prædicatur; ut dicit est, copulat, habétque se ut syncategorema quoddam copulam significans.

Probatur hæc sententia.

1. Probatur hæc sententia. Primò autoritate Aristotelis, qui in definitione verbi, ait, verbum semper esse eorum quæ prædicantur notam, aliud verò est prædicari, aliud esse notam eorum quæ prædicantur; alioqui si verbum ipsum prædicetur, erit suiipsius nota. Idem Aristoteles 1. Prior. cap. 1. definit terminum in hunc modum; Terminus est id in quod resolvitur propositio, tanquam in subjectum, vel prædicatum, apposito vel diviso esse vel non esse: ergo secundùm Aristotelem copula quæ significat esse vel non esse, non est terminus in propositione qui subjicitur aut prædicetur.

2. Secundò id probatur in propositionibus essentialibus; Nam si verbum est, in his propositionibus prædicaretur, prædicaretur existentia prædicati in subjecto; Verbum enim est, nihil aliud potest prædicare nisi existentiam: at propositiones essentiales abstrahunt ab omni existentia: ergo verbum est in his propositionibus non prædicatur, sed tantum copulat, sunt enim hæ propositiones sempiternæ veritatis, & ab æterno fuit verum dicere, hominem esse animal ante omnem hominis existentiam.

Tertiò idem patet in propositionibus negativis, in quibus verbum [est] non potest prædicare existentiam prædicati, quia prædicatum non est Ens; non ens autem nullam habet existentiam; ergo tunc verbum solùm habet rationem copulæ. Quartò in propositionibus de secundo adjacente verbum [est] resolvitur in prædicatum & copulam, ita ut prædicatum sit nomen, verbum autem obtineat rationem copulæ, ut si resolvam, homo est, in hanc, homo est existens, existentia erit prædicatum. Est verò solùm copula; ergo verbum solùm prædicatur ut continet in se nomen, quatenus autem est verbum copulat.

Vera Sententia. Secunda sententia est Verbum omni propositione non solùm copulari, sed & prædicari, ita Toletus hîc & multi recentiores. probatur primò: quia etiam in propositionibus essentialibus non solùm prædicatur de homine animal, sed & esse animal: utrumque enim tribuitur homini per modum unius; Verbum enim significat per modum actionis exercitæ: atqui tota illa actio tribuitur subjecto; ergo verbum ut verbum tribuitur subjecto. Confirmatur quia verbum non habet rationem

tionem copulæ per modum particularem: Et, etiam, aut similium; syncategorematum, sed quia significat actionem exercitam à subjecto: actio enim ut actio refertur ad id cujus est actio, ac ex consequenti habet rationem copulandi quatenus est actio exercita: ergo cum actio ut exercita tota prædicetur de subjecto, consequens est ut verbum quatenus verbum prædicetur de subjecto.

Secundo probatur: Quia nomen non habet rationem prædicati, nisi ex verbo, animal enim, verbi gratiâ, non est prædicatum, nisi quatenus affirmatur esse, vel non esse per verbum est. Est ergo verbum est formale prædicatum. Dices verbum solum esse conditionem sine qua non: sicut enim ignis sine approximatione non calefacit lignum, & tamen approximatio non est ratio formalis calefactionis, sed tantum conditio sine qua non: ita nomen sine copula non prædicatur, quia copula est conditio sine qua non, conjungens prædicatum cum subjecto, non verò constituens rationem formalem prædicati. Respondeo verbum non solùm esse conditionem, sine qua non: sed etiam esse ipsum formale prædicatum, & conjungere seipsum in unum prædicatum cum nomine. Ratio est, quia Verbum non copulat, ut syncategorema aliquod, neque ut conjunctio Et, etiam, sed ut significat actionem exercitam à subjecto, actio autem exercita ab aliquo subjecto refertur intrinsecè ad illud subjectum & prædicatur de illo. Quare verbum in prædicatione non solùm est copulans prædicatum, sed etiam res ipsa prædicata, quia est actio exercita à subjecto, actio autem exercita à subjecto prædicatur de subjecto. Unde & nomina, ut conjungunt suam significationem cum verbo, habent se per modum unius prædicati, & tribuuntur subjecto.

Verbum non est solum conditio, sed etiam formale prædicatum.

Ad primum primæ sententiæ respondeo Aristotelem dicere, verbum esse notam eorum quæ prædicantur, quia est signum eorum quæ prædicantur; Ea enim quæ prædicantur ex se non habent rationem prædicati, nisi quatenus conjunguntur verbo, & per verbum copulantur subjecto; Porro simul est & aliorum prædicatorum nota, modo dicto, & ipsum secundum seipsum prædicatur, non enim posset alia copulare, nisi & ipsum copularetur subjecto; copula enim una cum re copulata debet inesse, neque dici potest inesse per modum copulæ, non per modum prædicati, quia ut dictum est inest per modum actionis, actio autem prædicatur de subjecto.

Quomodo verbum dicatur nō eorum quæ prædicantur.

Quod ad definitionem termini attinet, verum est, Verbum sub ratione termini non comprehendi; terminus enim est materia propositionis, verbum autem est forma; quid igitur mirum, si verbum includatur à ratione termini: nam & subjectum & id quod de subjecto dicitur est materia prædicationis, ipsa verò ratio formalis prædicationis est in verbo. Quare distingui debet prædicatum formale & materiale, terminúmque esse prædicatum materiale, verbum autem ut verbum esse prædicatum formale, quia est prædicatio ipsa.

Definitio termini.

Ex quo patet in conversione propositionum cum ex prædicato fit subjectum, & ex subjecto prædicatum, verbum nec ad prædicatum, nec ad subjectum pertinere, quia conversio propositionum fit secundum terminos materialiter sumptos, verbum autem ut verbum non est materiale prædicatum, sed est ipsa prædicatio formalis. Quare hæc propositio homo est albus, convertitur in hanc, album est homo, verbo manente immoto, quia ut dixi conversio fit secundum materiales terminos. Quanquam & verbum ut resolvitur in nomen potest dici pertinere ad conversionem. Nam verbum Est, significat existentiam; cum autem ex prædicato fit subjectum, existentia quoque prædicati transit in subjectum,

 jectum,

jectum, & implicitè saltem continetur in subjecto; Idem enim est dicere album, & Ens album. Verùm hoc non est verbum formaliter acceptum converti in propositione.

Verbum est semper significat existentiam, licet non semper realem.

Ad secundum. In omni prædicatione tam essentiali quàm accidentali verbum Est significare existentiam, ut supra docuimus, licet non semper significet existentiam realem, sed aliquando realem, aliquando rationis pro exigentia rerum: Nam verbum est in prædicatione aut significat aliquid, aut nihil: si nihil, frustra ponitur in propositione, voces enim nihil significantes non serviunt enunciationi, sed aliquid, illud non potest esse, nisi existentia; ad nihil enim aliud significandum est impositum, nisi ad existentiam. Nam si dicas significare meram copulam & conjunctionem, non differret ab aliis particulis conjunctivis, Et, Etiam, Quoque, differt autem ab illis, quia non meram conjunctionem significat, sed conjunctionem per modum actionis exercitam, & sic significat existentiam per modum actionis, ut est exercita ab eo quod existit.

Ad tertium. In propositionibus negativis Verbum Est, significare existentiam rationis, quia talem existentiam requirit natura ipsa prædicati negativi.

Verbum est non potest perfectè resolvi in nomen & verbum.

Ad quartum respondeo. Verbum Est non posse perfectè resolvi in nomen & verbum, quia deberet resolvi in aliud verbum, cum verò omnia verba in verbum Est, resolvuntur, ipsum non habet illud verbum in quod resolvi possit. Quare cum resolvimus verbum Est in est existens, ipsum in seipsum resolvimus, qui est ineptus resolutionis modus; tolerandus tamen, quia non habemus aliud verbum in quod resolvamus, solùmque indicari volumus in Verbo Est præter significationem copulæ contineri significationem existentiæ, ita ut utraque pertineat ad essentialem rationem Verbi. Significat enim per modum Actionis.

Verbum est consignificat tempus.

Ex dictis sequitur verbum Est, in omni propositione non solum significare existentiam, sed etiam consignificare tempus, hoc est, significare existentiam in aliqua differentia temporis, præsentis, præteriti vel futuri, quod etiam in propositionibus essentialibus habet locum; nam si dicas propositiones essentiales verificari pro omni tempore, id non eo sensu accipiendum est, quod non significent in ulla differentia temporis, sed quod non determinantur ad ullam certam differentiam temporis, cum secundum omnem temporis differentiam cum veritate formari possint; & tamen quoties formantur, semper formantur sub aliqua differentia temporis, præsentis, præteriti, vel futuri, verumque est dicere hominem, & esse, & fuisse, & futurum esse, animal; verum etiam est in omni tempore præsenti, præterito, & futuro, hominem esse animal. Neque verò magis repugnat propositionibus essentialibus consignificare tempus, quàm consignificare existentiam; Existentia enim non potest esse sine tempore. Quare sicut non repugnat verbo Est consignificare existentiam in talibus propositionibus; ita nec repugnat consignificare tempus; Verbum enim Est semper est præsentis temporis, & significat existentiam in tempore præsenti, cum hæc sit ejus propria significatio.

QUÆST.

QUÆSTIO VII.

In quo sit posita ratio formalis enunciationis?

Enunciationem definit Aristoteles orationem verum vel falsum significantem, quæ definitio est enunciationis, ut voce fit. Nam ut aliquid de aliquo enunciat, dicitur enunciatio, ut exprimit conceptus mentis dicitur interpretatio, ut est in syllogismo dicitur propositio, ut ex ea infertur conclusio dicitur præmissa, ut ad disputandum proponitur, dicitur quæstio, vel problema, ut adfertur contra opinionem adversarii, dicitur instantia.

Porrò hæc definitio enuntiationis traditur ab Aristotele per proprietatem, veritas enim & falsitas non est essentialis enunciationi: quod vel ex eo patet, quòd eadem manens enuntiatio solo objecto mutato, ex vera fit falsa: Nam Petro currente vera est enuntiatio, Petrus currit, eodem stante ex vera fit falsa, ipsa in se non mutata.

Quod si dicas veritatem quidem & falsitatem non esse de essentia enunciationis, sed significare veritatem vel falsitatem esse de essentia. Respondeo, de essentia enunciationis esse significare rem esse vel non esse; ad hanc autem significationem consequi significationem veritatis vel falsitatis; Nam sicut verum in commune sequitur ad ens (est enim verum passio entis, & prius est rem esse, quam verum esse) ita & enuntiatio priùs significat rem esse, vel non esse, consequenter autem significat veram esse vel non esse.

Jam igitur si quæras in quo consistat ratio formalis enunciationis. Respondeo cum communi sententia consistere in compositione prædicati cum subjecto, ex qua compositione sequitur veritas vel falsitas. *Ratio formalis enunciationis consistit in compositione prædicati cum subjecto.*

Pro quo notandum est, primò quid sit hæc compositio. Duplex enim compositio considerari potest; altera quæ est in objecto, cùm intellectus res inter se compositas cognoscit, ut cùm compositionem integram tanquam objectum apprehendit. Altera compositio est in ipso intellectu, hoc est in ipso actu judicii quo componit unum cum altero, ita ut inter prædicatum & subjectum mediet judicium cōponens prædicatum cum subjecto, distinctum realiter à prædicato vel subjecto; Prius enim apprehenditur prædicatum & subjectum, tum accedit judicium illa componens, quod judicium & compositio significatur per verbum Est; & in hac compositione consistit ratio formalis enunciationis. *Compositio duplex.*

Ex quo patet, an hoc judicium componens sit actus simplex intellectus, vel compositus. Dico enim non esse actum compositum, sed componentem prædicatum cum subjecto, ita ut compositio fit inter prædicatum & subjectum, seu inter conceptum prædicati & subjecti, actus autem ipse componens est in se simplex non compositus. Quare cùm in judicio enunciativo concurrant tres actus, unus quo apprehenditur subjectum, alter quo apprehenditur prædicatum, tertius qui respondet copulæ & est actus judicii componentis prædicatum cum subjecto; ratio formalis secundæ operationis non consistit in quacunque conjunctione primarum operationum, sed in ea conjunctione quæ fit formalieer per judicium compositivum. *Judicium componens non est actus compositus, sed componens.*

Greg. opinio. Gregor. 1. d. 1. q. 1. art. 3. probat enunciationem mentalem non esse compositam ex notitia subjecti & notitia prædicati: Quia ubi sunt eædem partes componentes, ibi est idem compositum; at duæ enunciationes habentes easdem partes componentes, non sunt eædem, sed diversæ, ergo essentia enunciationis non consistit in compositione ex duabus partialibus notitiis subjecti & prædicati. Minorem probat. Hæ enim duæ enunciationes, omnis albedo est ens, & omne ens est albedo, habent easdem partes componentes, nempe, eosdem terminos, & tamen non sunt eædem specie propositiones; nam una est vera & possibilis; alia est falsa & impossibilis: ergo enunciatio non est pura compositio ex notitiis partialibus subjecti & prædicati. Deinde sine ulla affirmatione & negatione potest esse compositio duarum illarum notitiarum; ergo in tali compositione non consistit essentia enunciationis, quæ sine affirmatione, vel negatione stare non potest.

Responderi potest, in his duabus enunciationibus easdem esse partes materialiter, non formaliter: nam illa pars quæ in prima enunciatione habet rationem subjecti, in altera habet rationem prædicati, & quæ habet rationem prædicati in una, in altera habet rationem subjecti. Sed contra; utræque notitiæ æquè conjunguntur in eodem intellectu; ergo una non est magis subjectum vel prædicatum, quam altera, si quidem æquè una conjungitur alteri, ac altera illi; ergò æquè una tribuitur alteri, ac altera illi.

Quòd si dicas illam notitiam esse subjectum quæ primo producitur in intellectu, istam verò prædicatum; quæ posterius producitur, & advenit priori. Contra Primò, non repugnat utramque notitiam simul produci, sicut in intellectu Angeli; & si repugnaret naturaliter, tamen per Dei potentiam non repugnaret: tunc ergo producta simul utraque notitia, una non magis haberet rationem subjecti, quam prædicati. Secundò, si domus partes simul producantur erit ejusdem rationis domus cum ea cujus partes non simul producerentur, sed prius fundamentum, deinde parietes, ultimò tectum: Ergo pari ratione successivè productio partium in enunciatione non variat essentiam compositionis: Tertiò, Esto sit distincta habitudo subjecti ad prædicatum, & prædicati ad subjectum, tamen in ordine ad compositionem nulla est diversitas. Eadem enim est compositio si hoc cum illo, vel illud cum hoc componatur; sicut idem est compositum ex materia & forma, sive dicatur materia componi cum forma, sive forma cum materia.

1. 2. 3. 4.

Denique compositio ex duabus istis notitiis potest esse sine ulla affirmatione & negatione, per solam apprehensionem. Ergo enuntiatio non est formaliter ista compositio. Nam si dicas accedere præterea in enunciatione judicium componens; contra, tale judicium, est extrinsecum compositioni, nec intrat compositionem, nisi extrinsecè per modum efficientis compositionem.

Dico igitur sententiam Gregorii veram esse, & benè probare enunciationem non esse simplicem aut qualumcunque conjunctionem duorum terminorum, quod & nos ultro concedimus, Dicimus enim enunciationem formaliter esse compositionem per affirmationem vel negationem unius de altero, ex qua compositione consurgit certus ordo inter prædicatum & subjectum.

Compositio prædicati cum subjecto quid sit. Quæri etiam potest an hæc compositio prædicati cum subjecto sit compositio rerum vel conceptuum? Nominales enim dicunt esse compositionem conceptuum. Non enim ex rebus sed ex conceptibus constat propositio mentalis, sicut & propositio

positio vocalis constat ex vocibus, non ex rebus.

Alii verò dicunt esse compositionem rerum, cum enim hominem dico album, non prædico conceptum de conceptu. Non enim dico conceptum hominis esse album, sed hominem in re existentem dico esse album albedine in re existente.

Verum utraque sententia conciliari potest; verè enim conceptus in intellectu componuntur formaliter, non res: quia non res, sed conceptus sunt in intellectu: Verum quia conceptus tunc non accipiuntur pro seipsis, sed pro rebus, quarum sunt signa repræsentativa, idcirco utrumque simul est verum, & res componi, & prædicari, & conceptus. Sed res non ut sunt extra intellectum, sed ut sunt conceptæ in intellectu. Quod idem intelligi debet de propositione vocali; verè enim voces non res constituunt propositionem vocalem, sed tunc voces sumuntur non pro seipsis, sed pro suis significatis, hoc est, ut supponunt pro rebus. Quia enim res in disputationem adducere non possumus pro rebus supponimus voces, ut 1. Elench. cap. 1. docet Aristoteles. Neque enim bos in stabulo existens intrat propositionem, sed vox bovis: unde etiam rebus in mundo non existentibus possent de illis formari propositiones, quia propositio non eget compositione rerum, sed sola compositione conceptuum prout supponunt pro rebus. *Vera responsio.*

Sed objicies Primò. Si judicium compositivum est simplex, erit tale quale in Angelis. Respondeo in Angelis quidem esse judicium simplex, sed non compositivum: quia Angeli uno simplici actu cognoscunt prædicatum & subjectum, & eodem actu forment judicium de utroque; in nobis autem licèt judicium sit simplex, tamen simul est compositivum rerum diversis conceptibus conceptarum; diversis enim conceptibus concipitur subjectum & prædicatum, quibus deinde advenit judicium compositivum, & sic judicium hoc differt essentialiter à judicio Angelico. Quanquam verisimile est etiam Angelos habere aliqua judicia compositiva, in iis rebus quas diversis conceptibus concipiunt, sicut & de discursu Angelorum idem nonnulli probabiliter tenent. *In Angelis judicium simplex non compositivum.*

Objicies secundò. In propositione negativa non esse ullam compositionem prædicati cum subjecto, sed separationem potius & divisionem, unde etiam divisio ab Aristotele denominatur: Respondeo etiam in propositione negativa esse compositionem, quia negatio illa prædicati verè tribuitur subjecto, quare separatur quidem prædicatum à subjecto quoad esse affirmativum, tamen tribuitur subjecto quoad esse negativum; quia negatio prædicati per verbum Est copulatur subjecto. Et licet verbum Est, propter præfixam particulam negativam negetur, tamen hæc negatio, afficit verbum ex ea parte qua respicit prædicatum, non verò ex ea parte qua respicit subjectum. Nam illa ipsa negatio prædicati; per verbum est refertur ad subjectum, & tribuitur subjecto, id quod provenit ex ratione propria verbi; De ratione enim verbi est referre ad subjectum, verbum autem negatum est etiam verbum, quare etiam tunc retinet suam vim propriam referendi rem significatam ad subjectum. *In propositione negativa est compositio.*

Dices hinc sequi propositionem negativam esse partim negativam, partim affirmativam. Nam ut continet negationem prædicati, est negativa, ut eam negationem tribuit subjecto, est affirmativa. Respondeo simpliciter non esse nisi negativam; quia negativa propositio dicitur à prædicato negato; & quamvis illa ne- *Propositio negativa unde denominetur.*

gatio tribuatur subjecto, tamen non tribuitur cum aliqua affirmatione prædicati, sed cum negatione, quod sufficit ad propositionem negativam; Verbum enim etiam negatum est verbum, & habet vim referendi, non propter aliquam affirmationem, sed propter naturam & modum significandi verbi, qui est significare per modum actionis ad aliquem pertinentis.

Iudicium affirmativum & negativum differunt essentialiter.

Quæri etiam potest an judicium affirmativum & negativum differant essentialiter. Videntur enim non differre, nec accidentaliter, propter negationem extrinsecè adjunctam ad affirmationem. Nam sicut enunciatio vocalis adjuncta particula negativa, fit ex affirmativa negativa, ita & mentalis.

Dicendum tamen est differre essentialiter, neque ex adjecta negatione, judicium ex affirmativo fieri posse negativum. Negatio enim objectiva, est specificans rationem essentialem judicii, siquidem sub ratione formali negativa, judicatur prædicatum non esse in subjecto. Quare non potest judicium ex affirmativo fieri negativum, nisi mutetur essentialiter; quia debet specificari à nova ratione formali objectiva, & sub ratione formali negativa debet ferri in objectum. Alia ratio est in enunciatione vocali quæ tantum materialiter componitur ex signis, nec specificatur eo modo ab objecto, quo actus intellectus: unde per adjunctam particulam negativam fieri potest accidentaliter ex affirmativa negativa.

QUÆSTIO VIII.

Qualis veritas sit in secunda operatione intellectus?

In judicio intellectus veritas triplex potest considerari.

DIco primò, Veritas secundæ operationis est veritas judicii, quæ consistit in conformitate judicii cum rebus, ut sunt in seipsis. Pro quo notandum est, in judicio intellectus, triplicem veritatem posse considerari; transcendentalem, moralem, & logicam. Transcendentalis convenit omni Enti, qua Ens est, & consistit in conformitate cum suis principiis: quando enim tale aliquid est, quale ipsius principia ex quibus est exigunt, verum est; sic aurum dicitur verum, si tale sit, quale auri principia requirunt; quod verò tale non est, falsum est, seu non aurum. Moralis veritas consistit in conformitate judicii cum eo quod dicitur, ita ut si dicat quis quod verè sentit & judicat etiamsi erret, verax dicatur; si verò dicat contra id, quod sentit & judicat, etiamsi illud in se verum sit, mendax dicetur. Denique Logica veritas consistit in conformitate judicii cum re judicata.

Transcendentalis. *Moralis.* *Logica.*

Et quidem transcendentalis veritas non est propria judicii, sed communis illi cum cæteris omnibus Entibus, fieríque potest ut judicium sit falsum in ratione judicii, quia non est conforme rebus judicatis, erit tamen verum veritate transcendentali seu in ratione Entis: quia tale est quale postulant ejus essendi principia; imò omne judicium, tam verum quàm falsum, est verum in ratione Entis; Verè enim est tale Ens, quale requirunt ejus principia ex quibus procedit.

Similiter veritas moralis, non est propria judicii; potest enim quis dicere falsum logicè, & verum moraliter. Si enim id quod dicit non sit conforme rei, erit falsum Logicè, si verò id quod dicit est conforme menti dicentis, quia putat esse verum, erit verum moraliter.

Propria

Propria ergo veritas secundæ operationis est Logica, quæ sumitur ex conformitate judicii cum re objecta. Idque docuit Aristoteles in capite de substantia, cum ait: Propterea quod res est, vel non est, enunciationem veram vel falsam esse: Et ratio est; quia veritas sumitur per respectum ad rem signatam, sicut & essentia cujusque signi; signum enim quantum quantum est, totum est respectu rei signatæ: Ergo & veritas signi erit respectu rei signatæ; Est enim veritas propria passio Entis. Cum igitur omnis conceptus, & omne judicium intellectus, sit signum quoddam objecti, ipsum in mente exprimens & repræsentans, idcirco ex conformitate cum objecto, sumit suam veritatem. Non debet autem hæc conformitas inter judicium & objectum spectari secundum Entitatem, sed secundum repræsentationem. Nam in Entitate possunt esse non conformia, ut si objectum sit substantia & res materialis, judicium autem de objecto sit accidens & res immaterialis; secundum repræsentationem autem tunc sunt conformia quando tali modo repræsentatur objectum in mente sicut est in re ipsa.

Veritas secunda operationis est veritas Logica.

Quod si quæras, an judicium satis sit esse conforme cum re ut concepta? Respondeo, non est satis. Nam etiam judicium falsum est conforme rei ut conceptæ, respondet enim judicio falso conceptus objectivus, cui illud judicium falsum est conforme. Ut ergo judicium sit verum, requiritur ut sit conforme rei, ut est res in seipsa, & secundum ea quæ illi à parte rei conveniunt.

Ut judicium sit verum quid requiratur.

Quæri etiam solet. An veritas secundæ operationis consistat in conformitate conceptus objectivi cum re ut res est, uti Durandus, & quidam alii sentiunt. Respondeo negativè: Nam licet judicio existente vero & conformi rei, etiam conceptus objectivus judicii sit conformis rei: tamen non ex eo judicium est conforme rei, quod conceptus ejus objectivus sit conformis rei, sed potius ex eo conceptus judicii est conformis rei, quia judicium ipsum est conforme rei: Conceptus enim objectivus oritur ex conceptu formali, & est denominatio extrinseca ab ipso, & veluti quidam effectus illius. Quocirca ea quæ conveniunt conceptui formali, redundant per denominationem extrinsecam in conceptum objectivum. Prima igitur ratio veritatis in judicio est, conformitas judicii cum re, secundariò & consequenter est conformitas conceptus objecti cum re.

Dico secundò. Veritas & falsitas secundæ operationis invenitur in omni enunciatione perfecta. Voco enunciationem perfectam, in qua absolutè aliquid affirmatur, vel negatur, ut sunt enunciationes modi indicativi. Nam enunciationes aliorum modorum sunt orationes imperfectæ: non enim perfectè aliquid affirmant, vel negant; ac proinde non sunt propriè enunciationes, ut si dicam: Fac Antoni, utinam faciat Antonius, si fecerit Antonius; Hæ enim cum nihil absolutè affirment, aut negent, neque veræ sunt, neque falsæ; Veritas enim & falsitas enunciationis, fundantur in affirmatione & negatione, seu in compositione prædicati cum subjecto; ergo ubi non est perfecta & absoluta affirmatio vel negatio, non erit etiam absoluta & perfecta veritas.

Veritas & falsitas secunda operationis ubi inveniatur.

Notandum autem est in orationibus practicis; hoc est, quæ non solum dicunt aliquid, sed etiam faciunt reipsa id quod dicunt; Sicut Deus cum diceret, fiat lux, fecit lumen, & sacerdos dicendo, hoc est corpus meum, facit esse corpus Christi in sacramento; in his inquam orationibus, veritas sumitur quidem ab objecto, sed quod simul sit effectus talis enunciationis, ita ut si effectus non sequeretur, aut aliunde non ex vi talis enunciationis sequeretur, essent falsæ practicè. Quare si sacer-

In orationibus practicis unde sumatur veritas.

si sacerdos supra hostiam jam consecratam diceret, hoc est corpus meum, talis enunciatio practicè esset falsa, quia non haberet effectum, licèt speculativè esset vera, quia verè in hostia esset Corpus Christi.

Sed quæres. Primò an enunciationes quæ fiunt de Entibus rationis, aut de Entibus impossibilibus possint dici veræ? De eo enim quod verè non est, nihil verè affirmari potest: at Entia rationis & Entia impossibilia non sunt verè Entia: ergo illis nihil verè tribui potest. Respondeo tales enunciationes proportionaliter esse veras; quia & Entia rationis, non sunt simpliciter Entia, sed tantum proportionaliter, & similitudinariè: Quare licet verum sit Ens rationis esse verum Ens rationis, & contrarium sit falsum imò & impossibile; tamen hæc veritas non est absoluta, sed similitudinaria tantùm; Veritas enim absoluta, est conformitas judicii cum rebus: at Entia rationis & ficta: non sunt verè res, ergo neque conformitas judicii cum ipsis erit absoluta conformitas, sed sicut ipsa sunt Entia secundum similitudinem quandam, ita & veritatem habent secundum similitudinem quandam veritatis; necesse enim est veritatem cognitionis fundari in re, talemque & tantam esse quale est fundamentum.

Enunciationes quæ fiunt de entibus rationis sunt veræ proportionaliter.

Quæras secundò. An de rebus existentibus possint formari enunciationes non veræ? Verbi gratiâ, an Petro mortuo verè dici possit Petrus est homo? Nam ex una parte ista propositio cum sit essentialis est sempiternæ veritatis; ergo semper est vera, secundo homo non dicitur de Petro contingenter: ergo necessario & semper. Tertiò; contradictoria ejus semper est falsa, nempe quod Petrus non sit homo; ergo ipsa semper est vera, secundum legem contradictoriorum, quæ est, ut una contradictoriarum existente falsa, altera sit vera. Quartò; si Petrus non esset homo, neque esset Petrus; quia à quo tollitur species, tolluntur & omnia individua illius speciei: atqui absurdum est, Petrum non esse Petrum, cum sit propositio identica, quæ non potest esse falsa: ergo absurdum est Petrum non esse hominem.

Ex altera verò parte Petrum mortuum non esse hominem, sic ostenditur: id enim quod non est conjunctum ex anima & corpore, non est homo: Petrus mortuus est talis, ergo: dicitur enim mortuus propter separationem animæ à corpore. Secundò; Petrus mortuus, non est Petrus, sed fuit Petrus; quod enim desiit esse, non est: sed Petrus mortuus desiit esse, quia mori est desinere esse: ergo desiit esse Petrus. Quod si per mortem desiit esse Petrus, quomodo non desiit esse homo? ut enim ait Aristoteles in capite de substantia; sublatis primis substantiis impossibile est aliquid aliorum remanere. Tertiò: quia prædicatum in hac propositione est contradictorium subjecto; homo enim dicit conjunctum ex anima & corpore; Petrus verò mortuus dicit seperatam animam à corpore. Quartò; si Petrus mortuus esset homo, esset vivens homo, quia vivens de homine prædicatur, ut genus de specie. Deinde homo significat conjunctum ex anima & corpre, ac proinde vivens: sicut ergo absurdum est mortuum esse vivens, ita absurdum est Petrum mortuum esse hominem.

Tractant hoc dubium Doctores in 3. distinct. 28. circa illam quæstinem an Christus in triduo mortis fuerit homo: & respondent non veram esse propositionem: si Petrus determinatè & formaliter sumatur pro mortuo, ita Boaventura, Hugo, Gabriel, & alii: aiunt tamen verificari posse propositionem, si termini sumantur cum ampliatione, quod dupliciter fieri potest; vel per ampliationem subjecti

De rebus non existentibus, an possint formari enunciationes veræ?

ẹcti, vel ampliationem prædicati, ut si dicatur, Petrus qui est vel fuit Petrus, est homo. Tunc enim homo prædicatur de Petro qui fuit verissimè homo; similiter si dicatur Petrus est homo, id est ille homo, qui est vel fuit homo. Quod alii clarius explicant, dicentes Petrum mortuum, esse hominem mortuum, hoc est hominem qui fuit homo, & sic prædicatum sumatur eodem modo quo subjectum; erit vera propositio, Petrus mortuus est homo mortuus.

At inquies. Mortuo Petro adhuc vocamus eum Petrum, ostendentes ejus corpus, vel animam, sic animam S. Petri existentem in cœlo vocamus S. Petrum. Respondeo hanc denominationem esse figuratam, non propriam; à parte enim totum denominamus; corpus enim S. Petri, est sanctus Petrus secundùm corpus, id est secundùm unam partem: similiter anima S. Petri, est S. Petrus secundũ partem.

Ex quibus patet ad rationes dubitandi. Ad primam & secundam negatur esse essentialem illam propositionem, imò neque necessariam, neque contingentem, sed falsam; prædicatum enim falsum, neque necessariò, neque essentialiter, neque contingenter convenit subjecto, sed nullo modo.

Quod si quæras quomodo ergo Petrum esse hominem, est propositio sempiternæ veritatis? Respondeo, si Petrus sumatur non ut mortuus, sed ut Petrus sive existens, sive conceptus; sic enim intellectus concipiendo Petrum, necessariò concipit esse hominem: Petrus enim conceptus est homo, propter connexionem essentialem terminorum, significatam per verbum Est.

Ad tertiam, veram esse contradictoriam, nempe Petrum mortuum non esse hominem, & ex consequenti, Petrum mortuum non esse Petrum; licèt enim propositio identica non possit esse falsa, tamen hæc non est identica: Nam Petrus mortuus supponit pro Petro sine anima, Petrus verò qui prædicatur, supponit pro Petro constante ex anima & corpore.

Et hoc patet ad quartam. Et notandum est quòd Terminis, si sumantur absolutè secundùm suam integram significationem, conveniant prædicata omnia essentialia & accidentalia absolutè; si verò sumantur cum aliquo adjecto diminuente, & tollente significationem ipsorum in aliqua parte; tunc non est mirum prædicata quoque essentialia illorum non posse absolutè de iis prædicari, nisi proportionaliter sumantur eo modo quo sumitur subjectum, ut si sumatur Petrus mortuus, sumi etiam debet homo mortuus, vel animal mortuum; tunc enim sibi proportionantur. Quia verò in hac propositione, Petrus mortuus est homo, prædicatum sumitur absolutè sine adjecto diminuente, idcirco propositio est falsa: esset autem vera, cum eodem adjecto diminuente.

Tertiò quæri potest an hæc propositio Rosa est flos, sit in hyeme vera, negat Gabriel in 3. distinct. 27. Primò: quia esse simpliciter, dicit esse actuale, rosa verò in hyeme nihil est actu, sed tantum in potentia, solùm enim habet esse in suis causis. Secundò: quia rosa in hyeme non est rosa: ergo neque est flos. Alii distinguunt verbum Est, posse significare vel existentiam realem, vel existentiam rationis & conceptus, vel connexionem essentialem terminorum quæ tamen tunc non existit in ratione. Primo modo propositio est falsa, quia rosa in hyeme non est realiter flos; siquidem non existit realiter: secundo autem modo est vera, quia prædicatum includitur in conceptu subjecti, & quemadmodum rosa per conceptum existit, ita in eodem conceptu est flos. Eo enim modo quo sumitur rosa existens dici debet esse flos: in hyeme autem rosa sumitur existens tantum per rationem,

onem quare in ratione solum erit flos, nempe quia conceptus floris includitur in conceptu rosæ, & connexio essentialis est inter terminos, quæ connexio voce Est significatur.

QUÆSTIO IX.

An possit intellectus affirmare vel negare quod scit esse falsum.

QUæstio est non de affirmatione externa, quæ fit per voces & signa; hanc enim constat posse esse de ea re, quam certo scit intellectus esse falsam, sed de interna affirmatione quæ fit per conceptum & judicium internum; Videtur enim id fieri non posse. Primò, quia nulla potentia extendit se extra rationem formalem sui subjecti. Sicut visus non extendit se ultra colorem, auditus ultra sonum; at ratio formalis intellectus objecti est verum: ergo non potest ferri in objectum, nisi sub ratione veri; si ergo sciat aliquid esse falsum non potest illud judicare esse verum: Secundo: quia sequeretur intellectum habere simul duo judicia contraria, unum quod res illa non sit vera, aliud quod sit vera, quia affirmando judicat esse veram, cùm tamen sciat non esse veram.

Ex altera parte videtur verò id fieri posse. Ea enim quæ fiunt in voce sunt signa eorum quæ fiunt in mente; atqui voce potest affirmari id quod scitur esse falsum, ut patet in omni mendacio: ergo & in mente idem fieri potest. Secundò, id patet in omnibus entibus fictis, quæ scit intellectus esse impossibilia & falsa, & tamen de illis multa affirmare potest, ut Hircocervum esse animal ex hirco & cervo compositum; ergo potest quascunque alias propositiones falsas fingere ut veras, & potest eas affirmare vel negare.

Verum est objectum formale judicii intellectualis.

Dico primò. Intellectus non potest aliquid negare vel affirmare nisi sub ratione veri, sicut nec voluntas potest aliquid appetere, nisi sub ratione boni: Ratio est quia intellectus non potest ferri extra rationem formalem sui objecti; verum autem est objectum formale judicii intellectualis. Et sicut sublato objecto tollitur omnis actus circa illud objectum, ut patet inductione (non potest enim actus esse sine objecto, visio sine colore, auditus sine sono) ita sublato vero tollitur omnis actus intellectus. Ex quo sequitur, si intellectus quod scit esse falsum, affirmet, debet illud apprehendere sub aliqua ratione veri, quia non potest elicere ullum actum, nisi proposita ratione formali sui objecti. Porro verum vel est ratio formalis totius objecti intellectus, secundum multos, vel ut minimum, est ratio formalis objecti judicii intellectualis; In tantum enim judicat aliquid intellectus esse vel non esse, in quantum putat id esse verum.

Verum in intellectus triplex distingui potest.

Dico secundo. Potest intellectus, quod scit esse falsum affirmare tanquam verum ex suppositione, pro quo notandum: triplex verum posse distingui in intellectu: unum est absolutè verum, quod intellectus cognoscit esse conforme rei; aliud est verum existimatum; quod in re est falsum, in existimatione tamen intellectus est verum, & habetur pro vero. Tertium est verum ex suppositione tantum; tale verum est in entibus rationis, & in omnibus entibus fictis; habet enim intellectus vim fingendi nova entia, ad quæ suo modo consequuntur veritates; Verum

rum enim est propria passio Entis; sicut igitur intellectus potest fingere Ens fictum, ita potest fingendo causare veritatem rei fictæ, sic Hircocervum fingit esse animal quod scit absolutè esse falsum; illa tamen fictione supposita, affirmat ut verum. Hircocervus enim fictus, verè est animal fictum.

Omnia igitur ista tria vera, possunt esse objectum formale intellectus, & potest in ea ferri intellectus sub ratione veri, qua participant suo modo rationem formalem veri: quod etiam ex eo confirmari potest; Non minus enim verum est objectum intellectus quam Ens; sicut enim intellectus nihil potest intelligere, nisi sub ratione veri; ita etiam nihil potest intelligere, nisi sub ratione Entis: Nam non Ens, ut non Ens non est intelligibile. Sicut igitur non solum Ens verum, sed etiam Ens existimatum, & Ens fictum potest esse objectum intellectus; ita non solum verum absolutè, sed etiam verum existimatum, & id quod Enti ficto convenit potest esse objectum intellectus; quicquid enim habet aliquam rationem Entis potest esse objectum intellectus; Omne enim Ens est intelligibile: at verum Entis ficti habet rationem Entis, ergo potest esse objectum intellectus.

De Entibus fictis quomodo fiunt prædicationes vera.

Ex quibus patet. Primò: quomodo de Entibus fictis possint esse prædicationes veræ; Entia enim ficta sicut habent suam Entitatem fictam, ita & veritatem ex suppositione ficta procedentem. Quo enim modo se habet aliquid ad rationem Entis, eo modo se habet ad rationem veri. Hircocervus ergo verè est animal secundum esse fictum, quia is qui fingitur Hircocervus ex fictione est animal, & fictus Hircocervus est fictum animal. Simpliciter autem hæ prædicationes ad naturam rerum comparatæ sunt falsæ.

Sequitur secundo falsam eorum esse sententiam, qui negant per secundam operationem posse fieri Ens rationis, quia inquiunt non potest intellectus, quæ scit esse incompossibilia, componere & affirmare tanquam compossibilia; Affirmatio enim, inquiunt, non potest esse, nisi sub ratione veri, ubi autem intellectus judicat incompossibilitatem, non cognoscit veritatem.

Potest intellectus falsum ex suppositione concipere tanquam verum.

Dicendum tamen est quod sicut intellectus, quæ scit esse incompossibilia, potest ex suppositione apprehendere tanquam compossibilia, imo & affirmare, ut patet in omnibus Entibus fictis; ita quod scit esse in re falsum, potest ex suppositione concipere tanquam verum, & affirmare tanquam verum; Non minus enim subjecto ficto conveniunt prædicata ficta, quam subjecto vero prædicata vera.

Dices intellectum posse ex suppositione apprehendere verum, non judicare. Contra primò; non minus in apprehendendo quam in judicando consideratur objectum sub ratione veri, quia intellectus in omnibus suis actibus, tendit sub ratione veri in objectum, ergo si in Entibus fictis potest apprehendere verum, potest & judicare. Secundò: sicut in Entibus possibilibus intellectus non solum apprehendit verum, sed & judicat; ita in Entibus falsis, potest ea non solum apprehendere, sed & judicare tanquam vera ex suppositione.

Falsum ex suppositione inferri potest.

Quod si quæras an idem dicendum sit de illatione, hoc est, an sicut intellectus potest affirmare quod scit esse falsum; ita possit & inferre quod scit esse falsum, & quod scit non sequi ex præmissis.

Respondeo idem dicendum esse. Nam licet non possit inferre quod scit inferri non posse, tamen concipiendo res secundum esse fictum potest de illis formare ex suppositione illationes veras, & potest inferre conclusionem veram quæ supposito illo esse ficto sequitur ex præmissis: sic potest inferri Hircocervum

esse animal, ex eo quod sit ex hirco & cervo compositus. Hoc enim modo etiam ex suppositione impossibili infertur verum.

QUÆSTIO X.

An propositiones de futuro contingenti sint determinatè vera aut falsa?

Propositiones alia necessaria.

PRopositiones aut sunt necessariæ aut sunt contingentes. Necessariæ sunt determinatè veræ propter essentialem connexionem prædicati cum subjecto, quia prædicatum, vel est de essentia subjecti, vel ad essentiam subjecti consequitur. Contingentes verò propositiones non possunt esse determinatè veræ, ob connexionem essentialem prædicati cum subjecto, quia talem connexionem non habent: solum ergo sunt veræ, propter actualem connexionem & existentiam prædicati cum subjecto. Si igitur propositiones contingentes sint de præsenti vel de præterito, facile intelligitur quod habeant determinatam veritatem: quia supponunt determinatam existentiam. Nam quod actu existit, determinatè existit, & quod exstitit, determinatè exstitit, unde etiam determinatè est verum. At de propositionibus quæ sunt de futuro contingenti, est difficultas.

Alia contingentes.

Proponitur difficultas.

Videntur enim non habere determinatam veritatem; determinata enim veritas in propositionibus contingentibus, sumitur ex determinata existentia; Futura verò contingentia non habent determinatam existentiam, quia non sunt determinata ad existendum, nec in se, nec in suis causis. Nam hæc est differentia inter effectus contingentes, & necessarios futuros; quod effectus necessario futuri, etsi in seipsis non existant determinatè, sunt tamen determinati ad existendum in suis causis, à quibus infallibiliter producentur: sic ecclypsis futura, determinatè est futura ea determinatione quam habet in suis causis; effectus verò contingenter futuri, nec in seipsis, nec in suis causis habent ullam determinationem ad existendum, unde non videntur habere determinatam veritatem, nec posse de illis determinatè dici quod sint futuri, sed solùm indeterminatè quod vel sunt futuri, vel non futuri.

Aristotelis ea de re sententia.

Tractat hanc quæstionem Aristoteles fusè 1. Periherm. cap. 6. & concludit tales propositiones non esse determinatè veras, sed indeterminatè sub distinctione, ita ut necesse sit alteram contradictoriarum esse veram, sed sub disjunctione, non determinatè: nempe vel hanc vel illam, non vero hanc determinatè. Hanc sententiam esse Aristotelis, mirum est quod quidam recentiores negant, cum eam expressè doceat in fine capitis.

Postquam enim rationem dubitandi ex utraque parte proposuit, & ex una quidem parte quod necesse sit alteram contradictoriam esse veram, alteram falsam. Ex altera vero parte, si futura contingentia sint determinatè vera, non erunt contingentia, quia quod semper & ab æterno est verum, non est contingens, sed necessarium; non potest enim non esse; at si futura contingentia sint determinatè vera, semper & ab æterno fuerunt vera, & non possunt non esse vera; ergo non sunt futura contingentia, sed ex necessitate eveniunt, & sic tolletur contingentia in

rerum

rerum natura. Tandem concludit quod contradictoriorum necesse sit alterum quidem verum esse, alterum falsum: sed in futuris contingentibus id fit, indeterminate & sub distinctione hoc vel illud, in aliis verò rebus fit determinate. Quod ad contingentiam autem attinet, ait eam idcirco non tolli, quia futura contingentia sunt indeterminatè vera, ac proinde non sunt necessaria; quæ enim necessario sunt determinata sunt ad unam partem, nec habent se indeterminatè ad utramlibet. Indicant hanc sententiam Aristotelis illa verba [sed & in contradictione eadem " ratio est, esse quidem, vel non esse omne necesse est, & futurum esse vel non " non tamen dividentem dicere alterum necessarium. Dico autem, ut necesse est " futurum esse bellum navale cras, vel non futurum esse: non tamen fieri cras bel- " lum navale necesse est, neque non fieri: fieri tamen vel non fieri, necesse est] quibus verbis manifestè docet disjunctionem tantùm esse necessariam, & determinatè veram in futuris contingentibus, non verò unum membrum disjunctionis contradictoriæ. Similiter & cum ait [" in iis quæ utramlibet contingunt, nihil " magis, inquit, affirmatio quàm negatio erat vera vel falsa.] Denique ait [istorum omnium necesse est alteram partem contradictionis veram esse vel falsam, non tamen hanc vel illam, sed utramlibet contingit, & magis quidem veram alteram, non tamen jam veram vel falsam.

Hanc sententiam Aristotelis sequitur Antonius Cordubensis lib. 1. quæst. 55. & nonnulli recentiores. Probatur primò: si futura contingentia essent determinatè vera ex necessitate evenirent, consequens est absurdum; ergo & id ex quo sequitur. Major probatur: Quia quod est determinatè verum semper & ab æterno est verum; quod autem semper verum est non est contingens sed necessarium: quia non potest non esse verum, nec potest non invenire. Quod si dicas futurum contingens esse necessarium solùm ex suppositione, non autem absolutè; sicut & quæ fuerunt, & quæ actu existunt, supposito quod fuerunt & actu existunt, necessario fuerunt, & actu existunt. Contra: magnum est discrimen inter futura & præsentia ac præterita; nam præsentia & præterita supponuntur esse vel fuisse in re, & idcirco facta tali suppositione necessario sunt vel fuerunt: at futurum contingens non potest supponi esse, sed ante omnem suppositionem habet necessitatem ut sit: non igitur ex suppositione necessariò eveniet, sed absolutè.

Probatur sententia Aristotelis.

Discrimen inter futura, præsentia, ac præterita.

Secundò probatur. Oratio est vera vel falsa, quia res est, vel non est: at futurum contingens non determinatè est futurum; ergo neque oratio est determinatè vera; Minor probatur. Futurum enim contingens neque in seipso determinate existit, neque in suis causis; Hæ enim cùm sint contingentes sunt indeterminatæ, & indifferentes ad agendum, vel non agendum.

Quod si dicas determinatè futurum: petam unde hæc determinatio; an ex causis? at hæ sunt indeterminatæ? an ex seipso? At cùm effectus sit contingens; est ex se indifferens ad esse & non esse: an ex suppositione futuræ existentiæ? at hæc ipsa suppositio, cùm nondum sit, non est determinata.

Secunda sententia est communis Doctorum in 1. distinct. 38. futurum contingens esse determinatè verum ex suppositione: quia determinatè est futurum, ita enim est futurum, ut non sit non futurum. Probatur primò, quia quæ determinate sciuntur, determinatè sunt vera: at futura contingentia determinate sciuntur à Deo, quia certo & infallibiliter ita ut contradictorium sit falsum; ergo hæc determinatè sunt vera. Dices determinatè sciri ex parte cognitionis divinæ, quæ cùm

Futurum contingens est determinatè verum ex suppositione.

cum sit infinita, nihil eam latere potest; non verò ex parte objecti, quod est ex se indeterminatum. Contra: quia res non ideò sunt futuræ, quia cognoscuntur à Deo futuræ, sed ideò cognoscuntur futuræ, quia sunt futuræ; Cognitio enim ideo est vera, quia rei conformis, seu quia res ita cognoscitur, sicut se habet in se; ergo si futurum contingens cognoscitur determinatè futurum, verè in seipso est determinate futurum.

2. Secundò probatur. Quod ita est verum ut ejus contradictorium, omnino non sit falsum, est determinate verum: at futurum contingens est ita futurum, ut non sit non futurum; ergo est determinate futurum, & determinatè verum. Minor patet. Quia quod est futurum, non est indeterminatè futurum, sed determinatè; non enim eveniet sub disjunctione, sed determinate, ita ut ejus contradictorium sit falsum.

3. Tertiò. Propositio de præterito, vel de futuro, ideò est vera, quia propositio de præsenti est vera, ita ut veritas illarum propositionum fundetur in veritate propositionis de præsenti; ideo enim verum est Petrum cucurrisse, quia verum erat dicere in Præsenti Petrus currit. Similiter ergo ideò verum est de futuro, Petrus curret, quia verum erit dicere in præsenti Petrus currit. Quia igitur propositio contingens de præsenti erit determinate vera; ideo & de futuro est determinatè vera.

4. Quarto. Quæ determinate eveniunt, sunt determinate vera: at futurum contingens determinate eveniet; ergo est determinate verum. Minor patet. Non enim evenient duo contradictoria simul, sed unum contradictorium tantum, neq; eveniet indeterminatè hoc vel illud, sed determinatè hoc & non illud.

Propositiones de futuro contingenti vel sunt universales, vel singulares.

Notandum est igitur primò: Propositiones de futuro contingenti vel esse universales, ut omnis homo curret, vel singulares, ut Petrus curret: Illas Aristoteles concedit esse determinatè veras vel falsas, has verò indeterminate tantum, & sub disjunctione. Ratio est: Quia illæ habent in se determinationem ad veritatem, vel falsitatem; Nullum enim contingens potest universaliter de subjecto affirmari; quod enim universaliter convenit subjecto necessarium est non contingens, quare si futurum contingens universaliter affirmetur de subjecto, eo ipso propositio erit falsa, & quidem determinatè falsa, quia necessariò falsa.

Effectus contingentia in quo consistat.

Notandum est secundo: Effectus contingentiam non in hoc consistere, quod possit res simul esse, & non esse; hoc enim contradictionem implicat. Res enim cum est, non potest simul non esse, sed necessariò est, quia impossibile est ut non sit tunc cum est. Consistit igitur in hoc quod ita est, ut potuerit non esse, aut ita non est, ut potuerit esse. Ex quo patet, non repugnare contingentiæ necessitatem ex suppositione; imò in omni contingentia necesse est hanc necessitatem inveniri; supposito enim quod effectus contingens est, impossibile est non esse, & necessarium est esse, necessitate fundata in illa suppositione. Solùm ergo illa necessitas contingentiæ repugnat, quæ tollit rationem essentialem contingentiæ, hoc est quæ facit ita rem esse, ut non potuerit non esse; Ratio enim formalis contingentiæ, ut dictum est, in hoc est posita, ut res ita sit ut potuerit non esse, sicut ex opposito, Ens necessarium ita est, ut non potuerit non esse.

Qua necessitas repugnet contingentia.

Tota ratio contingentia desumitur ex causa indeterminata ad agendum.

Patet etiam totam rationem contingentiæ desumi ex causa indeterminata & indifferenti ad agendum, & non agendum, qui scilicet omnibus requisitis positis, potest agere vel non agere: quod quia solius est libertatis, ideò sola causa libera facit in rebus contingentiam simpliciter, ita ut si nulla esset causa libera in mundo, nullus

nullus daretur effectus absolute contingens, nam causæ non liberæ, positis omnibus requisitis ad agendum, necessariò agunt.

Potest quidem in causis naturalibus dari effectus contingens, si causa naturalis in agendo impediatur ab alia; tunc enim effectus longe alius sequetur, quam is quem intendebat illa causa producere, & erit illi causæ contingens, quia non intentus.

Verum tunc talis effectus solùm erit contingens respectu talis causæ, quæ impeditur; simpliciter verò erit effectus necessarius respectu omnium causarum ad ipsum concurrentium; hoc est respectu causæ impedientis & impeditæ, quæ duæ causæ sunt, una causa totalis & necessaria illius effectus, & ab utraque simul necessario, non contingenter fit ille effectus. Exemplum est in generatione monstri. Monstrum enim respectu causæ generantis est contingens & respectu utriusque tam generantis quam impedientis, est necessarium, quia utraque tali causa posita necessario sequitur talis effectus.

Solum igitur respectu causæ liberæ datur in mundo vera contingentia, quia sola causa libera positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere & non agere.

Notandum est tertio contingens esse determinatè futurum, potest dupliciter intelligi: Primò determinatione quasi antecedente existentiam rei; qualis determinatio est in causis determinatis ad producendum talem effectum, quæ determinatio à causa, si sit libera, non affert necessitatem effectui, nisi ex suppositione. Nam sicut determinatio illa libere ponitur, ita ut posset non poni, ita effectus ex tali determinatione procedens absolute contingens est & liber, quia ita est, ut potuerit non esse omnibus positis ad agendum requisitis: ex suppositione tamen est necessarius; Secundum quid. Si verò talis determinatio sit à causa non libera, sed agente ex necessitate, tunc & effectus ex tali determinatione procedens, erit simpliciter necessarius, quia ita erit, ut positis omnibus requisitis ad agendum, non possit non esse.

Contingens esse determinatè futurum dupliciter intelligi potest.

1. Determinatione antecedente existentiam rei.

Secundò, potest esse determinatio non antecedens, sed quasi consequens existentiam rei; ut cum ex suppositione existentiæ rei, dicitur res ita esse, ut non possit non esse, sive sumatur existentia in præsenti, sive in præterito, sive in futuro. Et talis determinatio inducit solùm necessitatem ex suppositione: nam absolutè res illa potest à suis causis esse & non esse: supposito verò quod est, fuit, vel erit, necessariò est, fuit, vel erit.

2. Determinatione consequenti.

Ex quibus patet. Ad argumenta primæ sententiæ, ad primum respondeo futura contingentia ex necessitate evenire, non absolutè, sed ex suppositione. Nam absolutè non necessariò, nec determinatè evenirent, quia à causis contingentibus, & liberè se determinantibus; supposito tamen quod & causæ liberæ determinabunt se de facto, & effectus ipsi evenient de facto, necessariò evenient; Futurum enim necessarium est esse futurum, sicut præsens necessarium est esse præsens & præteritum necessarium est esse præteritum, cùm oppositum implicet contradictionem. Verum tota hæc necessitas est ex suppositione existentiæ effectus.

Ad instantiam verò respondeo, suppositionem illam existentiæ posse esse non solum in præsenti, & in præterito, sed etiam in futuro. Nam sicut supposita existentia in præsenti necesse est rem esse in præsenti, ita supposita existentia in futuro, necesse est rem esse futuram.

Ad secundum. Futurum contingens est determinatè futurum; tum ob determinationem antecedentem existentiam ipsius, sed liberam, tum ob determinatio-

nem consequentem, ut explicatum est. Determinatio autem consequens non inducit necessitatem, nisi ex suppositione; sicut nec determinatio antecedens si sit libera.

QUÆSTIO XI.

An contradictoria possint esse simul vera?

IN hac quæstione primo explicandum est, quæ sint contradictoriè opposita, & quid ad hanc oppositionem requiratur. Deinde an supposito, quòd aliqua sint contradictoriè opposita, possint esse simul vera, vel simul falsa.

Quantum ad primum Aristoteles 1. Pòst. text. 5. de contradictione duo docet: alterum est enunciationem esse contradictionis utramvis particulam: Duæ enim sunt (ut ibidem docet) contradictionis partes, affirmatio & negatio, esse & non esse; quia igitur omnis enunciatio est vel affirmatio vel negatio, (dicit enim esse vel non esse:) idcirco omnis enunciatio est particula contradictionis.

De finitur Contradictio.

Alterum est contradictionem esse oppositionem, cujus non est medium secundum seipsam: dicitur oppositio loco generis quia est repugnantia extremorum, in quo convenit cum aliis oppositionibus. De ratione enim oppositionis est ut sit extremorum repugnantia, & quidem in aliis oppositionibus repugnantia extremorum vel oritur ex naturis rerum, ut in contrariis; vel ex relatione quia unum refertur ad aliud tanquam ad terminum, & ex consequenti illi opponitur ut termino, ut filius patri; vel ex eo quod unum est negatio alterius non quidem absolute, sed in subjecto apto, ut cæcitas & visus; in contradictione vero extremorum repugnantia per modum affirmationis & negationis absolute, ut homo non homo, est, non est.

Sola contradictio non habet medium secundum seipsam. Ratio est.

Dicitur verò loco differentiæ [cujus non est medium secundum seipsam.] Sola enim oppositio contradictoria est talis, inter cujus extrema non datur medium, sed necesse est, omne quod assignatur sub alterum contradictoriorum cadere. Nam inter hominem & non hominem, quicquid assignaveris illud necessario, vel erit homo vel non homo. Cujus ratio est, quia contradictio est oppositio secundum affirmationem & negationem; at inter affirmationem & negationem non datur medium, negatio enim complectitur omnia quæ sunt extra affirmationem, & sic nihil in medio relinquit: Ergo inter contradictoria non datur medium. Medium enim est distinctum ab utroque extremo: nihil autem potest dari, quod sit distinctum ab utroque contradictorio, sed necesse est ut sit idem vel cum affirmatione vel cum negatione, non potest igitur dari medium inter contradictoria.

Inter relativè opposita datur medium. Item inter contraria, etiam quæ dicuntur immediata.

Quod autem id soli oppositioni contradictoriæ conveniat non habere medium probatur. Nam aliæ omnes oppositiones habent medium, cum & multæ formæ dentur distinctæ ab utroque extremo, & multa subjecta neutri extremo subjacentia: Nam in relativa oppositione patris & filii dantur aliæ relationes, quæ nec sunt paternitas nec filiatio; dantur etiam subjecta, quæ neque paternitati, nec filiationi subjacent, sed medio quodam modo se habent inter illa duo extrema relativa. In oppositione etiam contrariâ extrema contraria habent multa accidentia, quæ ad neutrum contrariorum pertinent, ut albedo & nigredo, habent medios colores &

alias

alias qualitates à coloribus distinctas, habent etiam subjecta quæ neutri contrariorum subjacent: Cœlum enim nec est album, nec nigrum, similiter & Angelus.

Quod si quis objiciat distingui contraria in mediata & immediata: non igitur solis contradictoriis oppositis convenit non habere medium tam ex parte formæ, quàm ex parte subjecti. Respondeo non habere medium simpliciter convenit solis contradictoriis, quia & omnem formam necesse est contineri sub altero extremo contradictionis, & omne subjectum necesse est subjacere alteri parti contradictionis: Contraria verò dicuntur aliqua immediata non simpliciter, sed quod sub illo genere non habent formam mediam. Verbi gratiâ, sub genere coloris, albedo & nigredo, non sunt contraria immediata, quia inter illa sunt medii colores, ita ut ex albo non sit necesse immediatè transmutari in nigrum; potest enim etiam in alios colores esse transmutatio: Inter calorem verò & frigus nulla est forma media ad quam fieri possit transmutatio, sed à calore necesse est immediatè fieri transmutationem in frigus, à frigore in calorem: & ideo calor & frigus dicuntur, quoad hoc contraria immediata, sub genere qualitatis alterativæ. Verum, hoc est, solum secundum quid non habere medium; Nam simpliciter habent innumeras formas medias quæ ad neutrum contrariorum pertinent, & plurima subjecta, quæ neutri contrariorum subjacent.

Solis contradictoriis simpliciter convenit non habere medium.

De oppositione etiam privativa idem ostendi potest quod habeat medium, tam in formis quam in subjectis: Nam inter visum & cæcitatem dantur plurimæ formæ, quæ nec sunt visus nec cæcitas, dantur etiam subjecta, quæ sunt nec videntia nec cæca; lapis enim nec est videns nec cæcus. Quanquam opposita privativa si respectu non cujusque subjecti, sed solum subjecti apti sumantur, dici solent immediata: sed hoc est secundum quid non simpliciter esse immediata; simpliciter enim multa subjecta intercedunt quibus neutrum extremum hujus oppositionis competit.

Oppositio privativa habet medium.

Quod verò additur in definitione contradictionis secundum seipsam: id eo spectat quod aliæ oppositiones non ex se, sed quatenus includunt contradictionem, non habent medium; Unum enim oppositum dicit virtualiter negationem alterius, & exclusionem à subjecto; at contradictoria per se & secundum seipsa non habent medium, quia sunt ipsa affirmatio & negatio quibus per se convenit non habere medium. Siquidem negatio omnia extra affirmationem comprehendit, & nihil quod medium esse possit relinquit. Dici etiam potest contraria non ex seipsis, sed solum comparatione certi subjecti non habere medium, ut dictum est: at contradictoria secundum seipsa non respectu ad hoc vel illud subjectum non habent medium.

Quid sit. Secundum seipsam non habere medium, hoc est, non virtute alterius oppositionis.

Ex hac igitur definitione colligitur tria requiri ad hoc, ut aliqua sint opposita contradictoria. Primum est & maximè essentiale, ut eadem omnino res affirmetur, & negetur. Nam si alia res vel alio modo affirmetur, alia negetur, non erit oppositio; Non enim omnis affirmatio opponitur omni negationi, sed solum sibi oppositæ, quæ id negat, quod affirmatio affirmat. Cum igitur contradictio sit oppositio secundum affirmationem & negationem, necesse est ut ejusdem rei sit affirmatio & negatio.

Ut aliqua sint opposita contradictoriè tria requiruntur.

1.

Quare necesse est affirmationem & negationem proportionaliter accipi, nempe si in toto vel in parte res aliqua affirmetur, in toto etiam vel in parte negetur; alioqui si Æthiops dicatur albus in dentibus, & negetur albus in corpore non erit

Ut idem affirmetur & negetur.

contradictio, quia illa negatio non est opposita illi affirmationi; alia enim albedo negatur, nempe corporis, alia affirmatur, nempe dentium.

2. *Respectu ejusdem.* Secundò, ut de eodem seu respectu ejusdem affirmetur & negetur. Nam si eadem res de uno affirmetur, de alio negetur, talis affirmatio & negatio non erunt opposita: sic non sunt opposita, Quidam homo est albus, quidam homo non est; quia non idem homo dicitur albus & non albus, sed alius albus, nempe Europæus, alius non albus nempe Æthiops, ut ergo affirmatio & negatio sint opposita, debent sumi respectu ejusdem speciei vel termini: sic magnum & non magnum si respectu ejusdem termini sumantur, erunt contradictoria, si vero respectu diversorum non erunt contradictoria, quia non erunt opposita, ut si quis dicatur magnus respectu minoris, non magnus respectu majoris.

3. *Simul seu pro eodem tempore. Hæc tria revocantur ad unum.* Tertiò. Ut respectu ejusdem temporis affirmatio fiat & negatio. Nam in diversis temporibus affirmatio & negatio ejusdem de eodem non sunt oppositæ; idem enim uno tempore est calidus, alio tempore non est calidus: Quæ omnes tres conditiones assignantur ab Aristot. 4. Met. tex. 9. & reducuntur ad unam nempe ut eodem modo fiat affirmatio & negatio; ita ut quomodo aliquid affirmatur, tam ex parte rei affirmatæ quàm ex parte subjecti, vel temporis eodem modo negetur; in hoc enim est oppositio affirmationis & negationis, si quod affirmatur, & eo modo quo affirmatur negetur.

Regula ad cognoscenda contradictoria. Et hæc est optima regula ad cognoscenda contradictoria, contradictoria enim sunt opposita secundum affirmationem & negationem, affirmatio autem negationi non est opposita, nisi eodem modo accipiantur. Estque hæc doctrina Aristotelis 1. de Interp. cap. 4. ex qua reddit rationem Aristoteles, quare universalis affirmatio & negatio, item particularis affirmatio & negatio, non sunt contradictoria. *Cur sola particularis negativa, & universalis affirmativa & è contra sint contradictoria?* Nam in universali affirmatione duo sunt, & res quæ affirmatur & modus universaliter affirmandi. Illa ergo solum negatio est opposita universali affirmationi contradictoriè, quæ non solùm rem negat, sed & modum universalem; si quidem retinet eundem modum universalem: talis non est universalis negativa: nam hæc solum rem negat non verò modum universalem. Siquidem retinet eundem modum universalem, quem affirmativa, solum ergo particularis negativa opponitur contradictoriè universali affirmativæ, quia & rem & modum ejus negat: ut si dicam omnis homo est albus, non omnis homo est albus, non omnis autem æquipollet Quidam non; præfixa enim negatio signo cum sit malignantis naturæ, negat & quantitatem & qualitatem propositionis: similiter negativæ universali opponitur contradictoriè particularis affirmativa; quia opponitur secundum rem & modum.

Particularis affirmatio & negatio non sunt contradictoria. Quod vero particularis affirmatio & negatio non sint contradictoriæ, pari ratione ostenditur. Nam affirmativa non solum rem affirmat, sed & particularitatem: Ergo negatio perfectè illi opposita debet utrumque negare; Talis est universalis negativa non particularis negativa; Nam hæc solum rem, non particularitatem negat, illa verò utrumque ut patet si dicam. Quidam homo est albus, non quidam homo est albus; illud enim non quidam, & particularitatem tollit, & affirmationem, æquipolletque universali negationi; non quidam enim est nullus, sensúsque est ne unus quidem particularis homo est albus. Quare cum oppositio contradictoria sit perfecta oppositio secundum affirmationem & negationem; perfecta autem oppositio requiritur, ut totum quod affirmatur, negetur; Hinc fit ut inter solam

universalem

universalem affirmativam, & particularem negativam, & inter particularem affirmativam & universalem negativam sit contradictio, quia est oppositio perfecta.

Quod etiam ex definitione contradictionis ostenditur; nam contradictio est oppositio, cujus non est medium secundùm seipsam: at in his solis non datur medium, in aliis autem affirmationibus & negationibus datur: ergo hæ solæ affirmationes & negationes opponuntur contradictoriè, non aliæ. Nam etiam duæ universales, & duæ particulares possunt esse simul falsæ, ac ex consequenti datur medium inter illarum affirmationes & negationes, cui nec affirmatio, nec negatio universaliter competat, nempè quidam non: similiter in particularibus datur medium: Nam si dicam, Quidam homo est asinus, quidam non est asinus, datur medium nullus homo est asinus.

Ex quo etiam intelligitur quomodo verum sit quod Aristoteles dicto capite quinto ait, uni affirmationi unam negationem esse oppositam, cum tamen universali affirmationi & universalis negatio & particularis negatio sit opposita. Nam Aristoteles loquitur de perfecta oppositione, quæ est in quantitate & qualitate, in re & in modo; qua ratione sola particularis negativa opponitur universali affirmativæ. Universalis vero negativa solùm opponitur secundùm quid in qualitate, non in quantitate. *Uni affirmationi quomodo dicatur una negatio esse opposita?*

Quantum ad secundum Aristoteles 4. Metaphysic. à text. 8. fusè id ostendit fieri non posse ut contradictoria simul sint vera. Primum igitur statuit hoc principium. Quodlibet est vel non est, seu impossibile est simul esse & non esse; esse principium omnium, & firmissimum & notissimum. Firmissimum quidem, quia de illo nemo dubitare potest; Nemo enim potest de eadem re habere opiniones contrarias: Nam approbatio unius opinionis, est rejectio alterius: at si existimaret idem esse simul. & non esse, haberet simul opiniones contrarias: non ergo potest quispiam existimare simul eandem rem esse & non esse: & quamvis (ait Aristoteles) possit quis dicere contradictoria, negat tamen posse sentire contradictoria, neque enim necesse est, ut quæ quis dicit ea & sentiat. Addit Aristoteles signum firmitatis hujus principii esse, quod cum alia aliqua negantur, ad hujus principii firmitatem recurritur tum ad probanda alia principia, tum ab iis contraria redarguenda.

Hoc igitur principium cum sit causa firmitatis aliorum erit ipsum per se firmissimum. Addi potest, quod si hoc unum tollatur, omnes scientias ruere oporteret; Scientiæ enim demonstrant, impossibile esse rem aliter habere: at si simul idem esset & non esset, non esset impossibile aliter rem habere, sed verum quod aliter se habeat: Ergo hoc principium tanquam fundamentum scientiarum præsuppositum ab omnibus scientiis, necesse est esse firmissimum, ita ut si quis de illo dubitaret, deberet eo ipso de omnibus demonstrationibus & scientiis dubitare.

Quod verò sit etiam notissimum Patet. Quia nihil eo notius datur per quod probari possit. Ex quo deducit Aristoteles; non posse hoc principium per se probari quasi propter se probatione indigeat, hoc enim illis tantum convenit, quæ ex se perspicua non sunt, & habent aliqua magis perspicua per quæ probentur. Quod huic principio non competit. Unde & Theophrastus, merito ait talis principii demonstrationem violentam esse, & præter naturam, quia non est ex notioribus; solùm igitur probari potest adversus negantem redarguenda ipsum; modo is qui *Principium notissimum. Dictum Theophrasti.*

qui redarguitur, aliquid dicat, id est aliquid concedat. Nam si nihil dicat aut concedat, non est (inquit Aristoteles) adversus eum quærere rationem, qui nullius rationem habet, quatenus nullam habet rationem. Sicut enim planta, quia non habet rationem non potest à quovis nisi inepte redargui; ita & isti ex ea parte et qua rationem non habent, nec admittunt, similes plantæ sunt, & redargui non possunt.

Probatur non posse contradictoria esse simul vera.

Si verò is qui redarguendus est, aliquid concedat, potest ex concessis à se convinci & redargui, per deductionem ad impossibile. Et hoc facit Aristoteles à text. 10.

1. Ratio Aristotelis.

Prima igitur ratio, qua probat non posse idem simul esse & non esse sumitur et significatione vocum: Nam aut voces significant aliquid certum & determinatum, aut nihil certi, & determinati, sed tam hoc, quàm oppositum; si primum; ergo necesse est rem significatam per vocem esse talem, qualis significatur, & non aliam.

Alioqui non esset significatio determinatæ rei, si æquè ipsa ac ipsi opposita significaretur. Quod autem necesse est esse tale, non potest non esse tale; nam si posset non esse; contingenter esset tale, non necessariò, non igitur fieri potest, ut idem simul sit, & non sit; si secundum, sequerentur duo absurda. Primò quod voces nihil significarent; quia quod æquè significat hoc ac non hoc, nihil significat, quia per talem significationem ad nullius rei cognitionem devenitur. Secundò quia tolleretur omnis disputatio & usus loquendi; Nam dicendo, nec is qui loquitur seipsum intelligeret, nec ab aliis intelligi posset, si voces ad nullius rei certam notitiam deducunt.

2. Ratio.

Si contradictoria simul essent vera, nihil prædicaretur substantialiter.

Secunda ratio est, si contradictoria sunt simul vera nihil prædicabitur substantialiter, sed omnia accidentaliter, quod esse absurdum ex eo patet, quia si omnia prædicantur accidentaliter, nulla erit substantia; at si nulla sit substantia, nec accidentia erunt accidentia; non possunt enim esse sine substantia. Probatur ergo illa sequela. Nam quod negatur vere de aliquo non est substantia illius; substantia enim identificatur rei cujus est substantia, ut animal identificatur homini, atqui si contradictoria sunt simul vera, tota substantia rei verè negabitur de re, homo verè dicetur non homo: ergo homo non erit verè quid substantiale, quia id quod de re negatur, non est ejus substantiale. Deinde accidens est illud quod negatur essentialiter de re, ut si dicam homo non est albedo: at si contradictoria sunt simul vera, essentia negabitur verè de re: Ergo erit accidens, non essentia.

3. Ratio.

Tertia ratio. Sequeretur rem unam esse omnia. Probatur. Nam si homo est non homo: ergo erit etiam triremis & non triremis. Nam esse non hominem, magis repugnat homini quàm esse non triremem, cum illa negatio tollat essentiam hominis, hæc non: Si ergo illa negatio convenit homini, multo magis hæc. Quod si non esse triremum, convenit homini, conveniet etiam esse triremem, quia secundum adversarios contradictoria sunt simul vera: ergo si verum est hominem non esse triremem, verum etiam erit esse triremem, & sic verum erit esse omnia. Deinde si homo sit non homo; non homo autem, cum sit nomen infinitum æque omnia complectatur præter hominem, sequitur hominem esse æque hominem ac cætera omnia.

4. Ratio.

Quartò sequeretur. Utraque contradictoria simul esse & vera & falsa. Nam si verum est hominem esse hominem, & non hominem, verum etiam erit ejus contradictorium,

dictorium, hominem nec esse hominem, nec non esse hominem, at si hoc posterius est verum, illud prius erat falsum, quia hoc posterius significat falsitatem prioris, ideoque simul contradictoria erunt vera & falsa; quare nec hoc ipsum erit determinatè verum contradictoria esse simul vera.

Quintò. Si aliqua contradictoria essent simul vera, omnia contradictoria essent simul vera: par enim est omnium ratio; cum æquè hæc, ac illa sibi repugnent, aut non repugnent: atqui absurdum est omnia contradictoria esse vera: Ergo etiam absurdum est, aliqua esse vera. Minor probatur, quia si omnia contradictoria essent vera, sequeretur, omnia de quolibet prædicari posse: Nam cum altera contradictionis pars, nempe negatio omnibus aliis rebus competat, etiam affirmatio omnibus rebus competet, ex suppositione, quod contradictoria sunt simul vera: & sic omnia contradictoria omnibus & singulis rebus competent, & singula erunt omnia, & omnia erunt unum, quod est maximum absurdum. Deinde sequeretur & hoc absurdum, omnes semper vera loqui, nec mentiri posse, quia quamcunque partem contradictionis quis dixerit, illa erit vera; imò sequitur simul quemlibet & verum loqui, & mentiri, verum ex suppositione, falsum autem, quia ejus negatio est vera; id enim affirmare quod negari debet secundum veritatem, est falsum dicere & mentiri: Similiter sequeretur non loquentem loqui, non concedentem concedere, non existentem existere, si simul contradictoria esse vera necesse est. Denique tolleretur omnis disputatio, & veritatis inquisitio, si quodlibet licet affirmare & negare, & omnia quæ quis affirmaverit vel negaverit, sunt æquè vera & nihil falsum. 5. Ratio.

Sextò, omnes homines existimant res uno certo modo se habere; ergo non existimant contradictoria simul vera, verbi gratiâ, judicant solem lucere, & non existimant non lucere; nivem esse albam, & non esse non albam; ignem urere & non urere; alioqui tales non ratione, sed sensu convincendi sunt ut rectè docet Aristot. 1. Top. cap. 9. & ut Avicenna ait, tam diu sunt urendi vel cædendi, donec sensu convicti concedant, aliud esse uri & non uri, cædi & non cædi, & unum posse esse sine alio, neque contradictoria necessariò esse simul vera, & fateantur cùm cæduntur & uruntur, non esse verum, quod non cædantur, nec urantur. 6. Ratio.

Septimò. Tolleretur omnis deliberatio de prosequendo & fugiendo: Nam si omnia æquè se habent, in utramque partem contradictionis, æquè erunt prosequenda ac fugienda; prosequenda, quia sunt talia; fugienda, quia non sunt talia; at hoc & absurdum est, & contra experientiam; non enim quisque æquè bonum putat ire in præcipitium, ac non ire; nec civis Megarensis æquè bonum putat proficisci Megaram & non proficisci. Quod si quis respondeat homines non certa scientia, sed opinione verisimili duci ad eligendum potius hoc, quam illud. Contra urget Aristoteles, opinio verisimilis est signum determinatæ veritatis. Est enim veritas imperfectè cognita: Ergo si perfectè cognosceretur veniretur ad determinatam veritatem; quare si ex verisimili opinione licet eligere quod melius est, quanto magis ex perfecta scientia. Quod si dicas perfectam scientiam non posse haberi de altera parte contradictionis, sed de utraque simul, ex eo sequetur, æquè certum hominibus esse debere aliquid esse prosequendum, sicut frigidum, & quamlibet rem æquè esse prosequendam sicut fugiendam, atque adeo homines more stirpium nulla probitate moveri debere, & neque amplecti res approbatas, neque refugere reprobatas. 7. Ratio.

8. *Ratio.* Octavo. Dantur in rebus gradus veritatis & falsitatis: aliqua enim sunt magis vera, seu propinquiora vero, aliqua minùs vera seu minus propinqua vero, similiter aliqua sunt magis falsa, aliqua minus, propter majorem & minorem propinquitatem ad falsum, vel remotionem à vero: nam magis verum est binarium esse numerum parem quam trinarium, & verius quatuor, quam mille dicuntur quinque, quia quatuor propinquiora sunt quinque quàm mille. Si igitur aliqua sunt magis vel minus vera. Ergo dantur aliqua simpliciter vera, hoc est sine ulla admixtione falsitatis: Nam magis & minus vera, ideo dicuntur magis vel minus vera, quia sunt propinquiora vero simpliciter: Ergo si nullum sit possibile verum simpliciter, neque erit possibile aliquid esse magis vel minus verum. Verum autem simpliciter est ita verum, ut non sit non verum. Ergo ita est verum ut contradictorium ipsius esse verum non possit.

9. *Ratio.* Nonò. Non daretur in rerum natura aliquid necessarium. Necessarium enim est quod non potest aliter se habere, at si cuilibet rei contradictoria competunt, quælibet res aliter se habet, homo, verbi gratiâ, est non homo, est animal rationale, & non animal rationale: ergo nulla res erit necessaria.

QUÆSTIO XII.

An inter contradictoria dari possit medium, seu an contradictoria possint simul esse falsa?

Inter contradictoria dari medium impossibile est.

Hanc quæstionem tractat Arist. 4. Metaph. tex. 27, 28, 29. & concludit contra veteres Philosophos non esse possibile dari medium inter contradictoria, quia dari medium inter contradictoria est aliquid dari expers utriusque contradictionis, ita ut de eo neutrum contradictorium prædicari possit, quod idem est, ac contradictoria esse simul falsa: atqui impossibile est dari aliquid, de quo alterum contradictoriorum non prædicetur: Ergo impossibile dari medium inter contradictoria. Quare sicut in præcedenti quæstione probatum est contradictoria non posse esse simul vera, ita in præsenti probandum est non posse esse simul falsa.

1. *Impossibile est dari propositionem quæ nec sit vera nec falsa.*

Probat autem Aristoteles primo: Impossibile enim est dari propositionem quæ non sit vera nec falsa, vera quidem si dicat esse id quod est, non esse quod non est: falsa, si dicat esse quod non est, non esse quod est: Ergo etiam impossibile est dari aliquid medium, quod neque sit, neque non sit: ac proinde quod sit medium inter contradictoria. Consequentia patet: Quia veritas propositionis fundatur in esse, falsitas in non esse. Confirmatur, de qualibet re potest formari propositio vera aut falsa: at si sit medium inter contradictoria non potest de re formari ulla propositio vera aut falsa: Ergo. Nam ut affirmatio sit falsa debet affirmari aliquid esse quod verè non est: at si sit quid distinctum ab esse & non esse, illud nec verè est, nec verè non est: Ergo non potest de eo fieri affirmatio falsa. Similiter neque negatio potest de eo fieri falsa. Nam hinc negatio est falsa, cum negatur id esse quod verè est, atqui supponitur res illa nec verè esse nec verè non esse. Ergo non potest negari falso: ergo daretur tam affirmatio quàm negatio, ac consequenter propositio, nec vera nec falsa quod est absurdum.

Qua negatio sit falsa.

Secundò,

Secundò, si daretur medium inter contradictoria, vel esset medium per negationem utriusque extremi, vel per participationem utriusque extremi ad eum modum quo colores medii dicuntur participare utrumque extremum: at neutro modo dari potest medium inter contradictoria. Non priori modo, quia sic non daretur ad illud, nec ab illo mutatio; omnis enim mutatio, vel est à non esse ad esse, vel ab esse ad non esse; atqui illud medium abstrahit ab esse & non esse: ergo non potest ab illo, nec ad illud fieri ulla mutatio. Hoc autem est absurdum: nam quomodo dari potest aliquid sine generatione, quomodo generari sine mutatione? Non secundo modo: quia simili ratione non potest esse ab illo, & ad illud mutatio; quia mutatio essentialiter est ab esse in non esse, vel à non esse, in esse: Ergo si aliquod est medium inter esse & non esse; non potest ad illud, nec ab illo esse mutatio ullius generis, quia in illo genere nec esset Ens, nec non Ens. 2.

Quod si dicas. Esse mutationem à mediis ad extrema, & ab extremis ad media, ut ex fusco in album & ex albo in fuscum.

Respondeo etiam à mediis, & ad media esse mutationem, quæ est inter esse & non esse. Ex fusco enim in album fit mutatio, tanquam in non fuscum, ex albo verò ad fuscum tanquam ex non fusco, quia per accidens est quod illud sit album; nam etiamsi non esset album, posset mutari in fuscum, est autem per se, quod non sit fuscum: Nam si esset fuscum non posset mutari in fuscum ut docetur primo Physicorum, quia igitur omnis mutatio est inter esse tale & non esse tale: si datur medium inter esse & non esse, non poterit esse mutatio à medio & ad medium, necesse enim est contradictorium in contradictorium mutari.

Tertiò. Si affirmatio sit conformis rei, & vera, necesse est negationem illi oppositam esse falsam, quia tollit id quod ponit affirmatio: & si affirmatio sit falsa, necesse est negationem esse veram ob eandem causam: Ergo sicut inter veritatem & falsitatem non datur medium, ita nec inter contradictoria. Nam ut contradictoria dicunt rem esse & non esse, ita verum & falsum idem dicunt, ita ut sit par utriusque ratio. 3.

Si affirmatio est conformis rei, negatio illi opposita falsa est.

Quartò. Si inter aliqua contradictoria daretur medium, daretur inter omnia, par enim est omnium ratio, & æquè sibi omnia opponuntur in affirmatione & negatione: atqui certum est dari aliqua contradictoria quæ non habent medium: Ergo nec alia habere possunt medium. Minor probatur. Nam inter verum in communi, & non verum non datur medium: Similiter inter Ens in communi & non Ens: illud enim medium nec esset Ens nec non Ens, quod est impossibile. Nam etsi inter Ens aliquod particulare & non Ens, hominem & non hominem posset quis suspicari dari aliquod medium, nempe aliud aliquod Ens, tamen non potest id suspicari de Ente in communi; Ens enim in communi, omne Ens sub se comprehendit, quare nihil extra se relinquit, quod possit habere rationem medii, nisi non Ens. Idem dici potest de vero in communi quod nullam extra se veritatem relinquit, sed in se omnem veritatem comprehendit. Similiter cum dicitur numerus par vel impar inter hæc non datur medium, ut patet ex definitione paris vel imparis, non datur enim numerus qui non æquis constat partibus vel non æquis. 4.

Quintò daretur processus in infinitum in contradictionibus: Nam si datur medium inter contradictoria, hoc medium sicut affirmatur ita & negari potest; unicuique enim affirmationi respondet sua negatio: Ergo fundabitur in hoc medio secunda contradictio constans affirmatione & negatione. Rursum hæc secunda contradictio 5.

tradictio habebit quoque medium sicut prima, (par enim est omnium contradictoriorum ratio & oppositio) & sic esset processus in infinitum, tam in mediis quàm in contradictoriis, & dabuntur infinita actu media, & infinitæ actu contradictiones.

6. Sextò. Ad quæstionem de albo rectè respondetur per negationem albi si revera album non sit, & similiter de omni alia re rectè per negationem respondetur si res illa talis non sit, neque quisquam aliam responsionem requirit: at si daretur medium inter esse & non esse, non esset ista responsio recta, posset enim responderi esse illud medium quod est inter esse & non esse; cum ergo prior illa responsio probetur communi omnium sensu, eodem sensu probatur non dari medium inter contradictoria.

7. Denique Arist. 11. Metaph. summa secunda cap. 5. sic argumentatur. Si utraque pars contradictionis est falsa, Ergo etiam hoc ipsum quod dicitur de contradictoriis simul falsis, erit falsum, falsum igitur erit contradictoria esse simul falsa. Similiter si contradictoria sint simul vera; Ergo etiam cum quis falsum dicat, non falsum dicet, quia falsum & non falsum sunt contradictoria.

Notandum autem est quod in præcedenti quæstione ex Aristotelis sententia deducebamus non solum contradictoriis hoc convenire, ut non habeant medium, sed etiam per se primo illis convenire, id est, ex propria illorum ratione & non ratione alterius: aliis autem oppositis non per se primò, sed ut involuunt contradictoria aliquo modo.

QUÆSTIO XIII.

Quænam dicendæ sint propositiones contrariæ?

TRactat hanc quæstionem Aristoteles in fine secundi de Interpretatione. Num eæ sint dicendæ contrariæ, quæ sunt de terminis contrariis, an verò quæ de contradictoriis, verbi gratiâ, huic propositioni, Bonum est bonum, an ista sit contraria, Bonum est malum, an vero ista, bonum non est bonum; & determinat non illam esse per se primo contrariam, quæ est de prædicato contrario, sed quæ est de prædicato contradictorio: idem docet 4. Metaph. tex. 9. ubi definit opinionem contrariam quæ contradictionis est.

Oppositio propositionum non est oppositio terminorum.

Pro quo notandum est. Oppositionem propositionum non esse oppositionem terminorum, sed oppositionem judicii; Termini enim sunt quid materiale in propositione, judicium autem de connexione terminorum est formale. Porro judiciorum oppositio propriè spectatur secundum affirmationem & negationem, siquidem judicium formaliter consistit in affirmatione vel negatione: affirmationis autem, & negationis oppositio est contradictio. Quare propositiones illæ dicendæ erunt contrariæ, quæ per modum affirmationis & negationis sunt contrariæ, non verò quæ ex terminis sunt contrariæ.

Propositiones ex terminis contraria sunt triplices

Notandum secundo. Propositiones ex terminis contrariæ, sunt triplices, aliæ in quibus subjecta sola sunt contraria, ut frigidum est calidum, calidum est calidum.

lidum; alia in quibus prædicata sola sunt contraria, ut frigidum est frigidum, frigidum est calidum; alia, in quibus tam subjecta quam prædicata sunt contraria, ut frigidum est frigidum, calidum est calidum, certum igitur est non omnes has propositiones esse inter se verè contrarias, etiamsi sint ex terminis contrariis: contraria enim se invicem tollunt: at hæ propositiones non se tollunt, tunc enim propositiones se tollunt, quum una existente vera, altera ex vi illius est falsa, at hæ sunt simul veræ maximè quæ sunt tertii generis; simul enim est verum, calidum esse calidum, & frigidum esse frigidum: quia licèt sint termini contrarii, conjunctio tamen terminorum, in qua consistit essentia judicii, non est contraria, sed similis, in aliis vero duobus generibus tunc est contrarietas propositionum, quando implicitè involvunt negationem, & affirmationem. Verbi gratiâ, ista propositio, calidum est frigidum, opponitur illi calidum est calidum, quia involvit negationem calidi; si enim calidum esset frigidum non esset calidum; Frigus enim fert secum negationem caloris, & sic ratione hujus negationis implicitè est opposita illi alteri propositioni. Et hoc est quod docet Aristoteles istas propositiones non esse per se primò contrarias, sed solùm ratione affirmationis & negationis quam implicitè involvant, ita ut contrarietas propria propositionum sit per se spectanda ex affirmatione & negatione.

An ex contrariis sequantur contradictoria?

Notandum est tertiò difficultatem esse in hac doctrina Aristotelis an verum sit quod sæpe docet, maximè 4. Met. t. 9. ex contrariis sequi contradictoria. Multi enim ita argumentantur. Si id verum esset, sequeretur per Dei potentiam duo contraria non posse poni in eodem subjecto, quia per Dei potentiam duo contradictoria simul esse non possunt: at contraria involvunt contradictoria. Ergo. De qua re fuse tractat Greg. 1. d. 17. q. 3. art. 2.

Ex contrariis posse inferri contradictoria dupliciter intelligi potest.

Dicendum tamen ex contrariis inferri contradictoria posse intelligi dupliciter vel formaliter, vel consequutive. Formaliter ita ut in ipso contradictoriorum conceptu contineantur actu contradictoria; quomodo in actu affirmationis & negationis accidit, hi enim actus ita sunt contrarii ut involvant contradictoria, nempe rem esse & non esse, idem cernitur in actu volendi, & nolendi, appropinquandi, & recedendi ab eodem, consequutive verò, quando ipsa contraria in suo conceptu formali non includunt contradictoria, consequuntur tamen ex iis contradictoria, quantum est ex naturis ipsorum, ut ex frigore naturaliter sequitur negatio caloris & ex contrario negatio contrarii. Contraria igitur primi generis quia essentialiter involvunt contradictoria, nec per Dei potentiam possunt esse simul in eodem, contraria vero secundi generis, quia essentialiter non involvunt contradictoria, sed consequutivè & quasi accidentaliter, possunt per Dei potentiam esse simul secundum suas essentias, quia prius non repugnat esse sine suo posteriori. Neque verò ex eo sequuntur actu contradictoria. Nam Aristoteles solùm vult sequi ex contrariis contradictoria, quantum est ex vi naturæ ipsorum (unum enim naturaliter fert secum negationem & exclusionem alterius) hæc tamen consecutio potest supernaturaliter impediri à Deo, sicut proprietates consequentes essentiam possunt impediri, ne consequantur. Sic & duo corpora naturaliter se excludunt ab eodem loco, & tamen supernaturaliter possunt simul esse in eodem loco.

Unde dicuntur propositiones contrariæ?

Dico igitur primo. Propositiones non idcirco sunt contrariæ quia sunt contrariorum. Probatur ratione Aristotelis. Quia possunt esse propositiones de contrariis ipsæ tamen non erunt contrariæ, ut malum est malum, bonum est bonum; sunt

sunt enim potius similes propositiones quam contrariæ. Et ratio est quia de contrariis potest intellectus judicare non contrario modo, hoc est, secundum eam rationem qua conveniunt, non qua sibi opponuntur. Nam calor & frigus conveniunt in hoc, quod sint accidentia, & quod sint eadem sibi ipsis, quare si intellectus affirmet calorem esse calorem, vel esse accidens. Frigus item esse frigus, vel esse accidens: affirmabit quidem de contrariis, sed non ea in quibus sibi contrariè opponantur: quare nec ipsæ affirmationes erunt inter se contrariæ.

Dices, saltem tunc erunt contrariæ propositiones, quando conjunguntur contraria, qua contraria sunt, hoc est, eo modo quo sibi opponuntur; ut cum contraria prædicata referuntur ad idem subjectum, vel idem prædicatum ad contraria subjecta, ut si dicam, verbi gratiâ, aqua est calida, aqua est frigida, vel ignis est frigidus, aqua est frigida, æquè enim idem subjectum repugnat contrariis prædicatis, sicut idem predicatum contrariis subjectis.

Respondeo has propositiones non esse contrarias formaliter ratione enunciationis, sed materialiter, ratione terminorum, quia licet contrarii termini enuncientur, forma tamen enunciationis non est contraria: utraque enim enunciatur forma affirmativa. Unde cùm secundum affirmationem & negationem sibi non opponantur, non erunt formaliter contrariæ in ratione enunciationis.

Duæ propositiones affirmativæ contrariorum possunt simul stare.

Deinde propositiones contrariæ non possunt stare simul: at duæ propositiones affirmativæ contrariorum, possunt stare simul. Si enim Deus poneret calorem & frigus in eodem subjecto, possent in intellectu duo judicia stare simul, nempe quod illud subjectum sit calidum, & quod sit frigidum. Porrò hi actus sunt ejusdem naturæ, sive Deus ponat sive non ponat contraria in eodem subjecto: Ergo signum est, non esse natura hos actus contrarios, solùm ex eo quod non sint contrarii per modum affirmationis & negationis. Non igitur sufficit ad propositiones contrarias formaliter in ratione judicii contrarietas terminorum, sed requiritur ut sint per modum affirmationis & negationis.

Dices non potest intellectus adduci ut lignum judicet simul calidum & frigidum: ergo ista judicia sunt contraria: contraria enim sunt illa quæ se expellunt ab eodem propter naturarum repugnantiam.

Respondeo ideo non posse intellectum adduci ad judicandum lignum esse calidum si est frigidum, quia videt non esse calidum, & sic non potest contradictorium ejus rei quam videt judicare, non verò quia videt esse frigidum. Nam si persuaderet sibi simul non esse non calidum, eo quod Deus conservat calorem & frigus in eodem, possit formare utrumque judicium de ligno, tam quod sit calidum, quàm quod sit frigidum. Quod si quis velit dicere ista judicia naturaliter non posse stare simul, convinci poterit ex eo, quod intellectus naturaliter potest conformare suum judicium rebus quas videt veras. Ergo si videat verè ita esse factum per Dei potentiam, quod idem lignum sit calidum & frigidum, poterit naturaliter formare utrumque judicium. Quare hæ propositiones non sunt natura sua contrariæ, neque ex natura sua sibi repugnant, sed tantùm quatenus tacitè vel implicitè intervenit judicium negativum de negatione formæ & sic verum est quod ait Aristoteles propositiones affirmativas non esse contrarias, sed affirmativam & negativam.

Unum uni opponitur.

Secundo probatur alia ratione Aristotelis. Unum enim uni tantum opponitur, Talis est affirmatio & negatio, una enim affirmatio uni tantum negationi opponitur,

ponitur, affirmatio vero pluribus affirmationibus opponitur, & negatio pluribus negationibus: Ergo non affirmatio affirmationi, sed affirmatio negationi est per se opposita. Minor patet, sit enim hæc affirmativa, Bonum est bonum, huic possum assignare multas affirmationes oppositas, quibus tribuitur bonũ, quod illi non convenit, nempe bonum est malum, bonum est odibile, bonum est inutile, vel inhonestum, & sic innumera essent uni opposita. Similiter huic negationi, Bonum non est bonum plurimæ negationes essent oppositæ, nempe bonum non est amabile, non est honestum, non est utile, non est sectandum.

Responderi potest unum uni esse primo oppositum, posse verò pluribus opponi consequutivè, & secundariò, sic bonum quia est oppositum malo primario, consequenter opponitur iis quæ ex malo consequuntur. Contra: Vera quidem est responsio, sed ex ea sequitur bonum primariò non opponi malo, sed non bono, quia prius opponitur non bono, quam malo. Nam malo eatenus opponitur quatenus est non bonum, & sic prius affirmatio opponitur negationi, quam affirmationi, & ex consequenti inter duas affirmationes non erit primo per se contrarietas.

Et confirmatur primò. Quia contraria sunt illa quæ maximè distant, at magis distat affirmatio à negatione quàm ab affirmatione. Cúmque oppositio propositionum spectetur secundum falsitatem & veritatem, sicut negatio magis repugnat in veritate affirmationi, quàm alia affirmatio, ita erit etiam magis opposita: Nam duæ affirmativæ opponuntur in veritate, ut involvunt negationem: affirmatio verò est negatio immediatè ut dictum est. *Contraria sunt quæ maximè distant.*

Secundò. Quia aliquæ affirmationes non habent sibi oppositam, nisi negationem: Ergo similis est omnium affirmativarum oppositio. Par enim est ratio omnis oppositionis contrariæ, & omnia contrariè opposita conveniunt in una ratione formali oppositionis contrariæ. Antecedens patet: Nam huic propositioni, homo est homo, non potest alia opponi contrariè, nisi negativa, homo non est homo.

Dico secundo propositiones oppositæ contrariè non sunt duæ affirmativæ, sed una affirmativa altera negativa: & ex consequenti verum est, quod ait Aristoteles oppositionem contrariam esse oppositionem contradictionis. Hæc conclusio patet ex dictis. Solum explicandum est, quomodo si oppositio contraria sit oppositio contradictionis, distinguatur ab oppositione contradictoria. Dico enim utramque quidem oppositionem esse contradictionis, sed in contradictoriis esse oppositionem propositionum, tam in quantitate, quàm in qualitate, ita ut utrumque negetur; in contrariis verò solùm est oppositio in qualitate, non in quantitate, quia solum qualitas non quantitas negatur: Idcirco illa est perfecta oppositio secundum affirmationem & negationem, hæc imperfecta. *Ex duabus propositionibus oppositis contrariè una est affirmativa, altera negativa.*

QUÆST.

QUÆSTIO XIV.

An contradictoria possunt esse simul vera in eodem instanti temporis propter diversa instantia naturæ vel rationis?

Instans temporis & naturæ.

PRo solutione notandum est. Quod licèt instans temporis sit quid indivisibile secundum durationem, nec habeat partes priores & posteriores suæ durationis, ac ex consequenti id quod est in instanti temporis, non potest dici prius duratione altero, quod est in eodem instanti temporis cum illo: tamen in eodem instanti temporis assignant doctores plura instantia naturæ & rationis, quorum aliud est prius altero, non duratione, sed vel natura, vel subsistendi consequentia.

Prius natura quid?

Illud dicitur prius natura aliquo, quod cum sit simul cum illo est causa illius, ut docet Aristoteles in Postprædicamentis cap. de priori. Id vero est posterius natura altero, quod causatur ab altero. Sic in primo instanti quo creatus est sol, lumen emanavit à sole, quia erant omnia requisita ad emanationem, & emanatio ipsa erat ex necessitate naturæ, quæ vero ex necessitate naturæ consequuntur, non possunt non consequi positis omnibus requisitis, & amoto omni impedimento. Etsi igitur sol sit prior natura luce, & lux posterior natura sole propter ordinem causalitatis, utrumque tamen est in eodem instanti temporis.

Prius subsistendi consequentia.

Similiter in eodem instanti temporis datur prius & posterius secundum subsistendi consequentiam. Id autem dicitur prius subsistendi consequentia, à quo non convertitur subsistendi consequentia; id vero à quo convertitur, est posterius illo à quo non convertitur, ut docet in eodem loco Aristoteles. Verbi gratiâ: in eodem instanti quo homo est, animal est, & tamen animal est prius homine subsistendi consequentia, quia ab animali non convertitur subsistendi consequentia; si enim animal est, non sequitur hominem esse, licèt si homo sit, sequatur animal esse.

Prius & posterius subsistendi consequentia, sunt duo instantia rationis.

Prius natura & prius subsistendi consequentia differunt.

Prius ergo & posterius subsistendi consequentia, sunt duo instantia rationis, hoc est per rationem apprehensa, ita ut in priori instanti non concipiatur consequi posterius, utrumque tamen ad idem instans temporis referatur, ut in eodem instanti temporis existat. Differt autem prius natura ab eo quod est prius subsistendi consequentia, quia ut ait Aristoteles, potest aliquid esse prius natura, quod non est prius subsistendi consequentia; ut si rationale est, risibile est, & è converso, rationale non est prius subsistendi consequentia, sed simul cum risibili, & tamen est prius natura risibili.

Quorundam opinio.

Quidam igitur existimant posse idem esse & non esse in eodem instanti temporis propter diversa instantia naturæ: ita ut eadem res in priori naturæ non existat, in posteriori naturæ existat. Verbi gratiâ, lux solis in priori naturæ in quo concipitur sol prior natura luce, non existit, in posteriori vero naturæ, ut concipitur emanare à sole existit. Cum igitur utrumque instans prioris & posterioris naturæ existat in eodem instanti temporis, dicunt isti in eodem instanti temporis lucem existere & non existere propter diversa instantia naturæ.

1. Refellitur.

Sed isti errant. Nam in primis repugnant Aristoteli & omni consensui Philosophorum

phorum docentium absolutè fieri non posse, ut simul & in eodem tempore verificentur duo contradictoria. Loquuntur enim de simultate temporis nec admitterent casum in quo simul in eodem instanti temporis verificentur contradictoria.

Secundo repugnant sententiæ Theologorum, qui in materia de Trinitate distinguunt prius in quo & prius à quo. Prius in quo volunt esse prius temporis, in quo aliquid existit non existente eo quod dicitur posterius. Prius à quo vocant prius naturæ vel prius originis, quod quidem prius non ideo dici volunt prius quod in aliquo instanti temporis prius existat quam aliud: Sed quod independenter ab alio existat, seu non propter aliud existat, illud vero aliud existit propter ipsum. Unde est prius independentiæ, non prius existentiæ aut durationis. Et hoc modo Patrem in divinis concedunt esse priorem origine filio, quia filius est à Patre, non pater à filio, negant tamen esse priorem existentia aut duratione, seu priorem in aliquo instanti In quo. Neque enim in ullo instanti existit pater, in quo non existit filius. Ex quo patet cum prius naturæ sit prius originis, & prius à quo, non In quo; non potest dici eadem res in priori naturæ non existere & in posteriori naturæ existere; alioqui idem dicendum esset in divinis quod est contra fidem. 2. *Prius In quo & prius à quo.*

Tertiò repugnant rationi. Quod enim existit in aliquo instanti temporis in toto illo instanti existit; quia illud instans est indivisibile, & totum simul, nec habet partes priores & posteriores. Quare non potest quid existere in instanti temporis, nisi in toto existat. Nam si non in toto: Ergo in parte. At instans non habet partes. Ergo non in parte sed in toto existit. Jam vero si aliquid in toto illo instanti existit non potest dici in ulla instantis parte non existere. Quod probo. Non potest res tunc non existere, quando existit: at in toto illo instanti existit: ergo in nulla illius instantis parte imaginibili non potest non existere, sed illa non existentia est necessariò extra illud instans. Deinde quæ sunt in eodem instanti temporis, simul existunt; quæ autem simul existunt, uno existente necesse est existere aliud: alioqui si uno existente, aliud non existat, non simul existent. Et sicut quæ coexistunt eidem tempori; etiam sibi coexistunt; ita quæ coexistunt eidem instanti, sibi quoque coexistunt. 3. *Quod existit in aliquo instanti: in toto illo instanti existat: necesse est.*

Dices: caput & pedes coexistere eidem animæ, non tamen sibi coexistunt, quoad locum. Respondeo, esse discrimen inter adæquatam & inadæquatam existentiam. Nam anima non coexistit adæquatè singulis partibus, cum sit etiam extra singulas partes in aliis partibus: at instans temporis coexistit adæquatè priori & posteriori naturæ; quia non existit nisi tunc, quando prius natura existit. Ergo rectè concluditur de adæquatè coexistentibus uni tertio coexistentia eorum inter se. *Discrimen inter adæquatam & inadæquatã existentiam.*

Denique. Posterius naturâ existit in omni eo instanti in quo existit prius natura: Ergo nullo modo potest dici non existere in priori naturæ. Antecedens probatur: Quia prius natura non existit nisi intra illud instans temporis, ita ut tota ejus existentia claudatur in illo instanti; atqui posterius naturâ existit etiã in toto illo instanti. Ergo in nullo instanti existit prius natura in quo non existat posterius naturâ.

Cùm igitur dicitur, Posterius naturâ non existere in priori naturæ, Si intelligatur non existere à parte rei, falsum est; si autem intelligatur non existere in ratione per nonconsiderationem, verum est: per intellectum enim distinguuntur duo instantia non rei, sed considerationis; & in primo instanti consideratur id à quo aliud est, tanquam prius. In secundo id quod ab alio est, tanquam posterius. Unde in *Instantia naturæ quomodo simul & non simul existant.*

priori

priori illud aliud non consideratur existere, licèt revera à parte rei existat, quia potest id quod est prius natura considerari sine posteriori; & sic in priori naturæ posterius non existit, per solam non considerationem & abstractionem; realiter autem in eodem instanti indivisibili utrumque existit, nec unum habet aliquod instans realis existentiæ prius quam aliud. Quocirca hæc prioritas non in eo est, quod prius existat in aliquo instanti reali in quo non existat posterius; sic enim sunt simul quoad instans existentiæ; sed solum in hoc quod prius non existit propter posterius, sed posterius propter prius, & propter hunc ordinem dependentiæ alterius ab ipso potest prius considerari quam aliud.

Quod aliis etiam exemplis explicari potest. Nam animal prius est homine subsistendi consequentia, & tamen in nullo instanti reali existit animal, in quo non existat homo; alioqui realiter existeret universale extra singulare. Deinde cum aliqua sunt eadem res, non potest unum existere sine alio, animal vero & homo sunt eadem res: quare in quocunque instanti realiter existit animal, existit & homo. Similiter subsistendi consequentia prius est unum quàm duo, & duo quàm tria: & tamen si in eodem instanti creentur tres homines, in quo instanti reali erit unus erunt & duo; & in quo duo in eodem & tres: solum ergo illa prioritas dicit dependentiam alterius à se, & suam independentiam ab alio, etiamsi illud aliud sit in eodem instanti in quo etiam illud. De qua re legendus est Gregor. quæst. 2. Prolegi.

***



DISPUT.



DISPVTATIO XIII.

De tertia operatione intellectus quæ dicitur discursus.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid sit discursus, & quæ ad ejus essentiam requirantur?



Ertia operatio dicitur discursus, similitudine ducta à motu corporum: Nam sicut corpora moventur de loco in locum; ita intellectus de cognitione in cognitionem; Et corpora quidem moventur per solam successionem de loco in locum: Intellectus autem non per solam successionem cognitionum, sed etiam per illationem unius cognitionis ex altera, quam indicat illa particula, Ergo. Quare si solùm sint plures cognitiones sibi succedentes, & una non inferatur ex altera, non erit discursus, sed erunt solum plures enunciationes.

De essentia igitur discursus sunt tres sententiæ. Prima est: Scoti quæstione 4. Prologi. Ad rationem discursus non requiri plures cognitiones realiter distinctas, quarum una causetur ex altera, sed solum requiri ex parte objecti, ut cognoscatur unum per aliud, & unius cognitio sit natura prior cognitione alterius, & sic ait sufficere ad discursum distinctionem cognitionum per rationem. Ratio est, quia discursus essentia hoc solum postulat, ut per unum deveniatur in cognitionem alterius; at hoc fit sine multis cognitionibus, per unum realem actum cognitionis, qui tamen æquivaleat pluribus cognitionibus realiter distinctis; Ergo. Si enim quis cognoscat hominem esse risibilem propter rationalitatem, sed unus pluribus actibus conjunctis; alter uno simplici actu, qualis est in Angelo, uterque idem cognoscet, & eodem modo ex parte rei cognitæ; quia unum cognoscet per aliud: Ergo utraque cognitio erit essentialiter discursus; non enī talis cognitio est nuda apprehensio, *Scoti sententia.*

 neque

neque simplex enunciatio unius de altero, sed est simplex unius ex altero cognitio, quæ est propria ratio discursus, distincta à cognitione primæ & secundæ operationis intellectus.

Secunda sententia est, ad rationem discursus, non solùm requiri plures cognitiones distinctas realiter, quarum una non sit altera, sed etiam distinctas quoad successionem, ita ut una sit post alteram, nec satis esse ad discursum, unum cognosci per aliud; sed etiam opus esse, ut unum cognoscatur post aliud. Ita videtur docere Cajet. part. 1. quæst. 14. art. 7. & quæst. 58. art. 3. Fundatur hæc sententia in eo, quod duo judicia in eodem intellectu non possunt esse simul: Ergo cum in discursu requirantur plura judicia, nempe antecedentis & consequentis, necesse est ut unum sit post aliud.

Tertia sententia est. Ad rationem discursus requiri duo. Primò plures cognitiones non ratione sola sed re distinctas: Secundò ut una cognitio causetur & inferatur ex altera, sive id fiat cum successione cognitionum, sive absque ulla successione.

In discursu sunt plures actus realiter distincti.

Dico igitur primò. Ad essentiam discursus requiri plures cognitiones realiter distinctas. Est contra Scotum & probatur primo ex Aristotele, qui 1. poster. text. 1. ait. Omnem doctrinam & disciplinam discursivam, fieri ex præexistenti cognitione: præexistens autem cognitio, distinguitur realiter à subsequenti: Syllogismum etiam definit orationem in qua quibusdam positis, necesse est aliud evenire, ubi cognitionem consequentem, à cognitione præsupposità vult distingui realiter, sicut effectum realem à suâ causâ.

In Deo non datur discursus.

Secundo. Quia alioqui daretur discursus in cognitione divina & Angelicâ. Nam cum Deus vel Angelus cognoscunt effectum per causam, risibile per rationale, distingui potest ratione duplex cognitio in illo actu, una quæ terminatur ad causam, altera quæ terminatur ad effectum: quare si ad rationem discursus sufficit cognoscere unum per aliud, cum solâ distinctione cognitionum per rationem, sequeretur in cognitione divinâ & Angelicâ, esse essentiam discursus, quod est contra communem sententiam, & contra divinam simplicitatem. Sequeretur etiam in prima & secunda operatione inveniri discursum, quia potest unum per aliud apprehendi in prima & judicari in secundâ.

Tertio Probatur ratione: Quia de ratione discursus est, ut sit motus quidam ab uno in aliud, à noto ad ignotum: sicut ergo in motu necesse est terminum ad quem distingui realiter à termino à quo, ita in discursu cognitionem antecedentem & consequentem, cum se habeant per modum termini à quo & ad quem, necesse est distingui realiter.

Quocirca si intellectus cognoscat unum per aliud simplici ratione absque ullo motu, non cognoscet per discursum, quia de essentia discursus est motus ab una cognitione in aliam: ut igitur cognoscat per discursum, debet eum motu cognoscere, ac ex consequenti cum distinctione reali cognitionum.

Quarto cognitio nota nobis & ignota, sunt distinctæ realiter: at in discursu ex noto devenimus ad ignotum: Ergo cognitiones istæ distinguuntur realiter: Quare etsi in Angelis concedi fortè discursus posset in aliquibus rebus, hoc est, supernaturalibus, quas perfectè Angeli non capiunt, vel etiam in naturalibus, ex quibus illi aliqua probabiliter inferre possunt, ut cum ex signis colligunt actum liberum, & determinationem voluntatis; tamen in ordinario suo modo cognoscendi, discursu non utuntur, sed simplici ratione unum per aliud cognosunt, absque ulla compo-

sitione

sitione & dependentiâ judiciorum ab invicem.

Quare ad rationem Scoti Respondeo, non solúm requiri ad discursum, ut unum per aliud cognoscatur, sed ut cognoscatur cum motu quodam mentis à cognitione in cognitionem, & cum dependentia & illatione unius cognitionis ex altera, quod sine distinctione reali cognitionum esse non potest. Nam & termini in motu distinguuntur realiter & causa ab effectu. Illud vero judicium simplex quo unum cognoscitur per aliud, aio non esse essentialiter discursum, sed pertinere vel ad primam operationem intellectus, quia modo primæ operationis simplici efficitur, vel ad operationem intellectus Angelici, non humani.

In discursu una cognitio dependet ab altera realiter.

Dico secundo. Ad essentiam discursus requiritur, ut una cognitio dependeat & inferatur ex altera; De ratione enim discursus est cognoscere unum per aliud, sed ex una cognitione devenire in alteram: hoc autem sine dependentiâ unius cognitionis ab alterâ in ratione cognoscendi, & sine illatione non potest intelligi. Una enim cognitio non est causa alterius cognitionis distinctæ, nisi quia illam infert. Est enim illatio productio cognitionis alicujus, virtute alterius.

Producitur autem cognitio virtute alterius, cum illa altera continet rationem cognoscendi alteram, & ex consequenti rationem inferendi cognitionem alterius. Non enim una cognitio producit aliam, ut calor calorem, sed quia determinat intellectum ad aliam cognitionem producendam, propter connexionem quam habet cum illa, habet autem connexionem, quia continet in se rationem cognoscendi alteram.

Dices. Potest cognosci unum per aliud simplici actu sine illatione; ut cum Angelus cognoscit hominem risibilem, quia rationalis; Ergo ad hoc non requiritur illatio & dependentia cognitionis à cognitione: Respondeo in actu simplici cognosci unum per aliud absque illatione, quia illud aliud habet se tantum ut ratio formalis objecti: at cum sunt plura judicia, tunc unum non potest causari ex altero nisi per illationem, ita ut ex vi unius judicii, generetur in mente aliud judicium: & ita accidit in discursu,

Successio cognitionum non requiritur ad discursum.

Dico Tertio. Etsi modus communis noster discurrendi requirat successionem illam cognitionum, ut una sit post alteram; tamen absolutè ad rationem discursus id non requiritur. Ratio primi est; Quia ob imperfectum nostrum modum cognoscendi prius inhæremus uni cognitioni, & in ea immoramur diutius illam penetrando, tum eâ elicimus aliam; Non inferimus consequens nisi ex longa penetratione & mora in antecedente: Et idcirco ordinariè consequens post antecedens inferimus. Ratio secundi est. Quia si antecedens clarè & perfectè proponatur intellectui, potest in eodem instanti & momento, ex eo elici consequens. Nam in eo instanti in quo causa naturalis habet omnia requisita ad agendum, potest agere, imò ex necessitate agit. Sic in quo instanti sol creatus est, in eodem lux ab illo emanavit; & in quo instanti homo est rationalis, in eodem etiam est risibilis; Non enim est necesse causam tempore antecedere effectum, imo necesse est, ut sit simul & in eodem instanti cum effectu. Nam in quo instanti est effectus, debet esse & causa, quia à causa non existente non potest produci effectus; causa enim non existens nihil operatur. Cum igitur intellectus in producenda cognitione operetur per modum causæ naturalis (non enim est causa libera) se-

In eodē instanti potest esse Antecedens & consequens.

Causa simul cum effectu.

quiritur, ut quo instanti habet perfectam cognitionem antecedentis, possit in eodem instanti producere cognitionem consequentis. Potest quidem antecedens antequam perfectè penetretur tempore præcedere ipsum consequens, sed postquam est perfectè penetratum, potest intellectus in eodem instanti producere in se cognitionem consequentis.

Duas cognitiones esse simul non repugnat.

Nam quod ait secundo sententia non posse duas cognitiones & duo judicia elici ab eodem intellectui, falsum est. Habet enim intellectus ad utramque cognitionem producendam sufficientia principia: & licet non possit tam perfectè attendere utrique cognitioni quàm uni, quia virtus divisa in plura, non est æquè potens ac unita; tamen potest utrique aliquâ ratione attendere & uni magis quam alteri. Exemplum est in visu, qui circa objecta diversa simul sibi proposita elicit distinctas visiones per distinctas species, licet non tam perfectè multa simul videat, quàm si unum solum videret; idem patet in auditu diversos sonos simul percipiente.

Sed objicies. Discursus essentialiter est motus; at de ratione motus est successio à termino à quo ad terminum ad quem, ita ut non possit mobile in eodem instanti esse in termino à quo, & in termino ad quem: Ergo & de essentia discursus, est successio cognitionum. Siquidem se una habet per modum termini à quo, alia per modum termini ad quem. Ex antecedente enim proceditur ad consequens.

Respondeo de ratione quidem motus propriè dicti esse successionem, sed non de ratione transitus simplicis ab uno termino ad alium; hic enim potest esse sine ulla successione in instanti ut patet in mutationibus instantaneis, in quibus in uno instanti transitur à termino à quo, ad terminum ad quem. Discursus igitur ut plurimum fit cum successione, in quo habet similitudinem quandam cum motu, neque enim propriè dicitur motus. Absolutè tamen potest esse sine successione & mora temporis, ita ut in eodem instanti sit assensus antecedentis & consequentis. Neque hoc fit per motum: sed per unius ex altero productionem. Sicut enim quo instanti Sol creatus est, emanavit lumen à Sole: ita quo instanti assentitur intellectus antecedenti, potest eodem instanti ex illo causare assensum consequentis.

QUÆSTIO II.

Quid sit illatio, & quomodo se habeat ad discursum?

Dependentia quoad assensum.

CErtium est illationem dicere dependentiam cognitionis illatæ ab ea, ex qua fit illatio. Potest autem una cognitio dependere ab altera, primò quoad existentiam tantum, ut cum occasione unius cognitionis elicio aliam cognitionem, seu moveor ad illam eliciendam, quod apparet in memoria, cum ex recordatione unius rei movemur ad recordationem alterius; & talis dependentia cognitionum non sufficit ad illationem, quia fit sine illatione, & invenitur in prima operatione: Secundò, quoad assensum: ut cum propter assensum unius propositionis

movcor

moveor ad assentiendum alteri propositioni: ut quia credo hominem esse rationalem, ideò credo esse & risibilem, & in hac dependentia fundatur ratio illationis.

Quid sit autem hæc dependentia in actu illativo non uno modo explicatur à Doctoribus. Primus modus est Soti 1. Poster. capite secundo quæstione septima, hanc dependentiam non addere actu aliquam aliam rationem sed solum ordinem causati ad causam, hoc est, consequentis ad antecedens ut est causa consequentis: Inferri enim unam cognitionem ex altera, est causari ex altera quoad assensum: causari autem nihil ponit in re supra rem causatam nisi relationem accidentalem ad causam. Ergo & causari in ratione assensus, nihil ponit in assensu causato nisi relationem ad assensum causantem. *Quid sit hæc dependentia? Soti opinio.*

Alter modus est, illationem dicere distinctum essentialiter assensum & judicium fundatum in distincta ratione assentiendi. Assentiri enim conclusioni propter se, & assentiri propter assensum præmissarum sunt duo assensus specie distincti. Unde cum assensus pendeat essentialiter à ratione assentiendi (per eam enim constituitur in sua essentia) hinc fit ut illatio consequentis dependeat essentialiter à cognitione antecedentis. *Opinio aliorum.*

Uterque modus est probabilis; sed prior magis expeditus: tota enim ista dependentia cognitionum quæ est illatione, intelligi & salvari potest per ordinem ad antecedens tanquam ad causam assentiendi extrinsecam absq; ulla positione rei intrinsecæ. Inferre enim hominem esse risibilem ex eo quod rationalis est, nihil aliud est quam formare judicium de homine quod sit risibilis propter aliud judicium de homine quod sit rationalis, ita ut primum judicium si fiat absque illatione, sit idem essentialiter cum eo quod fit per illationem solo ordine ad aliud judicium differens: Nam similiter calor causatus ab alio calore non differt essentialiter à calore absolutè, sed solo ordine ad agens. *Prior opinio magis probatur.*

Cum verò dicitur cognitionem antecedentis constituere in sua essentia assensum consequentis tanquam rationem assentiendi. Distinguendum est de essentia actus absolutè, & secundum se, & de essentia actus ut relati ad alium actum, Sicut calor ut calor absolutè non constituitur in sua essentia per ordinem ad agens, sed tantum sumptus relativè, ut causatur ab agente, non potest enim habere essentiam causatam ab agente nisi per ordinem ad agens: ita & consequens in ratione judicii & assensus absolute non constituitur per ordinem ad antecedens, sed in ratione judicii & assensus causati ab alio judicio & assensu; neque judicium ex hoc quod causatur ex alio judicio mutat essentiam. Sed solùm acquirit novum ordinem & dependentiam ab alio judicio. *Quomodo cognitio antecedentis constituat assensum consequentis in sua essentia.*

Neque refert quod antecedens sit ratio assentiendi, & causat essentiam asensus. Est enim ratio asentiendi extrinseca & in genere causæ efficientis. Sicut enim duæ causæ extrinsecæ specie distinctæ posunt causare eundem specie effectum, ut idem specie ignis fit & ab igne & à sole, neq; diversitas esentialis causarum variat esentiam effectus: ita duæ rationes asentiendi extrinsecæ causare posunt eundem specie asensum conclusionis, & ita Sotus 1. Post. rectè ait eundem specie asensum conclusionis ese per diversa specie media, solumque ese specie diversum extrinsecè propter principia extrinseca diversa specie. *Antecedens est ratio assentiendi extrinseca.*

Quod si instes: Idea est causa extrinseca effectus: & tamen diversæ ideæ diversas inducunt species in effectum. Dico ese magnum discrimen. Nam effectus I-

deæ conformatus, efficitur ad similitudinem ideæ. Idcirco si Ideæ & formæ operum sunt diversæ, principia quoq; erunt diversa. At ubi effectus non conformatur nec assimilatur causæ efficienti(ut hic accidit) ibi non est necesse effectum variari essentialiter ad varietatem causarum efficientium.

Judicium illativum variatur ex ratione assentiendi intrinseca.

Notandum vero est, licet ex ratione assentiendi extrinseca quæ non sumitur ab objecto immediato, non varietur judicium essentialiter: tamen variatur ex ratione assentiendi intrinseca, quæ sumitur ab objecto immediato actus: quia licet objectum semper sit extrinsecum actui: tamen si sit objectum immediatum actus,tota essentia illius actus conformatur illi objecto & illud exprimit in intellectu. Unde variatur actus essentialiter ex objecto immediato & ratione formali objecti immediati in ordine ad illum actum. Postquam vero constitutus est actus in sua essentia per objectum immediatum, non variatur ejus essentia per hoc quod ab aliis causis extrinsecis causatur: Illę enim causę ut rationes assentiendi diversę, constituunt actum in illa specie & essentia quam habet ex suo objecto immediato. Verg. gra. Hic actus judicii quo judico hominem esse risibilem, constituitur in sua essentia ab objecto suo immediato quod est homo risibilis. Cum vero accedunt alia judicia hoc judicium causantia, non variant illum in sua propria specie & essentia, sed potius illum constituunt in eadem essentia circa idem suum objectum immediatum.

Quæsitum primum.

Verùm ut magis essentia propria illationis declaretur, quæri potest primo, an illatio differat essentialiter ab enuntiatione? Videtur enim judicium illativum esse enuntiatio quædam, qua iudicamus consequens sequi ex antecedente.

Illatio ab enunciatione differt essentialiter.

Dicendum tamen est, illationem ab enuntiatione differre essentialiter. Ratio est: quia enuntiatio consistit in affirmatione alicujus de aliquo, illatio autem, non in affirmatione unius de altero, sed in illatione unius assensus & judicii ex altero, quod non fit per modum affirmationis, sed per modum causationis cujusdam intellectivæ. Nam quamvis de illatione objectivè accepta possit formari enuntiatio; possum enim enunciare hoc inferri ex illo, tamen enunciare hoc inferri ex illo, non est inferre, sed de illatione, tanquam de objecto judicare, & affirmare illationem tanquam prædicatum de subjecto.

Inferre autem formaliter, est habere actum inferendi, quo unum in actu exercito, inferatur ex alio, quod non fit enunciando, sed causando assensum, ex assensu, judicium ex judicio. Et quamvis in illatione involvatur aliqua enunciatio(possum enim enunciare aliquid de aliquo, & simul illud inferre ex altero, ut patet in illatione conclusionis quæ est enunciatio quædam;) tamen ratione formalis enunciationis & illationis, sunt distinctæ, neque illatio formaliter est enunciatio; Enunciationis enim essentia, consistit in conjunctione duorum sub ratione prædicati & subjecti: illationis essentia non in conjunctione unius cum altero sub illa ratione, sed in productione assensus ex assensu consistit, in quo nulla ratio enunciationis cernitur; imò si fiat de illatione aliqua enuntiatio, illa enuntiatio non erit illatio, sed de illatione affirmatio.

Quæsitum secundum.

Quęritur secundò. An illatio sit actus & judicium realiter distinctum à conclusione. Quidam enim sentiunt esse realiter distinctum actum tam à præmissis quam à conclusione, ita ut præmissæ & conclusio sit tantum materia judicii illativi, ipsa verò illatio formaliter sit judicium, tam de præmissis quam de conclusione, quo judicat intellectus ex præmissis sequi conclusionem. Unde aiunt. Judicium hoc illativum supponere judicia tam præmissarum, quàm conclusionis, & illis supervenire.

Dicitur

Dicitur autem hoc judicium illativum judicium consequentiæ, sicut judicium conclusionis dicitur judicium consequentis. Et sicut in secunda operatione intellectus, judicium enunciativum, formaliter significatur per verbum seu copulam, prædicatum verò & subjectum sunt tanquam materia judicii enunciativi: ita in tertia operatione antecedens & consequens sunt materia judicii illativi, ipsum verò judicium illativum formaliter consistit in illa connexione consequentis cum antecedente, quę significatur per particulam: Ergo.

Iudicium illativum est iudicium consequentia.

Nos verò etsi non negemus tale judicium de connexione consequentis cum antecedente formari posse, esseq; realiter distinctum à judicio tam antecedentis quam consequentis: negamus tamen hoc judicium esse illationem formaliter, sed solùm esse judicium de illatione. Nam cum intellectus iudicat consequens sequi ex antecedente, formaliter, non infert, sed enunciat inferri, unde facit formaliter actum enunciationis, non actum illationis; Affirmat enim illationem per modum prædicati de subjecto. Sunt autem ista diversa inferre, & dicere inferri, sicut aliud est dicere aliquid inferri, aliud verò facere. Nam cum intellectus infert, facit ipsam illationem, cum verò dicit inferri, habet illationem non pro actu sed pro objecto talis actus. Ex quo sequitur tale judicium pertinere formaliter ad secundam non ad tertiam operationem; tum quia est formaliter judicium enuntiativum: tum quia tertia operatio formaliter consistit in illatione: hoc autem judicium non est illatio ipsa, sed judicium de illatione. Quod etiam hoc argumento confirmari potest. Nam hoc judicium, vel infertur ex alio judicio, vel non infertur: si non infertur, non est judicium tertiæ operationis; quia tertia operatio in illatione judicii ex judicio essentialiter consistit: si infertur, tunc habebit se per modum conclusionis, & non erit distinctum judicium à conclusione.

Iudicium de connexione consequentis cum antecedente formaliter non est illatio.

Inferre & dicere inferri, diversa sunt.

Dicendum igitur est. Judicium illativum non esse distinctum realiter à conclusione, sed tantum formaliter, ita ut conclusio quatenus est enuntiatio unius de altero sit simplex enuntiatio: quatenus verò est enuntiatio causata ex alterâ quoad assensum sit illatio. Potest enim conclusio sumi dupliciter, vel ut est affirmatio nuda prædicati de subjecto, sine ullo respectu & dependentiâ à præmissis, & sic est simplex enunciatio, & pertinet ad secundam operationem, & potest dari extra syllogismum: vel sumi potest ut illa enunciatio concluditur ex præmissis: & sic est idem quod illatio; illatio enim ad enuntiationem addit solum dependentiam à præmissis, quoad assensum, ita ut sit enunciatio ex alia enuntiatione causata & illata.

Illatio est unus & idem actus cum conclusione.

Probatur igitur nostra sententia. Primò: Quia judicare prædicatum inesse subjecto, propter aliud præcedens judicium, non est actus secundæ operationis. 1. Nam secunda operatio est simplex & nuda affirmatio, & judicium, hic autem actus est 2. affirmatio ex affirmatione, & judicium ex judicio: Ergo non erit actus secundæ sed tertiæ operationis. 3. Porro hic actus cum sit simul, & enunciatio & illatio diverso respectu, sequitur, hos actus non esse distinctos realiter. Secundo probatur, omnis actio est idem realiter cum suo termino, ut calefactio cum calore. Ergo & illatio est idem realiter cum re illata, hoc est cum conclusione. Tertio probatur. Experimur in discursu & syllogismo nos non habere nisi tria judicia, Majoris, Minoris, & conclusionis. Quod si dicas particulam illativam ergo, esse notam quarti judicii. Respondeo, solum esse notam connexionis conclusionis cum præmissis, quæ connexio fit per ipsum judicium conclusionis, quatenus est dependens à præmissis. Dicere

Particula ergo non est connexionis conclusionis cum præmissis, id est judicii illativi.

cere enim, Ergo homo est animal, est dicere esse animal respectu talium præmissarum, & propter tales præmissas.

At inquies: in enuntiatione verbum est, est nota judicii enuntiativi, distincti à prædicato & subjecto: ergo etiam in syllogismo particula, Ergo, erit nota judicii illativi distincti à conclusione & præmissis. Respondeo sicut in enunciatione verbum Est, est nota judicii illativi distincti à prædicato, ita & particula, Ergo, est nota judicii illativi distincti formaliter à judicio enunciativo. Quod si instes judicium enunciativum distingui realiter à prædicato & subjecto; Ergo judicium illativum à præmissis & conclusione realiter distinguetur. Respondeo, esse disparem rationem, nam in enuntiatione nec prædicatum nec subjectum potest esse judicium, unde judicium enunciativum necesse est distingui realiter ab utroq;, at in illatione conclusio ipsa est judicium, cui si addatur quod causetur ex præmissis eo ipso erit judicium illativum. Unde non debet realiter distingui à conclusione.

At objicies primò. Illatio formaliter est judicium consequentiæ, conclusio verò est judicium consequentis; at hæc judicia, non sunt idem realiter judicium, cum judicium consequentiæ sumatur ex bonitate formæ & modi inferendi, innitaturque illis duobus principiis Dici de omni, & Dici de nullo, judicium verò consequentis sumatur ex materia & connexione necessaria cum medio termino. Respondeo. Judicium consequentiæ potest fieri vel per modum enunciationis, enunciando conclusionem sequi ex præmissis, & tunc erit actus realiter distinctus à conclusione, sed tunc non erit actus ille illatio, sed solum judicium de illatione: Secundo potest fieri per modum illationis exercitæ, judicando de conclusione ex judicio à præmissis, & tunc judicium consequentiæ & consequentis concurrunt in unum & eundem actum, qui actus est judicium conclusionis, ut causatæ ex præmissis rectè dispositis, tam quoad materiam quam quoad formam.

Judicium consequentiæ fieri potest, vel per modum enunciationis, vel per modum illationis exercitæ.

Quomodo conclusio possit esse sine illatione.

Objicies secundo. Potest esse conclusio sine illatione. Ergo distinguitur ex natura rei ab illatione. Respondeo, conclusionem ut est simplex enuntiatio posse esse sine illatione & distingui realiter ab illatione: quia talis conclusio non est formaliter conclusio, sed materialiter tantum: at si sit formaliter conclusio seu enunciatio illata ex præmissis, talis conclusio non distinguetur realiter ab illatione; imò erit formaliter idem actus, qui illatio.

Quæsitum tertium.

Tertio requiritur. An judicium illativum distinguat essentialiter tertiam operationem à secunda. Quidam enim existimant tertiam operationem non distingui essentialiter à secundâ, sed esse plures enuntiationes sibi subordinatas, & à se dependentes. Ratio est: quia in syllogismo, verbi gratia, non sunt nisi tria judicia enunciativa, Majoris, Minoris, & conclusionis. Nam & judicium illativum, sive statuatur distnictum à conclusione, sive idem cum conclusione, est etiam judicium enunciativum, quia est affirmativum & negativum. Neque refert quod enuntiatio illata differat specie ab enunciatione simplici; Hæc enim differentia est intra latitudinem enunciationis, neque facit ut illatio non spectet ad secundam operationem, cùm sit essentialiter enunciatio. Alii tamen & melius dicunt tertiam operationem distingui essentialiter à secundâ, idque formaliter per judicium illativum, quod licet sit idem re cum enunciatione & quatenus enunciatio est spectet ad secundam operationem, tamen quatenus illatio est non habet rationem enunciationis & ab enunciatione distinguitur formaliter, & spectat non ad secundam sed ad tertiam operationem, ut patet ex dictis superius.

Tertia operatio distinguitur essentialiter à secunda.

Quarto

Quarto quæritur. Quomodo se habeat illatio ad discursum? Respondeo illationem esse partem eamque formalem discursus, est enim discursus quid compositum ex multis judiciis quorum unum ex altero infertur, & ut minimum duo judicia comprehendit, antecedentis, & consequentis, ita ut discursus non sit unus actus, sed plures inter se ordinati, & de essentia discursus sit tam antecedens quā consequens. Verùm in discursu id quod est formale, & quod constituit ultimo formaliter discursum, in ratione tertiæ operationis, & distinguit illum essentialiter à secundâ operatione, est judicium illativum, quod in se quidem est actus simplex, supponit tamen plures actus, qui se habent ut materia judicii illativi.

Quæsitum quartum. Illatio est pars formalis discursus. De essentia discursus est tam antecedens quam consequens.

QUÆSTIO III.

An omnis cognitio discursiva fiat ex præexistenti cognitione?

ARistoteles 1. poster. 1. docet omnem doctrinam & disciplinam discursivam fieri ex præexistenti cognitione; Omnis enim discursus vel adhibetur ad docendum, & dicitur doctrina, vel ad dicendum, & dicitur disciplina; utroque autem modo necesse est ut fiat ex præexistenti cognitione; nihil enim vel docetur vel discitur, nisi quatenus ex aliquo noto devenitur in cognitionem ignoti. Id quod Aristoteles adversus Platonem docet, qui in Menone vult nos non novam rerum scientiam acquirere, sed repetere antiquam, nostrumque discere, esse reminisci. Ponebat enim Plato animas ante corpus omnibus scientiis perfectas, ex participatione idearum, quarum tunc erant capaces, eò quod essent liberæ à corpore, in corpus verò immersas, dicebat omnium oblivisci: quod sicut oculus terra superposita nihil videt, ita animus corpori immersus omni cognitione privatur. Studio verò & labore, id tandem nos consequi, ut eorum quæ ante noveramus, recordemus, quasi detersâ parte aliqua pulveris, aut rubiginis obductæ. Porro hanc suam sententiam ita demonstrabat Plato: quæ enim discimus vel sunt nota nobis vel ignota: si nota; non ea discimus, quia jam scimus: si ignota: discere non possumus; ut enim si quis quærat servum quem non novit, etiamsi in illum incidat non agnoscet illum, illa enim quæ non novimus, etiamsi in illa incidamus cognoscere non possumus, necesse est ergo dicere, nos ea discere quæ ante noveramus, sed oblivione notitiam eorum amiseramus, discendi verò labore iterum in eorum notitiam devenimus, ex vi illius notitiæ primæ ante habitæ. Addebat verò Plato aliud quoquè argumentum. Qui enim novit omnem binarium esse parem, vel vi hujus notitiæ novit eum quem absconsum in manu teneo binarium esse parem, vel non novit: si novit, quomodo scit esse parem, quem nescit esse binarium, utpote absconsum? si non novit: Ergo ex vi cognitionis universalis non potest veniri in cognitionem rei ante ignotæ.

Platonis opinio de reminiscentia.

At vero Aristoteles alium modum scientiæ statuit, nempe ex præexistenti cognitione; ita ut quæ ante nunquam noveramus, discamus eliciendo ea ex præexistenti aliqua cognitione. Quocirca statuit illam propositionem, omnis doctrina & disciplina discursiva fit ex præexistenti cognitione. Eamquè probat. Primò indu-

Modus scientiæ de novo acquirendi.

inductione in omnibus artibus & ſcientiis, quæ per aliquas præcognitiones faciunt doctrinam. Prius enim præmittunt aliqua præcognoſcenda, tum ex illis docent, quod antea ignorabatur. Vel igitur eæ præcognitiones vim habent ad inducendam notitiam rei ignotæ, vel non: ſi primum; Ergo ex cognitione præexiſtenti generatur notitia rei ignotæ; ſi ſecundum, ergo fruſtra adhibentur tales præcognitiones, cum nihil conferant ad acquirendam rei notitiam.

Secundo ratione: Quia una cognitio poteſt alteram virtute in ſe continere: id autem quod virtute in ſe continet aliud, poteſt illius eſſe cauſa, ut patet inductione in omnibus cauſis, quæ virtute non actu continent ſuos effectus; poteſt igitur & cognitio præexiſtens eſſe cauſa cognitionis conſequentis; dummodo illam virtute contineat. Quod poteſt eſſe dupliciter.

Concluſio continetur virtute in præmiſſis

Primò, ſi eam contineat eo modo quo univerſale continet particulare; qui enim novit univerſale, virtute novit omnia particularia; particularia enim continentur in univerſali, non actu ſed potentia, ut qui novit omnem hominem eſſe animal, virtute novit etiam hunc hominem eſſe animal; Poſtquam enim illum cognoverit eſſe hominem, virtute illius univerſalis cognitionis, agnoſcet illum eſſe animal.

Secundo propter neceſſariam connexionem rerum inter ſe; ſunt enim quædam res ita inter ſe connexæ ut una poſitâ, neceſſario ponatur & altera, ſive id accidat eò quod unum ſit de eſſentia alterius, ut poſito homine ponitur animal, ſive quod unum eſt cauſa alterius, ut poſito rationali ponitur riſibile, ſive quod utrumque communem cauſam habeat, ut intellectus & voluntas communem cauſam habent, nempe rationalitatem, propter quam ſunt neceſſariò inter ſe connexa. Sicut igitur res ſunt inter ſe ita connexæ, ut una inferat alteram, ita & cognitiones rerum ſunt inter ſe connexæ, ut una poſſit inferri ex aliâ.

Animæ ante corpora non fuerunt.

Porrò hæc ſententia Ariſtotelis non ſolùm vera eſt, ſed etiam fidei noſtræ conformis. Nam in ſententia Platonis, Primum illud eſt falſum animas ante corpora extitiſſe; id nulla ratione colligi poteſt. Nam cum anima ſit naturalis forma corporis, natura ejus poſtulat ut ſit & producatur in corpore, cui ita adhæret, ut non niſi per vim ſeparetur à corpore: quare cum producitur æquum eſt ut modo naturæ ſuæ convenienti, producatur, nempe in corpore, ſeu ut creando infundatur, & infundendo creetur.

Nec ſcientias rerum habuerunt.

Deinde & illud falſum eſt, animas ante corpora rerum omnium ſcientias habuiſſe ex participatione idearum; Nam & ideæ ſunt figmenta Platonica, & ex tanto numero animarum nec una hactenus inventa eſt, quæ talis ſcientiæ ante habitæ meminerit. Imò ſi anima rerum omnium ſcientiam ante habuiſſet; in ea retinenda minimè conſortio corporis impediretur, Sicut neque impeditur in earum rerum quas diſcendo aſſequitur, notitiâ conſervandâ. Et ſicut in reminiſcendo & recognoſcendo non impeditur conſortio corporis, ita & in cognitione conſervanda, cum parem vim habet corpus ad utrumque vel impediendum vel non impediendum.

Scire non eſt reminiſci.

Denique & illud falſum eſt, noſtrum diſcere eſſe reminiſci. Noſtra enim ſcientia ex talibus principiis acquiritur quæ ſunt apta novam ſcientiam generare, non revocare antiquam, ita ut ſi quis nullam concluſionis notitiam ante haberet, poſ-

et nihilominus ex principiis & causis conclusionis ad notitiam conclusionis pervenire: Neq; enim principia ostendunt conclusionem ante fuisse cognitam, sed necessario ex talibus principiis sequi.

Ad primam igitur rationem Platonis. Respondeo, quæ discuntur neque esse penitus nota, nec ignota. Non penitus nota; quia scirentur non discerentur. Non penitus ignota, quia non possent cognosci, si neque in se, neque in suis principiis essent nota: Sunt igitur partim nota partim ignota: Ignota quidem actu, nota autem virtute & potentia in suis principiis quorum virtute innotescunt. Et sicut servus ante ignotus ex signis certis potest fieri notus, ita & conclusio ex principiis fit nota, etsi ante esset in se ignota. *Quæ discuntur sunt partim nota partim ignota.*

Ad secundam. Qui novit omnem binarium esse parem, virtute hujus universalis notitiæ non novit actu, & in particulari quemlibet binarium esse parem: novit tamen in potentia & virtute: Nam ubi cognoverit actu aliquem binarium, mox virtute illius universalis notitiæ cognoscet illum in particulari esse parem. Refellit autem Aristoteles in fine primi cap. 1. Poster. responsionem quorundam qui dicebant eum qui novit omnem binarium esse parem, scire omnem quem noverit esse binarium, esse parem; ait enim Aristoteles nullum ita propositionem universalem accipere sub illa conditione, sed absolutè. Quocirca melius dicitur, nôsse quemlibet particularem binarium esse parem, sed potentia, cum vero cognoverit in particulari aliquem binarium, tunc cognoscet actu illum esse parem virtute illius universalis notitiæ.

QUÆSTIO IV.

Quænam sint necessario præcognoscenda ad inferendam conclusionem

Aristoteles 1. Post. c. 1. tria docet necessariò præcognoscenda ad conclusionem inferendam; nempe subjectum conclusionis, prædicatum, & principia; de subjecto verò præcognoscendum esse, an sit, & quid sit; de prædicato, quid nominis; de principiis, an sint vera, quæ breviter à nobis explicanda sunt. Differt autem præcognitum à præcognitione: quod præcognitum sit res illa de qua est præcognitio: præcognitio autem est ea notitia, quæ de præcognito habetur: Verbi gratia, quod res illa sit vel ita definiatur, unde duæ præcognitiones numerantur, an sit, & quid sit, præcognita verò tria.

Dico igitur primò. Tria tantum esse præcognita necessario præcognoscenda ad inferendam conclusionem; subjectum conclusionis, prædicatum, & principia. Subjectum enim est illud de quo aliquid ostenditur. Prædicatum est id quod ostenditur de subjecto; Principia vero sunt ea ex quibus connexio prædicati cum subjecto infertur. Præter hæc tria nihil aliud spectat immediatè ad Syllogismum: quocirca nihil etiam aliud est immediate præcognoscendum. *Tria tantum præcognita.*

Dico

Dico immediatè. Nam mediatè sunt alia quoque cognoscenda; quemadmodum enim ad conclusionem, præcognoscendum est subjectum & prædicatum conclusionis; ita & ad præmissas cognoscendas, sunt earum termini cognoscendi; sed hæc cognitio terminorum, immediatè quidem se habet ad præmissas, ad conclusionem tamen mediatè, hoc est, mediantibus præmissis. Aristoteles autem cum tria præcognita statuit intelligit præcognita immediata respectu conclusionis.

Medium terminus an præcognitum?

Quod si dicas, saltem medius terminus erit æquè præcognoscendus, sicut subjectum & predicatum conclusionis; Respondeo medium terminum esse præcognitum necessarium, sed respectu præmissarum immediatè, quia est terminus præmissarum, respectu verò conclusionis solùm est præcognoscendus quoad connexionem quam habet cum prædicato & subjecto conclusionis; nam ratione hujus connexionis, est causa conclusionis. Verum hoc modo cognoscere medium terminum est cognoscere compositè, & per modum propositionis, non per modum Medii termini, idemque planè est quod cognoscere ipsa principia, quæ hanc connexionem in se continent.

Forma syllogistica an præcognitum?

Quod si dicas saltem forma syllogistica erit necessario præcognoscenda, quia non minus est necessaria ad inferendam conclusionem quam alia præcognita. Respondeo, Formam syllogisticam spectare ad rectam dispositionem præmissarum, & idcirco præcognoscendam esse respectu præmissarum immediatè, non respectu conclusionis, quare non erit quartum præcognitum cum tria præcognita statuantur respectu conclusionis immediatè.

Per Principia quid intellexerit Aristoteles.

Quæri autem solet quid Aristoteles intellexerit per principia; præmissas ne an communissima & prima principia? ut de quolibet verum est asserere vel negare per quæ probari præmissæ si negentur, possint, & in illa resolvi.

Dico breviter probabilius esse intellexisse principia immediata, hoc est præmissas. Quia Aristoteles præcognita statuit respectu conclusionis immediatè: principia autem à quibus immediatè pendet conclusio, sunt præmissæ: Nam ab aliis remotis & primis principiis non nisi mediantibus præmissis dependet.

Quare tum 1. Poster. capite secundo tum in sexto Ethicorum capite tertio probat Philosophus præmissas esse necessario præcognoscendas ante conclusionem, imò magis certas esse debere quam sit conclusio, quia ex illis infertur conclusio.

Quod verò 1. Poster. capite primo pro exemplo adducit, primum illud principium, De quolibet verum esse affirmare vel negare; non est mirum quia voluit ponere principium quodcunque, ex quo conclusio inferri possit: at etiam ex illo communissimo principio quælibet conclusio inferri potest deducendo ad impossibile; ergo illud quoque principium adducitur tanquam principium immediatum.

De subjecto præcognoscendum quid nominis non quid rei.

Dico secundo: de subjecto conclusionis duo esse necessario præcognoscenda, quid nominis & quod existat. Nam ne de re ignota fiat quæstio, debet cognosci ut minimum quid nominis subjecti, de quo agitur: Neque ad hoc requiritur cognitio, Quid rei, sed sufficit Quid nominis, nam per hanc notitiam subjectum efficitur ita cognitum ut de eo possit esse quæstio, Quamvis in demonstratione in qua per definitionem subjecti demonstratur conclusio, debet præcog-

præcognosci de subjecto quid rei: sed hoc est propter præmissas ut præmissæ habeant medium terminum per quem constituuntur, non verò propter ipsum subjectum, quia per solam notitiam quid nominis, sine notitia quid rei sufficienter habetur pro noto ad hunc finem, ut de eo possit institui quæstio.

Existentia subjecti præcognoscenda.

Porrò præter quid nominis subjecti præcognoscendum etiam est quod si: seu quod existat; si enim subjectum non habeat veram existentiam,] nihil ei verè & realiter convenire potest, & frustra quæritur de subjecto an hoc vel illud ei conveniat, si ipsum subjectum verè non existat, Existentia enim subjecti, est fundamentum omnium quæ illi subjecto conveniunt, ita ut rectè dixerit Aristoteles in cap. de substantia non existentibus primis substantiis, impossibile esse aliquid aliorum remanere. Et 2. Poster. text: 8. ait, quærere quid est, non habentis quod est, nihil est quærere: ac si diceret; frustra quæritur ejus essentia, & definitio, cujus nulla est existentia. Meritò igitur Aristoteles docuit præcognoscendum esse de subjecto, quòd sit seu existat; alioqui nihil ei verè & realiter tribui potest.

Qualis existentia præcognoscenda.

Verum existentia potest accipi dupliciter, vel in communi, vel in particulari; non est igitur necesse præcognosci existentiam subjecti in particulari in hoc vel illo determinato tempore, quia in quocunque particulari, & quocunque tempore res illa existat, habebit prædicata sibi convenientia. Verbi gratia, homo in quocunque individuo & quandocunque existit, erit rationalis & risibilis: satis ergo est præcognoscere de subjecto existentiam in communi, nempe quod illi conveniat vera & realis existentia, sive in hoc sive in illo individuo existat, sive in hoc sive illo tempore, & hoc sensu verum est scientiam abstrahere ab existentia; abstrahit enim ab existentia determinata & particulari, non verò ab existentia in communi. Hoc etiam sensu propositiones quæ dicuntur sempiternæ veritatis, abstrahunt ab existentia. Quanquam sicut prædicata realia ut realiter attribuuntur subjecto, requirunt existentiam realem subjecti, ita prædicata quæ non realiter sed solum per rationem attribuuntur subjecto requirunt subjecti existentiam in ratione: ut patet in prædicationibus Entium rationis, & in prædicationibus in quibus negatio de negatione prædicatur, ut nihil est nihil, ut in præcedenti disputatione dictum est. Scientia verò cùm sit de veris entibus & realibus, requirit veram & realem existentiam subjecti. Et hoc solum voluit Aristoteles; sublato enim subjecto, ruunt omnia quæ in eo fundantur.

De prædicato præcognoscendum Quid nominis.

Dico tertio de prædicato conclusionis solùm præcognoscendum est quid nominis, quia prædicatum conclusionis est id quod quæritur: at nisi sciatur, quid sit id quod quæritur, non potest de eo institui ulla quæstio: Nam licet dù re uno modo notâ, alio vero modo ignotâ possit esse quæstio, (tales enim sunt omnes ferè quæstiones) tamen de re omninò ignota, cujus nulla notitia (etiam quid nominis) habetur, nulla potest esse quæstio: necesse est igitur, ut minimum de prædicato præcognosci quid nominis; ea enim notitia supposita potest procedi ad ulteriorem notitiam.

Non vero existentia.

Quod si quæras cur de prædicato conclusionis non sit præcognoscenda existentia, sicut de subjecto, cùm etiam prædicatum nisi verè existat non possit verè tribui subjecto. Respondeo nos non negare requiri existentiam realem prædicati, ad hoc ut verè & realiter subjecto tribuatur, sed negamus eam ante conclusionem

nem cognosci debere, siquidem in ipsa conclusione infertur, & probatur ex præmissis. Id enim quod in conclusione infertur & probatur, nihil aliud est, nisi existentia prædicati in subjecto; quare talis existentia prædicati non est præcognoscenda ante conclusionem, sed in ipsa conclusione ex vi illationis cognoscenda.

De principiis præcognoscendum Quod sint.

Dico quartò. De principiis cognoscendum est, quod sint seu quod sint vera. Nam existentia principiorum est existentia connexionis prædicati cum subjecto, quæ connexio tunc existit, quando est vera. Quia igitur ad inferendam conclusionem requiritur veritas principiorum; idcirco Aristoteles docet de principiis præcognoscendum esse quod sint, hoc est, quòd sint vera.

Dices præcognoscendum etiam esse de principiis non solùm quod sint, sed etiam quid nominis. Respondeo etsi ut principia cognoscantur præcognoscendum sit de illis, quid nominis terminorum, sine qua præcognitione non possent intelligi principia; tamen hæc præcognitio est solùm immediatè respectu principiorum, non autem respectu conclusionis; Non enim hæc præcognitio facit immediatè ad conclusionem, sed mediantibus principiis: præcognitio verò principiorum quod sint, facit immediatè ad inferendam conclusionem, quia ex veritate principiorum infertur veritas conclusionis. Unde præcognitio immediatè requisita, dicitur à Philosophis Agens quia agit & efficit notitiam conclusionis: illa verò quæ mediatè requiritur, dicitur Dirigens, quia dirigit tantum & disponit, non vero efficit notitiam conclusionis.

QUÆSTIO V.

Quid sit Syllogimus?

Syllogismi definitio.

ARistoteles 1. Priorum cap. 1. definit in hunc modum syllogismum. Est ratio in qua quibusdam positis necesse est aliud à positis contingere eò quòd hæc sunt. In syllogismo enim positis præmissis necessariò sequitur conclusio, idque propter præmissas. Dicuntur autem præmissæ poni, secundum aliquos quidem, quia certo modo disponuntur ad inferendam conclusionem, secundum aliorum verò communem expositionem, quia conceduntur & admittuntur ut veræ; Concessis enim & admissis præmissis, sequitur necessariò conclusio. Dicitur autem conclusio aliud quid à præmissis, quia idem ex eodem inferri non potest, sed aliud ex alio; sicut enim nihil potest esse suiipsius causa, ita nihil potest ex seipso inferri eadem prorsus ratione: quare si quis dicat Homo est animal, ergo homo est animal, ista non erit vera illatio, quia notitia consequentis non nascetur ex notitia antecedentis, cùm sit una & eadem notitia bis repetita.

Prædicatum distingui debet à subjecto, vel secundum rem, vel secundum conceptum.

Dices. In propositione identica, potest idem prædicari de seipso: Ergo & in illatione identica potest idem inferri ex seipso. Respondeo negando consequentiam Nam ad prædicationem satis est prædicatum aliquo modo distingui à subjecto, sive secundum rem, sive secundú conceptum, id quod fit in propositione identica, in qua idem bis concipitur, & duplici distincto conceptu: Ad illationem verò non sufficit distinctio conceptuum, sed requiritur ut notitia consequentis nascatur ex notitia anteceden-

antecedentis, quod esse non potest, si eadem omnino sit notitia consequentis & antecedentis; alioqui idem secundum idem esset notum & ignotum; Consequens enim esset ignotum, quia notificaretur ex antecedenti, esset autem notum, quia esset eadem notitia quæ est in antecedente.

Necessitas consequentis in quo fundetur.

Denique dicitur in definitione: conclusionem positis præmissis necessariò contingere, quod intelligendum est de necessitate consequẽtiæ, nõ autem consequẽtis: sive enim conclusio in se sit necessaria, sive contingens, semper tamen necessariò sequeretur positis præmissis, necessitate, inquam, consequentiæ: nam necessitas consequentis fundatur in necessaria connexione trium terminorum inter se: quia enim extrema non contingenter sed necessariò sunt connexa cum medio termino; idcirco & in conclusione necessario connectuntur inter se: ut verbi gratia, Quia homo & risibile necessariò connectuntur cum rationali, ideo & in conclusione necessariò connectuntur inter se. Itaq; hæc conclusio, homo est risibilis, est necessaria necessitate consequentis, quia est necessaria ex natura terminorum, sive inferatur in bona forma sive in mala.

Necessitas consequentis in quo fundetur.

Necessitas verò consequentiæ fundatur in forma syllogistica seu in tali dispositione terminorum ex qua sequitur necessario conclusio: quæ dispositio tum est, cùm secundum illa duo clarissima principia, Dici de omni, & Dici nullo, termini disponuntur, uti accidit in omnibus primæ, secundæ, & tertiæ figuræ modis, in quibus possumus inferre necessariò conclusiones etiam secundum se contingentes, ut si dicam, omne quod currit movetur: Petrus currit. E. Petrus movetur; Petrum enim moveri, absolutè est contingens, & tamen illis positis præmissis, necessariò sequitur. Porrò necessitas consequentiæ necessitas solum ex suppositione; supposito enim quòd Petrus currit necesse est moveri.

Necessitas consequentia est necessitas ex suppositione.

Demonstratio quomodo sit necessaria.

Dices. Hoc modo quemlibet syllogismum etiam demonstrativum esse necessarium ex suppositione præmissarum. Respondeo demonstrationem esse necessariam ex suppositione pręmissarum necessariarum, syllogismum autem probabilem esse necessarium ex suppositione præmissarum contingentium: Nam in syllogismo probabili necesse est unam ut minimùm præmissarum esse contingentem, ut sequatur conclusio contingens, alioqui si utraque erit necessaria, sequetur conclusio necessaria. Hinc igitur est quod conclusio in demonstratione sit necessaria absolutè, in syllogismo verò probabili, non sit necessaria absolutè, quia pendet ex præmissis non necessariis absolutè. Parum verò refert, quòd conclusio in demonstratione sit ex suppositione præmissarum: Nam si suppositio sit necessaria absolute, pendere à tali suppositione nihil derogat necessitati absolutæ, imò facit necessitatem absolutam; solumque pendere ex suppositione contingenti, quæ potest esse vel non esse, derogat necessitati absolutæ, quia ex contingenti non sequitur necessarium sed contingens.

Dubitatur autem primò. An positis præmissis intellectus necessitetur ad assentiendum conclusioni, ita ut non possit cohibere assensum; videtur enim necessitari, Nam intellectus non est agens liberum, sed necessarium; agens autem necessarium positis omnibus ad agendum requisitis, necessario agit, & non potest non agere: sic apertis oculis & objecto debitè applicato non possumus non videre. Quod etiam patet inductione in aliis potentiis cognoscentibus: Ergo etiam intellectus cum positis pręmissis sit sufficiens ad inferendam conclusionem, illam necessariò infert, ita ut non possit non inferre, Dicendum tamen est intellectum positis præmis-

sis

An positis præmissis intellectus possit cohibere assensum?

sis posse cohibere assensum conclusionis aliqua causa interveniente & impediente. Licet enim intellectus non sit potentia ab intrinseco libera, est tamen ab extrinseco impedibilis. Et quamvis si non impediatur, necessitatur ad assensum, nec potest illum cohibere, cum non sit potentia libera sed necessaria, tamen propter objectum impedimentum impeditur in actu; Potest enim proponi interim aliud objectum potentiæ considerandum, ad quod cum se convertit distrahitur à priori actu, cum enim sit potentia finita habet attentionem finitam, & non potest simul pluribus perfectè attendere.

Sed objici solet, sicut voluntas posita intentione efficaci finis non potest non velle medium necessarium ad finem. ita & intellectus positis præmissis, non potest non inferre conclusionem, quia ita necessariò sequitur ex præmissis conclusio, sicut medii necessarii electio ex intentione efficaci finis. Respondeo primò, verum id esse de utroque, si potentia ab aliquo extrinsecè non fuerit impedita. Secundo aio etiam esse disparem rationem: nam voluntas intendendo efficaciter finem, non solùm vult finem secùndum se, sed & consecutionem ejus, quocirca eo ipso vult etiam necessarium medium, sine quo consecutio finis haberi non potest; vult enim consecutionem cum omnibus ad ipsam pertinentibus: at intellectus assentiendo præmissis, solum constituitur in actu primo potens ad inferendam conclusionem. Neque ex assensu præmissarum, necessitatur eo modo ad assentiendum conclusioni ut impediri non possit sive à Deo, qui potest influxum suum negare ad illationem, sive ab alio objecto impedimento.

Dubitatur secundò. An ex falsis præmissis quas quis certo scit falsas, possit conclusio inferri. Nam cum in definitione dicatur quibusdam positis, hoc est concessis, evidenter sequitur, nisi quis admittat præmissas tanquam veras non posse ex illis ullam conclusionem inferri. Dicendum tamen est juxta ea quæ præcedenti disputatione de judicio falso docuimus: posse intellectum ex præmissis quas esse falsas scit in re, quia tamen eas supponit tanquam veras, inferre conclusionem. Tunc enim ex falso, tanquam ex vero supposito infertur conclusio. Tales sunt illationes de entibus fictis, ut cum Hircocervum infero esse quadrupedem ex eo quod sit ex hirco & cervo compositus. Vide quæ diximus ad hoc propositum disputatione præcedenti.

Potest intellectus ex præmissis quas scit esse falsas inferre conclusionem.

Ex veris præmissis non potest inferri conclusio falsa.

Dubitatur tertiò. An ex veris præmissis possit inferri falsa conclusio? Respondeo negativè. Quia si ex natura rei loquamur, falsum cum vero nullam habet connexionem spectata natura terminorum: Nam eo ipso quod aliquid est necessariò connexum cum vero est verum, sicut quod cum falso est necessario connexum eo ipso est falsum; si verò loquamur non ex natura rei sed ex vi formæ & dispositionis terminorum, ut in syllogismo probabili (quia enim extrema sunt connexa cum medio termino in præmissis, ideo inferuntur connexa inter se in conclusione) tunc etiam negandum est formaliter ex veris præmissis inferri falsam conclusionem: quia quod est vero connexum eo ipso verum est, ergo & quod est connexum cum vera forma syllogistica est verum.

Ex una præmissa vera & altera falsa, infertur conclusio falsa.

At objicies. Cum ex una vera & altera falsa infertur conclusio falsa, tunc utraque præmissa concurrit ad illam conclusionem falsam inferendam: Ergo saltem partialiter ex vero potest inferri falsum. Respondeo conclusionem falsam esse falsam, non ex vi præmissæ veræ, sed ex vi præmissæ falsæ: Conclusio enim sequitur debiliorem partem, & malum est ex singulis defectibus, id est, ut aliquid sit malum,

satis

satis est ut unum defectum habeat; quare & conclusio ut sit falsa, non est necesse, ut ex omni parte sit falsa, sed satis est, ut ex una præmissa sit falsa. Nam si medium verè connectatur cum prædicato conclusionis, falsè cum subjecto: conclusio erit simpliciter falsa, ut si dicam: omne rationale est risibile. Asinus est rationalis, ergo asinus est risibilis: falsitas hujus conclusionis resolvitur tota in minorem propositionem. Hoc etiam modo docent Logici ex una universali & altera particulari conclusionem sequi particularem. Item ex una necessaria & altera contingenti conclusionem sequi contingentem, quia conclusio semper sequitur debiliorem partem.

Quis sit syllogismus illativus & probativus.

Dubitatur quartò. An detur syllogismus illativus, qui non sit probativus? Recentiores quidam dividunt syllogismum in illativum & probativum. Illativum considerant ratione formæ, probativum ratione materiæ. Si enim syllogismus fiat in terminis non significantibus, quod non infrequens est apud Aristotelem, qui ex simplicibus litteris conficit syllogismos, omne A. est B. vel sit in materia falsa, tunc ejusmodi syllogismus legitimè quidem conclusionem infert propter legitimam dispositionem terminorum, nihil tamen probat propter defectum materiæ.

Syllogismus qui est illativus, est etiam probativus.

Dicendum tamen est. Nullum dari syllogismum illativum qui non sit probativus. Probatur primò. Quia illatio est judicium in actu exercito, de conclusione propter præmissas: inferre autem conclusionem ex præmissis est probare illam per præmissas, eatenus enim infertur ex præmissis quatenus per eas probatur, & eadem est causa illationis quæ probationis.

Secundò, conclusio infertur propter connexionem extremorum cum medio: & hæc connexio si sit vera non solùm infert, sed & probat connexionem extremorum inter se; si verò non sit vera, nec infert nec probat; Nam si non assentiatur intellectus præmissis, nihil ex illis inferre aut probare poterit. Negata enim majori vel minori, nec inferri nec probari potest conclusio. Si verò assentiatur præmissis, non solùm inferre, sed etiam probare potest conclusionem.

Termini non significantes ponuntur pro veris terminis.

Ad fundamentum prioris sententiæ Respondeo, posse quidem esse formam syllogisticam sine materia, sed illa forma non erit syllogismus, & illatio in actu exercito, sed solum veluti idea quædam syllogismi, & syllogismus in actu signato, cum illatio in actu exercito essentialiter requirat assensum præmissarum, qui esse non potest, ubi nulla est materia assentiendi. Quod verò de terminis non significantibus dicebatur, illi termini supponuntur pro veris terminis, & loco verorum accipiuntur, sicut calculi in supputationibus, & sic ex illis infertur, & probatur conclusio: alioqui si non supponerentur pro veris terminis, non esset syllogismus verus, sed idea quædam syllogismi. Idem dicendum est de syllogismo in materia falsa: nam tunc præmissæ falsæ ex suppositione accipiuntur pro veris, & ex illis tanquam ex veris suppositis infertur & probatur conclusio.

QUÆSTIO VI.

An præmissæ causent effectivè conclusionem?

Gabriel q. 8. Prologi tenet notitiam præmissarum esse causam notitiæ conclusionis: non verò causare effectivè conclusionem quoad ipsius substantiam & entitatem. Quia enim præmissæ sunt ratio assentiendi conclusioni, & præbent lumen cognoscendæ conclusionis ideo causant notitiam conclusionis. Quia verò intellectus cum speciebus intelligibilibus est sufficiens principium Physicum effectivum conclusionis absque ullo influxu præmissarum, (una enim notitia non est activa respectu alterius) idcirco negari debet præmissas causare effectivè conclusionem. Solum igitur determinant intellectum ad efficiendum per sua propria principia effectiva, ipsa verò non sunt principia efficientia, neque rationes formales efficiendi, neque complementa principii effectivi, neque activitatem ullam novam conferunt intellectui.

Notitia in actu non distinguitur ab actu.

Verum hæc sententia habet difficultatem. Primò quia notitia in actu non distinguitur ab actu, mò est ipsa substantia actus: quid enim est aliud actus cognoscendi nisi notitia objecti? ergo si præmissæ causant notitiam eo ipso causant substantiam & entitatem conclusionis.

Secundò, id quod determinat principium effectivum ad agendum & est illi ratio agendi, concurrit effectivè ad agendum, ut patet inductione, tam in Physicis agentibus, quam in moralibus. Nam is qui applicat ignem ad comburendum est causa effectiva combustionis, non quod det igni virtutem activam, sed solùm quia determinat & applicat ad agendum, faciendo ut agat. Similiter qui movet securim ad scindendum est causa scissionis, propter applicationem virtutis quæ est in securi ad opus. Item in moralibus qui suadendo movet ad agendum aliquid, censetur causa moralis effectiva actionis. Cùm igitur præmissæ determinent intellectum ad inferendam conclusionem, negari non potest, quod sint causæ effectivæ conclusionis. Determinare autem inde patet, tum quia positis præmissis necessitatur intellectus ad inferendam conclusionem: tum quia præmissæ continent causam conclusionis; ergo sicut causa concurrit effectivè ad effectum, ita & veritas causæ cognita, est causa veritatis conclusionis. Sicut enim se res habet ad esse, ita & ad cognosci.

Præmissæ determinant intellectum ad assentiendum.

Porrò, præmissæ determinant intellectum in inferenda conclusione, non solùm ad exercitium actus (siquidem ex præmissis necessitatur ad inferendam conclusionem) sed etiam quodammodo ad specificationem: Siquidem determinant qualitatem conclusionis, secundùm veritatem, & affirmationem, vel negationem.

Tertiò. Quia hæc est sententia Aristotelis in definitione syllogismi, & communis doctorum. Quid enim est aliud conclusionem sequi necessariò ex præmissis eò quòd hæc sunt, nisi causari ex præmissis idque effectivè? quia in definitione dicitur id quod sequitur ex præmissis esse aliud à præmissis: ac proinde præmissas esse causam extrinsecam, & consequenter effectivam conclusionis. Cùm enim duæ

duæ tantum sint causæ extrinsecæ, efficiens & finis, certum est præmissas non esse causam per modum finis: præmissæ enim non sunt finis conclusionis, sunt igitur causa per modum efficientis.

Quomodo conclusio causetur effectivè à præmissis.

Neque verò difficile est explicare hanc efficientiam: neque enim ad hoc necesse est, ut præmissæ per se seipsas efficiant & producant conclusionem, sicut calor calorem; unus enim actus non est activus respectu alterius, sed actus producuntur ab eodem intellectu per species. Neque necesse est præmissas tribuere intellectui activitatem sive completam, sive incompletam; hanc enim habet intellectus partim ex se, partim à speciebus. Dicuntur ergo efficere conclusionem, quia determinant & applicant intellectum, ut per suam activitatem efficiat, & sic sunt rationes efficiendi determinando ad efficiendum, non autem dando primam facultatem efficiendi. Neque valet quod dicitur intellectum cum speciebus esse sufficiens principium effectivum conclusionis. Nam etiam ignis ex se ipso est sufficiens principium combustionis: & tamen cum applicatur ab aliquo agente, illud agens est principium effectivum combustionis. Quocirca licèt intellectus cum speciebus sit ex se sufficiens principium elicitivum actus, determinari tamen potest ab extrinseco, tum ad exercitium actus, tum ad talem speciem actus.

Dices determinari à præmissis objectivè, tanquam à ratione formali assentiendi, non effectivè. Contra: Primò cum objectum determinat potentiam ad actum determinat effectivè, quia determinat tanquam quid intrinsecum, & applicat potentiam effectivam ad agendum.

Sententia Durandi.

Est & alia sententia Durandi in 2. dist. 2. quæst. 2. negantis præmissas concurrere effectivè ad producendam conclusionem. Ratio ipsius est quia præmissæ tunc non existunt quando causatur conclusio, eo quòd duos actus simul habere intellectus non possit. De ratione autem causæ efficientis est, ut tunc existat quando causatur effectus. Verum in hac ratione falsum est primò, præmissas tunc nullo modo existere cum infertur conclusio. Necesse est enim tunc existere rationem assentiendi saltem per actum reflexum, cum existit assensus in ea fundatus. Nam assensus non potest esse sine ratione assentiendi, neque effectus sine causa. Falsum etiam est intellectum non posse simul plures actus habere, ut suprà dictum est.

Assensus non potest esse sine ratione assentiendi.

Dicendum igitur est cum communi sententia præmissas effectivè concurrere cum intellectu ad producendam conclusionem, ut patet ex dictis.

Restat una objectio solvenda. Si enim præmissæ sunt ratio assentiendi conclusioni, sequitur in assensu conclusionis contineri actu præmissas, & ex conclusione & præmissis confici unum actum. Eodem enim actu potentia fertur in objectum, & in rationem formalem objecti, ut patet inductione: Visus enim, verbi gratiâ, eodem actu fertur in parietem & colorem, Ergo & intellectus eodem actu feretur in conclusionem & in præmissas, tanquam in ratione assentiendi conclusioni.

Ratio assentiendi est duplex.

Respondeo. Rationem assentiendi esse duplicem, aliam quæ est intrinseca objecto, aliam quæ est extrinseca. Intrinseca est illa quæ constituit objectum in ratione formali objectiva, quæ est ipsa intrinseca cognoscibilitas objecti. Extrinseca verò est illa, quæ juvat ad cognoscendam intrinsecam rationem formalem objecti. Exemplum est in colore & lumine. Color enim est ratio formalis intrinseca objecti visibilis, quia constituit illud formaliter in esse visibili: lumen verò est ratio videndi colorem extrinseca, quia solum juvat ad videndum colorem, per quem

objectum est visibile, non verò constituit formaliter objectum visibile; In conclusione etiam ratio objecti intrinseca est ipsa cognoscibilitas intrinseca conclusionis, quæ consistit in ipsa connexione terminorum conclusionis. Extrinseca verò ratio cognoscendi conclusionem est medium aliquod extrinsecum, & à conclusione distinctum, quod ducit ad cognoscendam conclusionem sub suâ propriâ ratione formali. Hac distinctione positâ.

Quomodo intellectus feratur in objectum, & in rationem formalem objecti.

Respondeo ad argumentum eodem actu intellectum ferri in objectum, & rationem formalem objecti intrinsecam; in extrinsecam verò rationem cognoscendi objectum non ferri eodem actu, sed diverso: sic eodem actu visus fertur in parietem, & colorem, non tamen eodem actu fertur in colorem & lumen, cum ista objecta sint realiter distincta, & per distinctas realiter species videantur: pari ergo ratione non fertur eodem actu intellectus in præmissas & conclusionem: quia conclusio habet distinctam cognoscibilitatem intrinsecam à præmissis, & præmissæ sunt solùm extrinseca ratio cognoscendi conclusionem: non igitur sequitur præmissas ex eo quod sunt ratio assentiendi extrinseca contineri actu, in actu conclusionis, sed esse duos actus distinctos sibi subordinatos, sicut visio coloris est subordinata visioni luminis.

QUÆSTIO VII.

An conclusio sit de essentia syllogismi?

QUidam rejiciunt conclusionem ab essentia syllogismi, eo argumento, quod nullus effectus sit de essentia suæ causæ; at conclusio est effectus syllogismi; ergo non est de essentia syllogismi. Major patet: Quia effectus supponit causam in sua essentia constitutam, & ab ea constituta in suo esse procedit. Minor probatur: Nam demonstratio definitur ab Aristotele, Syllogismus faciens scire; facit autem scire inferendo conclusionem in qua continetur scientia: Est igitur conclusio effectus syllogismi.

Conclusio est effectus præmissarum, non verò syllogismi.

Sed hæc sententia refellitur. Nam conclusio non est effectus syllogismi, sed præmissarum; ex præmissis enim in syllogismo sequitur conclusio, ut in ipsa definitione syllogismi dicitur; Est enim syllogismus oratio in qua positis præmissis sequitur conclusio eò quod præmissæ positæ sunt; continent enim præmissæ causam conclusionis, sive sit causa essendi, sive cognoscendi, & idcirco habent vim conclusionem inferendi. At inquiunt, solas præmissas syllogismum dici posse, & de facto dici ab Aristotele: quare si conclusio est effectus præmissarum, erit etiam effectus syllogismi: dupliciter enim aiunt considerari syllogismum:

Primò, ut est discursus & illatio, & sic de essentia syllogismi sunt tam præmissæ, quàm conclusio: quia sine utroque, nec discursus, nec illatio esse aut intelligi potest.

Secundò, ut est instrumentum sciendi, & sic tota syllogismi ratio in præmissis posita est; omnis enim illa structura, & dispositio terminorum apta ad causandam conclusionem, est in præmissis. Sed contra: Primo ut concedamus hanc duplicem considerationem syllogismi; prior tamen consideratio syllogismi est essentia-

lis, posterior accidentalis; Essentiale enim syllogismo est esse discursum, & illationem; sic enim differt essentialiter ab aliis operationibus intellectus, & constituitur in tertia operatione. Accidentarium verò est syllogismum esse instrumentum sciendi, quod vel ex eo patet: quia etiam mali syllogismi, etsi nullam instrumenti sciendi rationem habeant, cùm potius sint instrumenta errandi, quàm sciendi, propter indebitam dispositionem terminorum.

Essentiale est syllogismo esse discursum, accidentarium autem esse instrumentum.

Cùm igitur ratio instrumenti sit accidentaria syllogismo, non rectè infertur conclusionem non esse de essentia syllogismi absolutè, eo quod ad rationem instrumenti non pertineat; alia enim essentia est instrumenti, alia syllogismi.

Secundò: aut syllogismus duas habet essentias, aut unam: si duas, erit nomen æquivocum; si unam, illa erit essentia discursus & illationis, non instrumenti: cùm igitur conclusio sit de essentia syllogismi, ut discursus est, simpliciter, & semper erit de essentiâ syllogismi, sicut quia de essentia hominis est, esse rationalem, semper erit de essentia hominis, quacunque ratione homo, ut homo, consideretur.

Syllogismi una est essentia.

Tertiò: solæ præmissæ sunt solùm duæ enunciationes ad secundam operationem spectantes; syllogismus autem essentialiter est tertia operatio: Ergo præmissæ solæ non possunt dici essentialiter syllogismus: quia non sunt essentialiter tertia operatio.

Quartò: syllogismus est instrumentum ratione formæ syllogisticæ, seu dispositionis debitæ terminorum; at forma syllogistica non est de essentia syllogismi, sed accidens quoddam, & proprietas: siquidem etiam sine debita forma est verè syllogismus: Ergò quatenus est instrumentum, non consideratur sub ratione essentiali syllogismi. Quocirca non benè dicitur conclusionem non esse de essentia syllogismi, qua instrumentum est, cum ratio instrumenti non pertineat ad essentiam syllogismi.

Forma syllogistica est accidens seu proprietas syllogismi.

Dicendum igitur est. Conclusionem simpliciter esse de essentia syllogismi, & syllogismum nullam habere talem essentiam, ad quam non pertineat essentialiter conclusio; unica enim essentia syllogismi est consistens in discursu, & illatione, ad quam pertinet essentialiter conclusio: ratio verò instrumenti non est essentia syllogismi: quare etsi conclusio non pertineret ad rationem instrumenti, non idcirco dicendum esset non pertinere ad essentiam syllogismi. Quocirca & Aristoteles definiens syllogismum, non ait conclusionem esse extra syllogismum, sed in syllogismo, ut indicant verba illa, [in qua quibusdam positis.] Quod verò aiunt, Aristotelem præmissas vocare syllogismum, ut cum 1. Priorum cap. 25. ait, syllogismum constare tribus terminis & duabus propositionibus, dicendum est præmissas vocari syllogismum non essentialiter, sed virtute & potentia; cùm enim essentia syllogismi posita sit in discursu & illatione, præmissæ non possunt dici essentialiter syllogismus, quia in ipsis nulla est illatio, solúmque potentiâ & virtute continent in se syllogismum, quia virtute præmissarum debitè dispositarum infertur conclusio, quæ simul cum præmissis facit syllogismum. Sic semen lactucæ dicitur lactuca, quæ est virtute & potentiâ lactuca. Quod verò ait prima sententia demonstrationem esse syllogismum facientem scire. Dicendum est syllogismum eo modo facere scire, quomodo flores arborem faciunt florere, lux facit solem lucere, isti enim effectus fiunt formaliter à dictis formis, non autem per productionem alicujus rei à formis distinctæ. Quare totus syllogismus constans præmissis & conclusione facit nos scire, quia habendo talem syllogismum, sumus scientes, & hoc modo

Conclusio est de essentia syllogismi.

Aristoteles vocat præmissas syllogismum, non essentialiter sed veritate.

Quomodo syllogismus faciat scire.

modo ipsemet Aristoteles explicat 1. Poster. tex. 5. cum ait, scientialem syllogismum dico, secundùm quem, eo quod ipsum habeamus, scimus; nihil ergo ex hoc loco Aristotelis colligi potest, quod syllogismus producat conclusionem & scientiam. Alii respondent quod syllogismus facit nos scire virtute præmissarum, inferendo scientiam conclusionis, quæ tamen scientia est pars essentialis syllogismi; totum enim habens diversas partes, potest ratione unius partis denominari activè, ratione alterius passivè, ita tamen ut utraque pertineat ad constitutionem totius.

Quomodo conclusio sit de essentia syllogismi.

Jam verò si quæras. An conclusio ita sit de essentia syllogismi, ut sit dicenda syllogismi forma, præmissæ verò materia; ita enim videtur innuere Aristoteles 2. Physicorum text. 31. ubi præmissas vult esse veluti materiam respectu conclusionis. Respondeo, si illatio esset actus distinctus à conclusione, ut quidam volunt, verè talis esset actus forma syllogismi, & præmissæ cum conclusione essent materia, quia esset judicium de præmissis, & de conclusione, & adveniret utrique tanquam ultimus actus, & perfectio. Quia tamen verius est judicium illativum non esse actum distinctum à conclusione, idcirco conclusio simpliciter & absolutè est forma tam syllogismi, quàm præmissarum, sicut anima est forma hominis, & corporis, quia & syllogismum determinat ad rationem formalem syllogismi, & præmissas ex potentia reducit ad actum; præmissæ enim antequam inferatur conclusio, sunt potentiâ syllogismus, per conclusionem verò fiunt actu syllogismus. Quanquam in conclusione distingui per rationem possunt duo judicia, unum illativum, aliud enunciativum, & quidem quatenus conclusio enunciatio est, habet se ut materia syllogismi, & determinatur ad rationem formalem syllogismi per illationem, tanquam per formam, ita ut conclusio quatenus est illatio formaliter sit forma syllogismi, non quatenus enunciatio.

In conclusione distingui possunt per rationem duo judicia.

QUÆSTIO VIII.

An conclusio semper sequatur debiliorem partem?

Est axioma receptum ab omnibus Philosophis, conclusionem sequi debiliorem partem. Et quidem quod ad quantitatem, vel qualitatem propositionum attinet, certum est apud omnes, conclusionem sequi debiliorem præmissam in quantitate & qualitate; si enim altera præmissa sit particularis, vel negativa, necesse est conclusionem quoque esse particularem, vel negativam, ut manifestum est discurrenti per omnes modos trium figurarum. Verùm quia hæc debilior conditio conclusionis potest considerari non solum in quantitate & qualitate, sed etiam aliis perfectionibus, ut in veritate, certitudine, evidentia, necessitate, idcirco alii putant hoc axioma non esse verum nisi quoad quantitatem & qualitatem propositionum, non verò quoad alias perfectiones; quod probant inductione: Nam & ex falso potest inferri verum, & ex impossibili necessarium, ut si homo sit lapis, sequitur necessariò quod sit substantia, cùm tamen antecedens sit falsum & impossibile.

Alii tamen universè in omni perfectione concludunt axioma esse verum, dummodo

modo legitimè & formaliter applicetur, cujus ratio duplex reddi potest, altera Logica, altera Physica. Logica est; quia extrema idcirco conjunguntur inter se in conclusione, quia conjunguntur cum medio termino in præmissis: Ergo quâ perfectione conjunguntur cum medio termino, eâdem conjunguntur inter se: si igitur utrumque extremum perfectè conjungatur cum medio, alterum in majori, alterum in minori, necesse est etiam in conclusione perfectè inter se conjungi extrema; si verò unum tantùm extremum conjungatur perfectè cum medio, alterum minus perfectè, necesse quoque erit extrema non perfectè conjungi inter se, quia non potest esse perfectior conjunctio extremorum inter se, quàm fuerit cum medio termino, cum hæc conjunctio sit causa adæquata illius. Physica verò ratio est hæc. Nullus effectus potest excedere perfectione suam causam, sed conclusio est effectus præmissarum; non potest igitur perfectione excedere suam causam. Major est certa, quia effectus accipit omnem suam perfectionem à suâ causâ: Ergo perfectio effectus præexistit in causa; non igitur superat causam sua perfectione. Dices dari instantiam in omnibus instrumentis, quæ sunt imperfectiora suis effectibus, quos producunt adæquatè suâ virtute instrumentali, sic semina producunt viventia, sic accidentia producunt substantiam.

Respondeo primò, idcirco negari à multis hæc instrumenta habere in genere causæ secundæ adæquatam virtutem, ad producendos tales effectus, ita ut aliunde hæc virtus juvari & suppleri debeat, sive concursu immediato substantiæ, sive majori concursu primæ causæ; per se enim evidens est principium, effectum non posse esse perfectiorem suâ causâ, ita ut si perfectior sit, id non habeat ab illâ causâ, sed ab aliâ. Verùm quia non est hic locus de re Physica disputandi, idcirco Respondeo secundò, ut minimum esse certum à causa deficiente non posse produci effectum æquè perfectum, sicut à causa perfectâ. Verbi gratiâ, ambulatio non potest esse tam perfecta à tibia clauda, sicut à sana, neque visio ab oculo infirmo, potest esse tam perfecta sicut à sano: Sicut enim deest aliqua perfectio requisita in causa, ita necesse est aliquam perfectionem deesse in effectu: atqui si utraque præmissa sit perfecta causabit perfectam conclusionem, & si utraque sit universalis, utraque affirmativa, causabit universalem, & affirmativam conclusionem: Ergo si una sit perfecta, altera deficiat in perfectione, necesse etiam erit conclusionem deficere in illa perfectione.

Pro explicatione notandum est, in conclusione posse nos considerare tam perfectionem, quàm imperfectionem, seu debilitatem conclusionis, in utroque sequitur conclusio præmissas, quia utrumque habet à præmissis: Nam causa tam perfectionem, quàm imperfectionem suam communicat effectui: præmissæ autem sunt causa conclusionis, Ergo. Verum non eodem modo communicat perfectionem, & imperfectionem: Nam ut communicet perfectionem debet continere perfectam conjunctionem utriusque extremi cum medio, ut verò communicet imperfectionem, satis est unam conjunctionem, hoc est, ex parte unius extremi esse imperfectam, & ratio est. Quia perfectio conclusionis consistit in conjunctione extremorum inter se; hæc autem conjunctio pendet à conjunctione utriusque extremi cum medio. Si ergo hæc conjunctio cum medio fuerit perfecta ex parte utriusque extremi, in conclusione erit quoque conjunctio perfecta extremorum, si verò fuerit perfecta ex parte unius tantum extremi, non ex parte alterius, in conclusione quoque non erit planè perfecta conjunctio extremorum.

Causa non eodem modo communicat effectui perfectionem & imperfectionem.

Deficiente altera præmissa in aliquo, in eodem etiam conclusionem deficere necesse est.

Et sic conclusio sequetur debiliorem partem, quia deficiente altera præmissâ in aliquo, necesse est deficere conclusionem in eodem.

Quomodo intelligendum, quod conclusio sequatur debiliorem partem.

Notandum est secundò. Conclusionem sequi debiliorem partem, non est esse æquè debilem uti est præmissa debilis, sed est habere debilitatem & imperfectionem ejusdem rationis: Nam si conclusio solùm causaretur ab illa præmissâ debili, deberet esse vel æquè debilis, vel saltem non fortior illâ: quia effectus non potest esse perfectior sua causa: at quia conclusio causatur etiam ab illa præmissa non debili, idcirco poterit ab illa acquirere aliquam perfectionem majorem, qua excedat debilem illam præmissam, quia in illa præmissa debili non invenitur talis perfectio, ut infra patebit.

Quomodo conclusio dicatur perfectior.

Notandum tertiò. Conclusionem posse dici perfectiorem, vel respectu utriusque præmissæ, vel alterius tantum; si respectu utriusque præmissæ, id potest esse, vel secundum eandem perfectionem, vel secundum diversas. Exemplum primi, si conclusio certitudine superaret, tam majorem præmissam quàm minorem. Exemplum secundi, si conclusio certitudine superaret unam præmissam, evidentiâ verò superaret aliam. Item potest dici conclusio perfectior præmissis dupliciter, vel per se, vel per accidens. Per se, si eam perfectionem habeat à præmissis, seu virtute præmissarum, & ut infertur ex præmissis: Per accidens verò, si aliunde habeat illam perfectionem, non ut infertur ex talibus præmissis. Exemplum est si dicam: Omnis Angelus est substantia: omnis homo est Angelus. Ergo omnis homo est substantia: in tali syllogismo infertur conclusio vera, certa, necessaria, sed non propterea est vera, certa, & necessaria, quod ex talibus præmissis infertur, sed est talis aliunde, ex suis veris principiis. Non enim homo idcirco est substantia, quia est Angelus; nam cum falsum sit hominem esse Angelum, falsum quoque esset hominem esse substantiam. Quare hæc conclusio infertur solùm materialiter talis, non formaliter, quia non ex præmissis habet esse talem.

Quomodo conclusio possit esse perfectior præmissis.

Dico primò. Nunquam conclusionem posse esse fortiorem, & perfectiorem præmissis per se loquendo, sed tantum per accidens. Patet ex dictis: Quia per se loquendo non potest esse major perfectio in effectu, quàm sit in causa, quod maximè tunc est verum, quando talis perfectio effectus provenit ex simili perfectione causæ, ut accidit in causis univocis, ut cum ignis ideò facit lignum calidum, quia ipse est calidus, sol ideo illuminat aërem, quia ipse est lucidus. Hoc igitur modo ideo præmissæ inferunt necessariam, veram, perfectam conclusionem, quia ipsæ sunt in se necessariæ, veræ, perfectæ; qualis enim fuerit in præmissis connexio medii cum extremis, talis erit connexio extremorum in conclusione. Et hæc ratio probat, non posse in conclusione esse aliquam perfectionem, quæ non fuerit in præmissis, neque illam quæ est in præmissis posse esse majorem in conclusione, quàm fuerit in præmissis. Sed dices, satis esse ut perfectio effectus virtute contineatur in causa, potest autem imperfectius virtute continere perfectius, ut semen continet virtute vivens. Ergo & conclusio etiamsi contineatur virtute in præmissis potest illis esse perfectior. Respondeo conclusionis perfectionem sequi ex actuali perfectione præmissarum, non virtuali, quia quâ perfectione extrema fuerunt conjuncta in præmissis, quoad veritatem, certitudinem, evidentiam, &c eâ conjungentur in conclusione. Per accidens verò sicut non repugnat effectum esse perfectiorem suâ causâ, nempe si simul dependeat ab alia perfectiori causa, ut si candela in præsentia solis illuminaret aërem, lumen illud aëris perfectius, quam lumen candelæ, sed eam perfectionem

perfectionem habet non à candela sed à sole; pari ratione non repugnabit conclusionem per accidens esse perfectiorem præmissis.

Dico secundo si altera præmissa sit debilis, necesse est conclusionem simili ratione esse debilem. Ratio est; Quia defectus causæ redundat in effectum, Nam si existente causa integra & perfectâ, sequitur perfectus effectus, certè deficiente causa, non erit effectus ita perfectus, sed deficiens, ut patet inductione. Consideratur autem hæc debilitas & fortitudo propositionum in conjunctione terminorum perfectâ vel imperfectâ. Modus perfectus est, si conjunctio sit vera, necessaria, certa, & evidens, item universalis vel affirmativa; Modus verò imperfectus est si conjunctio sit falsa, impossibilis, contingens, inevidens, particularis, negativa.

Debilitas præmissæ redundat in conclusionem.

Dico tertiò non tamen esse necesse conclusionem esse æquè debilem, ut præmissa. Ratio est; Quia conclusio potest præmissam debilem excedere perfectione, quam habet ab alia præmissa non debili, ut in secunda annotatione dictum est, & ex consequenti erit fortior illa.

Conclusio potest non esse æquè debilis ac præmissa.

Dico quartò conclusionem semper sequi debiliorem partem hoc sensu, ut in eo in quo deficit aliqua præmissarum, debet etiam conclusio deficere: quia deficiente causa in aliqua perfectione, necesse est quoque effectum in simili perfectione deficere, quando ex tali perfectione causæ est talis perfectio effectus, ut hic accidit, qualis enim fuerit conjunctio in præmissis, talem necesse est esse in conclusione.

Ubi notandum est conjunctionem utriusque extremi cum medio, esse causam conjunctionis extremorum in conclusione: si ergo hæc conjunctio fuerit perfecta tantum ex parte unius extremi, non vero ex parte alterius, non potest facere perfectam conjunctionem in conclusione, quia tamen est aliqua conjunctio ex parte utriusque extremi, idcirco facit aliquam conjunctionem, in conclusione, sed non ita perfectam. Ex quo patet, cur non sequatur conclusio fortiorem partem, quia nimirum fortior pars sola, non est causa adæquata conclusionis, quia non continet conjunctionem utriusque extremi cum medio, sed tantum conjunctionem unius extremi, & ex consequenti non continet totalem, & adæquatam causam conclusionis.

Dices, etiam præmissa debilis non est totalis, & adæquata causa conclusionis, & tamen illam conclusio sequitur. Respondeo præmissa illa debilis est adæquata causa debilitatis conclusionis, & idcirco illam conclusio sequitur tanquam suam adæquatam causam: Ratio est; quia bonum est ex integra causa, malum ex singulis defectibus, ut igitur conclusio sit fortis, & perfecta, debet esse perfecta conjunctio utriusque extremi cum medio: ut verò sit debilis, & imperfecta sufficit conjunctionem unius extremi esse debilem & imperfectam.

Minus requiritur ad causandam debilitatem in conclusione, quam ad causandam perfectionem.

Notandum secundò, non semper necesse est similem defectum esse in causa, & in effectu, sed sæpe posse vitium in causa esse dissimile illi, quod est in effectu. Nam monstrum non est simile suæ causæ generanti, sed dissimile. Verum quia conclusio est talis effectus, qui ex simili conjunctione in causa oritur, ideo necesse est defectum conjunctionis in causa similem quoque esse in conclusione, quia qualis conjunctio fuit in præmissis, debet etiam esse in conclusione.

Conclusio similem defectum supponit in præmissis.

QUÆSTIO IX.

An ex falso possit inferri verum?

EX dictis solvi possunt variæ difficultates in hac materia, de quibus in sequentibus quæstionibus agemus. Ac primum. An ex falso possit inferri verum? Nam si conclusio sequi debet debiliorem partem, necesse erit utraque præmissa vel alterâ existente falsa, sequi falsam conclusionem: at contrarium patet inductione. Nam si dicam, omnis homo est lapis; ergo omnis homo est substantia, verum inferam ex falso.

Verum per se & formaliter non infertur ex falso.

Dicendum tamen est, Ex falso per se & formaliter loquendo non inferri verum simpliciter, sed tantum per accidens & materialiter. Potest enim ex falso inferri id quod verum est, sed non erit verum, ut infertur ex falso; non enim ut à falso dependet, sed aliunde à suis veris principiis est verum. Quocirca per se & formaliter loquendo, ut ex falso infertur non habet quod sit verum.

Dices. Ergo erit falsum, Respondeo si aliunde non esset verum, esset falsum, ex eo quod infertur ex falso; quod enim propter falsam causam dicitur convenire alicui, simpliciter non convenit, quia remotâ causâ removetur effectus: atqui falsa causa ex eo quod falsa removetur à subjecto: ergo & ejus effectus, quatenus ex illa causa procedit, non convenit subjecto.

Quare licèt aliunde sit verum hominem esse substantiam, tamen respectu falsæ causæ, falsum est hominem esse substantiam; quia falsum est ex tali causa hominem esse substantiam. Accedit quod verum cum falso nullam habet ex natura rei connexionem, quod enim vero connexum est ex natura rei verum est, ergo cum falsum ex natura rei non sit connexum vero, non potest ex illo inferri verum ex natura rei, hoc est, ita ut falsum sit causa veri. Quare si verum infertur ex falso, infertur solum ex vi formæ, non ex vi materiæ, & ex opinione inferentis, non verò ex natura rei simpliciter.

At inquies si altera præmissa sit vera, altera falsa, conclusionem sequi debere simul veram, & falsam, quia ab una præmissa participabit veritatem, ab altera falsitatem: Unde non est major ratio cur potius sit falsa quam vera, potest enim conclusio participare perfectionem utriusque præmissæ, ut dictum est in conclusione præcedenti.

An conclusio falsa participet aliquam veritatem à præmissa vera?

Respondeo conclusionem talem non posse esse simul veram simpliciter & falsam, sed solùm simpliciter falsam. Primò: Quia veritas consistit in indivisibili: Nam fundatur in esse rei, sicut falsitas in non esse: Sicut igitur inter esse & non esse non datur medium, ita inter verum & falsum non datur medium: non potest igitur aliquid esse simul verum & falsum secundum idem. Secundò: Quia bonum est ex integra causâ, malum ex singulis defectibus: ut ait B. Dionysius: ad rem enim bonam & perfectam omnia quæ ad illam pertinent requiruntur, si verò vel unum desit ex requisitis, jam cessat esse bona & perfecta. Neque requiritur ut omnes defectus habeat, sed sufficit unus. Cùm igitur verum sit bonum, falsum malum, sequitur non posse esse conclusionem veram, nisi utraque præmissa à qua pendet conclusio, sit vera, ut verò sit falsa satis est unam præmissam esse falsam.

Ex quo patet, conclusionem etiamsi innitatur uni præmissæ veræ, non participare ab illa veritatem, quia veritatem simpliciter, non potest dare una præmissa, sed utraque, quia ab utraque pendet conclusio in hac perfectione, ut dictum est. Unde Major est ratio quod sit simpliciter falsa, quia ad falsitatem simpliciter sufficit unus defectus: ad veritatem autem simpliciter requiritur utriusque extremi cum medio termino connexio, ita ut cum uno in Majori cum altero in Minori medius terminus verè connectatur. Et sicut duæ tabulæ non possunt clavo conjungi inter se, si solùm clavus infigatur uni tabulæ, alteram verò non attingat; ita si medius terminus sit solùm unitus uni extremo non altero, non faciet illa extrema esse unita inter se.

An ex falso sequatur verum ex suppositione.

Sed quæri potest, An ex falso possit inferri verum, saltem ex suppositione medii termini? Certum enim est, absolutè & simpliciter non sequi verum ex falso ut hactenus docuimus, quia absolutè nulla est in re connexio veri cum falso: at si supponatur terminus medius convenire subjecto, quæritur, an saltem ex tali suppositione sequatur verum ex suppositione? Videtur enim sequi: Nam si falsum esset verum, sequeretur ex illo verum. Ergo si non verum, sed supponatur esse verum, sequetur ex illo verum, quod erit tantum ex suppositione verum, ut si lapis supponatur sensitivus, sequetur quod lapis sit animal.

Ex suppositione falsa aliquando sequitur conclusio ex natura rei vera mediante Majore vera.

Quidam recentiores distinguunt & benè. Si enim præmissæ ambæ sint falsæ, aiunt non posse ex illis verum inferri ne ex suppositione quidem, ut si dicam, omnis lapis est sensitivus; Angelus est lapis, ergo Angelus est sensitivus. Et ratio est, Quia etiamsi Angelus supponatur lapis esse, tamen non sequitur ex vi talis medii quod sit sensitivus, quia lapis non est ex natura rei sensitivus. Si verò altera præmissarum sit vera, altera falsa, potest aliquando sequi verum ex suppositione, aliquando non: Nam si Major sit vera absolutè, ac Minor sit solũ ex suppositione vera, sequetur conclusio aliquo modo ex natura rei vera, ex suppositione. Quia facta tali suppositione, Cum major sit ex natura rei vera, sequitur virtute Majoris, conclusionem esse in illa suppositione, ex natura rei veram. Ut si dicam: Omne animal est sensitivum, lapis est animal, ergo lapis est sensitivus.

Majore falsa non sequitur conclusio vera ex natura rei, nec simpliciter nec secundum quid.

In hoc syllogismo sequitur, si lapis esset animal, quod ex natura rei esset sensitivus: quia animal ex natura rei est sensitivum. At si Major sit falsa, etiamsi Minor sit vera, non sequetur conclusio ullo modo ex natura rei vera, etiam ex suppositione: quia etiamsi supponatur medium convenire subjecto, tamen non habet unde in tali suppositione prædicatum conveniat ex natura rei subjecto: quia ad hoc requireretur veritas Majoris, quæ hìc non est; ut si dicam, omnis lapis est sensitivus, Smaragdus est lapis, ergo Smaragdus est sensitivus. Etsi enim Smaragdus esset lapis, non tamen ex hac suppositione sequitur, quod esset ex natura rei sensitivus, quia falsum est, lapidem esse ex natura rei sensitivum.

Notandum igitur est veritatem esse duplicem, consequentis, & consequentiæ: ut ergo conclusio sit vera veritate consequentis, hoc est, ex natura rei, necessarium est vel utramque præmissam esse veram absolutè, vel ut minimum Majorem esse veram absolutè, Minorem ex suppositione: Si enim utraque absolutè sit vera, sequeretur conclusio absolutè, & simpliciter vera; cum nihil aliud ad veritatem absolutam requiratur.

Si verò Major sit vera absolutè, Minor verò ex suppositione; tunc conclusio erit vera ex suppositione (veritate, inquam, consequentis, quæ est veritas ex natura

rei)

rei) quia habet Majorem veram absolutè, quæ supposita Minori habet vim realem ad inducendam veritatem; hæc tamen veritas, erit quidem ex natura rei, sed secundum quid, quia ex suppositione tali: Si verò Major sit falsa, etiamsi Minor sit aut supponatur vera, conclusio nullo modo erit vera, veritate consequentis, seu veritate ex natura rei, neque absolutè ut patet, neque ex suppositione: quia facta suppositione Minoris, non habet unde ex natura rei sit vera; deberet enim esse vera ex Majori, quæ tamen est falsa. Solùm igitur est vera veritate consequentiæ ex suppositione: solùm enim tunc supponitur vera dispositio, non verò aliquod antecedens ex natura rei potens causare veritatem, quod requiritur ad veritatem consequentis quæ est veritas ex natura rei. Ex quibus patet, ex suppositione falsa aliquando sequi verum secundum quid ex natura rei, aliquando autem nullo modo ex natura rei verum. Sed tantum ex pura suppositione ob necessitatem consequentiæ.

QUÆSTIO X.

An ex impossibili possit inferri necessarium?

VIdetur enim posse inferri: Nam si homo per impossibile esset equus, sequeretur necessario quod esset hinnibilis, essetque hæc conclusio virtute illius suppositionis impossibilis necessaria, quia in illa suppositione impossibili continetur causa vera, propter quam hinnibilitas debet convenire homini, nempe quia est equus. Similiter si per impossibile homo sit equus, sequitur hominem esse animal, quæ est conclusio necessaria necessitate consequentis; Deinde res impossibilis, ut impossibilis, habet suam essentiam, & proprietates, quæ licèt absolutè sint impossibiles, tali tamen essentiæ impossibili non sunt impossibiles, sed possibiles & necessariæ, ut patet ex allatis exemplis. Ergo ex impossibili sequitur necessarium. Ex altera verò parte non videtur, ex impossibili posse necessarium sequi. Primò quia consequens esset fortius suo antecedente, & conclusio non sequeretur debiliorem partem. Secundò: quia ex impossibili sequitur impossibile, quia sicut ipsum est impossibile subjecto, ita & ejus proprietates sunt eidem subjecto impossibiles, concipitur enim impossibile cum sua essentia & proprietatibus.

Tertiò, Necessarium nullam habet connexionem ex natura rei cum impossibili, sicut neque verum cum falso, ergo non potest ex illo inferri, quia quicquid infertur, ex aliqua ratione connexionis cum illo, infertur: nobis tamen proportionaliter loquendum est de necessario & impossibili, sicut de vero & falso. Nam omne necessarium est verum, & omne impossibile falsum: supponendum igitur est necessarium esse duplex, aliud necessarium necessitate consequentis, aliud necessarium necessitate consequentiæ. Illud est necessarium ex natura rei, & ratione materiæ; hoc solum ex vi formæ, quomodo omnis conclusio etiam probabilis est necessaria necessitate consequentiæ, ut patet ex definitione syllogismi.

Potest inferri necessarium. Dico igitur primò ex impossibili potest inferri conclusio necessaria necessitate consequentiæ: quia ex suppositione impossibili potest fieri syllogismus in forma:

Omnis

Omnis autem syllogismus talis infert conclusionem necessariam necessitate consequentiæ. Verum non de tali necessitate est hic quæstio, sed de necessitate consequentis, nam quoad necessitatem consequentiæ omnes conclusiones sunt pares in necessitate, quia pares in forma ex cujus vi consequentia est necessaria. *ex impossibili, ratione consequentia.*

Dico secundò, si loquamur de necessitate consequentis, tunc sicut ex falso non infertur verum, nisi per accidens, ita ex impossibili non infertur necessarium, nisi per accidens, & eodem planè modo quo præcedenti quæsito de illatione veri falso discurrebamus. Quare per se ex impossibili non sequitur, nisi impossibile tanquam ex vera sui causa, per accidens tamen & aliunde sequi potest necessarium. *Per se ex impossibili non sequitur nisi impossibile.*

Porro duplex conclusio necessaria ex impossibili inferri potest, altera quæ sit necessaria simpliciter, ut si homo est equus, sequitur quod homo sit animal, altera necessaria solùm ex suppositione medii, ut si homo est equus, sequitur quod homo sit hinnibilis; hominem enim esse hinnibilem, est simpliciter impossibile, solùm verò ex suppositione medii termini, nempe si homo sit equus erit necessarium secundum quid, idquè mediante illa majore necessaria, omnis equus est hinnibilis. *Conclusio necessaria duplex.*

Prior ergo conclusio, quæ est simpliciter necessaria, non potest inferri ex impossibili formaliter, & per se, sed solùm materialiter, & per accidens, seu aliunde uti & de vero dicebamus. Illa enim conclusio, quod homo sit animal, non ideo est necessarii, quia ex illa præmissa impossibili, infertur, cum qua ex natura rei nullam habet connexionem, sicut nec verum cum falso, sed est necessaria aliunde, unde solùm per accidens, & materialiter est necessaria respectu præmissæ impossibilis, quia illa necessitas non est propter illam præmissam impossibilem. Quod etiam Logicè sic probatur: Ad hoc ut extrema necessario conjungantur in conclusione debent necessario conjungi in præmissis cum medio termino; at si medium sit impossibile subjecto non potest subjectum cum illo conjungi necessariò in præmissis: Ergo neque ratione illius potest conjungi necessariò cum alio extremo in conclusione. *Necessarium simpliciter non infertur ex impossibili formaliter loquendo.*

Jam verò si conclusio ex impossibili inferatur necessaria non simpliciter, sed ex suppositione medii termini: tunc necessitas conclusionis non procedet immediatè à præmissa impossibili, sed ab altera præmissa possibili & necessaria eritque necessitas conclusionis solùm secundum quid, alioqui simpliciter est impossibilis ejusmodi conclusio. Ut si dicam omnis equus est hinnibilis, omnis homo est equus: ergo omnis homo est hinnibilis. Hominem esse hinnibilem absolutè est impossibile, sed ex suppositione quod sit equus, necessarium est secundum quid esse hinnibilem, virtute illius majoris necessariæ omnis equus est hinnibilis, quæ suam necessitatem applicat conclusioni ex suppositione minoris propositionis. *Necessarium ex suppositione medii, infertur ex impossibili.*

Hinc igitur perspici potest quomodo illud axioma, quod conclusio sequatur debiliorem partem verificetur in tali illatione. Dicimus enim conclusionem istam si sit simpliciter necessaria, aliunde non ex vi præmissarum esse necessariam: Unde non est fortior suâ præmissâ impossibili, per se & formaliter loquendo, siquidem non ut ex illa deducitur, sed aliunde est talis. At quia non sufficit ad salvandum axioma conclusionem non esse fortiorem suis præmissis, sed etiam requiritur, ut sequatur debiliorem partem, hoc est, ut debilioris præmissæ debilitatem participet, ideo etiam in proposita materia, id salvatur in hunc modum. Conclusio enim illa si solùm à præmissis impossibilibus dependeret, proculdubio esset impossibilis, *Verificatur Axioma.*

sibilis, quia ex illis nullam necessitatem essendi haberet: at quia aliunde dependet, hoc est, ab aliis principiis necessariis, idcirco aliunde habet suam necessitatem, non à syllogismo illo impossibili, éstque per accidens illi syllogismo impossibili, quod ejus conclusio sit necessaria, cum potius ex vi syllogismi impossibilis debeat esse impossibilis. Si verò conclusio sit necessaria secundum quid, talis conclusio absolutè est impossibilis, & in hoc sequitur debiliorem partem, nempe præmissam impossibilem. Quod verò sit ex suppositione necessaria secundum quid, id habet ex virtute majoris, in quo etiam deficit à perfectione majoris. Nam major est necessaria simpliciter; conclusio verò est necessaria, solum secundum quid, quia solùm ex suppositione medii, non aliter. Non repugnat autem conclusioni participare aliquam perfectionem præmissæ fortioris, sed solùm repugnat illam participare simpliciter, & cum quadam veluti æqualitate.

Solvuntur argumenta in contrarium.

Ex quo patet ad rationes dubitandi: Nam ad primam dictum jam est quomodo conclusio in tali syllogismo sequatur debiliorem partem. Ad secundam ex impossibili per se & formaliter, non sequitur nisi impossibile, per accidens tamen potest sequi necessarium. Ad tertiam: Necessarium nullam habet connexionem per se cum impossibili, & ideo non sequitur ex illo per se, sed tantum per accidens, vel ex suppositione, eo modo quo explicatum est: ad hoc autem non est opus connexione ex natura rei, sed satis est connexio Logica ex vi consequentiæ.

Illatio ex impossibili utilis.

1.

Ad cognoscendum quid ex quo formaliter sequatur.

Notandum autem est. Illationem ex impossibili non esse omnino inutilem. Nam etsi ex impossibili, per se non sequatur necessarium, tamen potest sequi ex suppositione, id quod inprimis valet ad cognoscendam aliquam propriam, & per se causam alicujus effectus vel prædicati. Nam si per impossibile auferrentur omnia ab illa re tam essentialia quam accidentalia, & solùm relinqueretur id quod est per se, & propria causa talis effectus, sequeretur effectus: sic dicimus, si homo non esset animal, sed tantum esset rationalis, sequeretur adhuc distingui hominem à bruto: Hæc enim suppositio impossibilis facit ad hoc ut cognoscatur vera & formalis causa distinctionis hominis à bruto, nempe rationalitas, utpote quæ sola relicta sufficit ad distinctionem.

At inquies. Ex suppositione impossibili sequitur quodlibet, hoc est, utraque pars contradictionis; ergo nihil solidi potest inferri ex impossibili, quia æquè potest inferri affirmatio sicut negatio, æquè hoc, sicut ejus contradictorium. Antecedens probatur inductione. Nam ex illo impossibili, si homo non esset animal, sequuntur duo contradictoria, & quod esset homo ex suppositione, & quod non esset homo ablato prædicato essentiali, nempe animali, item quod distingueretur à bruto per rationalitatem, ut supponitur, & quod non distingueretur à bruto, quia non esset rationalis, ex eo quod non esset animal. Respondeo ex impossibili diversis viis & considerationibus sequi contradictoria, una tamen via & consideratione non sequi, nisi determinatè unam partem contradictionis. Quocirca ad hoc erit utilis hæc illatio, ut cognoscatur quid qua via & consideratione sequatur ex impossibili.

Ex impossibili sequuntur contradictoria.

2.

Ad cognoscendum quod impossibile ex quo impossibili sequatur.

Altera utilitas hujus illationis est ad cognoscendum quæ impossibilia sequantur ex quolibet impossibili: Non enim ex quolibet impossibili sequitur quodlibet impossibile, sed ex tali impossibili tale impossibile. Verbi gratiâ, ex hoc quod homo per impossibile non esset animal, non sequitur hoc impossibile quod esset lapis, sed tantum quod non conveniret univocè cum bruto, quia ejus convenientiæ fundamentum est animal. Habet igitur impossibile suo modo suam essentiam & proprietates

tates illam essentiam consequentes; non enim unum impossibile est idem essentialiter cum alio impossibili: neque quod tribuitur uni impossibili tribui debet necessariò alteri.

Unde etiam sequitur tertia utilitas ad redarguendum sophistam, quia admittendo aliquod impossibile potest convinci quod admittat duo contradictoria, ex impossibili enim ut dictum est sequitur esse, & non esse, quæ est redargutio. *3. Ad redarguendum Sophistam.*

QUÆSTIO XI.

An ex una propositione de necessario, aliâ de inesse, conclusio sequatur de necessario?

CElebris est quæstio apud Peripateticos, in primo priorum circa caput nonum & sequentia: Ubi Aristoteles ex instituto docet, ex una de necessario, alterâ de inesse, sequi conclusionem de necessario, ut in hoc syllogismo. Omnis currens necessariò movetur. Petrus est currens. Ergo Petrus necessario movetur. Hic enim syllogismus cùm sit in forma, non potest non bene concludere. Quocirca bene concluditur necessaria conclusio, ex ea quæ est de inesse. Idem confirmari potest à simili. Nam si ex falso, vel impossibili, potest ex suppositione sequi verum, vel necessarium, ut ex antecedentibus patet, multò magis ex inesse potest sequi necessarium, cùm propositio de inesse sit propinquior, & minus repugnans necessitati, quàm falsa, vel impossibilis.

Sumitur autem hic propositio de necessario, quæ modum habet necessarium conjunctum prædicato. Nam datur alia propositio de necessario, in qua modus prædicatur de dicto, ut cum dico, hominem moveri est necessarium. In quo autem hæ propositiones differant docetur in summulis Logicæ. Similiter propositio de inesse hic sumitur quatenus in ea prædicatum inest, sed non necessariò, quia posset non inesse, & sic de inesse æquivalet contingenti; Nam datur alia propositio de inesse, quæ dicitur de inesse, quia absolutè semper, & omni subjecto inest, & talis propositio de inesse est necessaria simpliciter, sed de hac hìc non loquimur. Circa hanc igitur sententiam Aristotelis, Peripatetici sunt in duas partes divisi. Nam aliqui expressè docent sequi conclusionem de inesse, non de necessario, eo argumento quod conclusio sequi debeat semper debiliorem partem; Hic autem de inesse debilior est pars: ergo conclusio debet esse de inesse. Ita Theophrastus & Eudemus. Sed hæc ratio non concludit; nam fortior pars est necessaria simpliciter, debilior non necessaria simpliciter, seu contingens simpliciter, hanc autem sequitur conclusio; quia ipsa quoque est non necessaria simpliciter, sed simpliciter contingens, quia simpliciter prædicatum posset non inesse subjecto, Licet secundùm quid, hoc est ex suppositione medii termini insit necessario.

Propositio de necessario.

De inesse.

Quidam dicunt sequi conclusionem de inesse.

Alii exponunt Aristotelem quod loquatur de propositione de inesse simpliciter in qua prædicatum omni, & semper inest; & ex consequenti est idem quod propositio necessaria. Ita Albertus & Conimbricenses. Sed contra: quia expressè Aristoteles miscet contingens cum necessario, non necessarium cum necessario; de hoc enim nulla est difficultas, *Alii necessariam simpliciter.*

Deinde

Deinde syllogismus allatus continet propositionem de inesse contingenti, & tamen infert conclusionem necessariam: Ergo ista evasio est nulla.

Alii dicunt sequi necessariam secundùm quid, simpliciter autem de inesse.

Alii cum Alexandro dicunt Aristotelem intelligendum esse in sensu formali, hoc est, conclusionem esse necessariam formaliter, ut subſtat tali medio: Materialiter verò esse non necessariam, sed contingentem: & hi rectè censent, tam pro Aristotele quàm pro veritate, utrumque enim est verum conclusionem illam esse, & secundum quid necessariam, quod dixit Aristoteles, quia solùm est necessaria ex suppositione medii termini, & absolutè esse de inesse, seu contingentem, quia ex natura terminorum non est necessaria, quod non negavit Aristoteles.

Infertur conclusio necessaria secundùm quid.

Dicendum igitur est, ex Majori de necessario, & minori de inesse, sequi conclusionem de necessario non absolutè, sed secundùm quid, hoc autem non repugnat illi axiomati, quo dicitur conclusionem sequi debiliorem partem. Probo igitur utrumque. Quantum ad primum, quia major necessaria per minorem legitime applicata conclusioni, confert conclusioni aliquam necessitatem; hoc enim omni causæ convenit, ut legitime applicata producat sibi convenientem effectum: atqui hic legitimè applicatur conclusioni mediante minore, quia per minorem subjicitur ei conclusio: Ergo confert illi suam necessitatem: Verum quia minor non applicat subjectum conclusionis necessariò, sed contingenter, ideò major non confert conclusioni omnimodam necessitatem, sed tantum necessitatem ex suppositione medii; supposito enim medio, necessario illi convenit tale prædicatum, ita ut non possit non convenire, licèt absolutè possit non convenire, quia potest tolli illa suppositio medii, in qua hæc tota necessitas fundatur. Quia igitur hæc conclusio infertur ut subſtat tali medio, sed qua hypothesi necessariò illi convenit tale prædicatum; idcirco rectè dicitur ab Aristotele inferri conclusio necessaria, quæ est solùm necessitas secundùm quid; Quod si minor esset necessaria absolutè, conclusio etiam esset necessaria absolutè, & perfectè, acciperet enim tam à majori quàm à minori, absolutam & perfectam necessitatem, non secundùm quid.

Necessitas ex suppositione duplex. Antecedens. Consequens.

Quod si quæras, qualis sit ista necessitas secundùm quid? Respondeo, esse ex suppositione. Dupliciter enim aliquid dici potest ex suppositione necessarium, vel ex suppositione antecedenti, seu rei antecedentis, quomodo effectus dicitur esse necessarius ex suppositione suæ causæ, ut si sol lucet dies est; vel ex suppositione consequenti, seu rei consequentis, necessariò connexæ, ut si video Petrum currentem, necessario est Petrum currere; visio mea est quid consequens cursum, non antecedens, illa tamen supposita necesse est Petrum currere, cùm sit necessaria nonnexio inter visionem & cursum, illa nimirum quæ est inter actum & objectum; non potest enim esse actus sine objecto, sub ea ratione qua est objectum talis actus. Talis etiam est necessitas, quando res, supposito quod est, necessariò dicitur esse; dum enim est, implicat contradictionem non esse. Est verò hæc necessitas non antecedens existentiam rei, sed consequens; supposito enim quod res jam existat, non potest pro eo instanti quo existit non existere.

In subjecta igitur materia, Conclusio quæ ex majori de necessario, & minori de inesse infertur, est necessaria necessitate antecedenti, quia est necessaria ex suppositione medii, quod cum sit causa prædicati affert necessitatem antecedentem. Cursus enim est causa quædam motus. Ubi noto. Necessarium ex suppositione, propriè loquendo dici illud, quod est necessarium ex suppositione contingenti, quæ potest esse, & non esse; opponitur enim necessario absolutè, quod non ob aliquam

quam

quam suppositionem tantum, sed ex natura rei necessariò convenit subjecto. Quare risibile non dicitur ex suppositione rationalitatis convenire homini, quia rationalitas propriè non supponitur in homine, sed est in illo necessariò absque alia suppositione.

Quantum ad secundum, salvatur in hunc modum illud axioma. Nam cum in tali syllogismo, duæ sint præmissæ, una de necessario, quæ est fortis, quia necessaria simpliciter; alia de inesse, quæ est debilis, & non necessaria simpliciter. Conclusio sequitur non illam quæ est fortis, sed illam quæ est debilis, quia est sicut & illa simpliciter contingens. *Salvatur axioma.*

Quamvis autem sit secundum quid necessaria: tamen hoc non impedit quin simpliciter sit contingens, & ex consequenti simpliciter sequatur debiliorem partem; & hoc satis est, ad illud axioma, ut conclusio simpliciter sit talis, qualis est præmissa debilior.

Quod verò attinet ad necessitatem secundum quid,

Respondeo primò, etiam præmissam debilem esse necessariam secundùm quid: nam eo ipso quod est vera ex suppositione consequenti, est necessariò vera, ac proinde in hoc est par conclusioni: nam etsi Conclusio sit vera duplici necessitate ex suppositione, tam antecedenti, quam consequenti; tamen major ista necessitas est major solum extensivè, non intensivè, ita ut intensivè non excedat necessitatem Minoris quia utrobique est necessitas solùm ex suppositione. Nam & in Minori possunt esse plures tales necessitates, ex pluribus suppositionibus, quæ tamen non faciunt illam magis necessariam intensivè.

Respondeo secundò, id esse generale omni conclusioni, ut participet aliquam perfectionem à Majori: quare etsi simpliciter debeat sequi debiliorem partem, tamen hoc non obstante, debet etiam à Majori (à qua non minus pendet quam à minori) participare perfectionem illius, quæ perfectio in proposito est necessitas. Quod verò non participat totam necessitatem majoris, causa est quia per minorem contingenter subjicitur majori. Unde major non potest omnem suam necessitatem communicare conclusioni, sed tantum aliquam. Non igitur necesse est conclusionem ita sequi debiliorem partem, ut à fortiori nihil perfectionis participet, sed solùm requiritur, ut non tantam perfectionem habeat, quanta est in majori, idque propter debilitatem minoris; ad perfectam enim necessitatem conclusionis, requiritur utriusque extremi necessaria connexio cum medio, quod hic non est.

Objici tamen potest, si major sit de necessario, sed necessitate consequentis, infert conclusionem necessariam, necessitate consequentis, ac proinde parem sibi in necessitate. Unde tunc æquè sequeretur debiliorem, sicut fortiorem partem. Verbi gratiâ, in hoc Syllogismo: omnem currentem currere est necessarium, sed Petrus currit, Ergo Petrum currere est necessarium. Conclusio in necessitate est par Majori; in contingentia simpliciter est par Minori.

Respondeo in tali syllogismo utramque præmissam esse parem in necessitate & contingentia, quia utraque est contingens simpliciter & ex suppositione necessaria: quare & conclusio non magis unam quam alteram sequitur.

QUÆSTIO XII.

An ex una certa & evidenti ex altera solum probabili possit inferri certa conclusio.

NOtandum est certitudinem opponi probabilitati, sicut necessitas opponitur contingentiæ. Distinguitur autem certum à necessario, & probabile à contingenti. *Quid certum? Necessarium.* Nam certitudo ad cognitionem spectat; necessitas verò est in re. Deinde potest aliquid esse certum quod non sit necessarium, sed contingens: ut si viderem Petrum currentem. Certum est Petrum currere, non tamen necessarium absolutè, licèt sit secundum quid necessarium ex suppositione: *Contingens.* Necessarium igitur non solùm dicit rem omnino esse, sed ita esse ut non possit non esse. Similiter *Probabile.* probabile distinguitur à contingenti. Nam contingens potest esse omnino certum, ut Petrum currere; probabile autem non est omninò certum, ut quod omnes matres diligant filios.

Certitudo an ab evidentia distinguatur. Quod si quæras. An certitudo distinguatur ab evidentia? Respondeo certitudinem aliam oriri ex evidentia, aliam ex aliis mediis inevidentibus, ut in fide divina est summa certitudo sine evidentia. Dico igitur certitudinem, quæ provenit ex evidentia non distingui ex natura rei ab evidentia, sed tantum ratione: Nam neque illa certitudo potest haberi sine evidentia, nec illa evidentia sine certitudine; alia tamen est ratio formalis evidentiæ quæ opponitur inevidentiæ, alia certitudinis quæ opponitur incertitudini. Et sic in cognitione naturali, certitudo & evidentia confunduntur; quia certitudo naturalis non potest haberi nisi ex evidentia & claritate cognitionis, porrò est alia certitudo sine evidentia, ut in fide divinâ, quia divina authoritas obscurè cognita est sufficiens ratio credendi articulos fidei; & hinc certum est distingui realiter ab evidentia. His quoad terminos prænotatis, ad quæstionem veniamus. Videtur enim posse sequi certa conclusio, altera præmissa existente probabili. Nam sicut ex necessariò & contingenti potest sequi necessarium secundum quid; ita ex certo & probabili potest sequi certum secundum quid. Nam sicut Major necessaria, applicata per Minorem contingentem, communicat secundum quid suam necessitatem Conclusioni, ita Major certa, applicata per Minorem probabilem, conferet certitudinem secundùm quid Conclusioni. Neque hoc erit contra Axioma, sicut nec est contra Axioma, quod conclusio sequatur necessaria ex contingenti.

Certum ex probabili inferri non potest. Dicendum nihilominus est non posse inferri ullo modo certam conclusionem, ex altera præmissa probabili, ut si dicam: Omnis homo est rationalis, Faunus est homo. Ergo Faunus est rationalis, sicut Faunum esse hominem non est certum, ita neque certum erit eum esse rationalem; de quo enim dubitatur, an sit homo, non potest certo credi, quòd sit rationalis. Si enim fundamentum sit infirmum, non potest ei imponi firmum ædificium. Fundamentum autem hujus conclusionis, quod Faunus sit rationalis, non est aliud quam homo; si ergo non certum sit esse hominem, neque certum est esse rationalem.

Ad id verò quod opponebatur in ratione dubitandi. Respondeo esse magnum discrimen

discrimen. Nam ibi suppositio est per se firma, & idcirco potest in ea fundari necessitas, hîc vero suppositio est infirma & incerta, quare non potest in ea fundari certitudo, non solùm simpliciter, sed nec secundum quid. Non potest enim certum fundari in incerto.

Alii adferunt aliam discriminis rationem, nempe quod necessitas Majoris propositionis sit ex natura rei, & ex natura rei excedat se ad omnia particularia virtute contenta, quare & ad conclusionem: at certitudo cum se teneat solùm ex parte intellectus non extendit se ad inferiora, quæ virtute continet, sed tantum ad ipsam majorem formaliter sumptam; non enim qui clarè cognoscit universale, eo etiam ipso cognoscit clarè particularia sub ipso contenta, sed ea potest ignorare.

Ut si quis clarè cognoscat hominem in communi, non cognoscit eo ipso clarè Coriscum, aut Sortem. Verum non videtur hæc ratio satisfacere; nam etsi claritas & certitudo majoris non extendatur formaliter & immediatè ad inferiora, ac ex consequenti ad conclusionem; tamen si legitimè fuerit applicata per minorem, communicabit mediante minore suam claritatem, & certitudinem conclusioni, ut patet in conclusione demonstrativa; alioqui sequeretur nunquam conclusionem participare certitudinem, & evidentiam majoris propositionis, si ea non possit extendi extra majorem propositionem; quod quia falsum est, falsum etiam erit quod isti asserunt, evidentiam non posse derivari in conclusionem.

Vera igitur ratio est quam diximus; quia Minor cum sit incerta, non potest fundare certitudinem; si enim suppositio sit dubia, etiam quod in illa fundatur, dubium erit; Certitudo enim conclusionis non pendet ex sola certitudine Majoris, sed etiam ex certitudine Minoris, quia conjunctio extremorum in conclusione pendet ex utriusque extremi conjunctione cum medio, quæ fit tam in majori quam in minori.

QUÆSTIO XIII.

An ex una supernaturali & altera naturali sequatur conclusio naturalis.

Suppono Intellectum nostrum posse habere duplices actus; alios naturales quos naturali solo lumine, & virtute, & per naturalia principia efficit; alios supernaturales, quos solo lumine naturali & principiis naturalibus efficere non potest, ut sunt illi actus, quos sine gratia Dei efficere non possumus, qualis est actus fidei divinæ, qui fundatur in ratione assentiendi altioris ordinis, nempe divinâ veritate summè infallibili, plusquam ratio humana assequi potest.

Hoc igitur supposito ex Theologiâ, Logica quæstio est: An virtute illius axiomatis debeat conclusio in tali syllogismo sequi debiliorem partem; hoc est, cum altera præmissa fuerit supernaturalis, altera naturalis, an conclusio debeat esse non supernaturalis, sed naturalis?

Quidam enim existimant conclusionem sequi supernaturalem. Ita Ægydius Romanus cum plerisque recentioribus, quia talis conclusio pendet per se à prin- *1. Opinio.*

à principio supernaturali, nihil enim naturale, potest pendere per se à principio supernaturali.

2. Opinio. Alii dicunt esse naturalem simpliciter, quia nihil supernaturale potest pendere à principio naturali. Talis autem conclusio pendet per se à principio naturali. Ergo non est supernaturalis. Nam bonum ex integra causa existit, malum autem ex singulis defectibus: quare ut sit aliquid supernaturale debet integrè habere omnia sua principia à quibus per se pendet supernaturalia; si verò vel uno principio supernaturali destituatur, eo ipso erit quid naturale.

Sententia Authoris. *Conclusionem non esse naturalem.* Dicendum tamen est primo. Talem conclusionem non esse naturalem simpliciter, quia pendet ab uno principio supernaturali: Nihil autem naturale pendet per se à principio supernaturali cum sit diversi ordinis; Naturalibus enim effectibus naturalia principia respondent; supernaturalibus supernaturalia.

Esse supernaturalem simpliciter. Secundò esse supernaturalem simpliciter, quia pendet per se à principio supernaturali, & sic excedit ordinem naturæ, quod est esse supernaturalem.

Salvatur Axioma. Quod si quæras, quomodo igitur conclusio in subjecta materia sequetur debiliorem partem? Quidam respondent illud axioma in hoc non habere locum, sed non rectè: Nam ex debilitate & defectu causæ, sequi debet debilior effectus: præmissa verò naturalis debilior est supernaturali. Ergo hæc debilitas debet redundare in effectum, hoc est in conclusionem.

Alii ergo respondent, non eodem modo in omnibus materiis conclusionem sequi debiliorem partem, sed in aliquibus solùm idcirco sequi debiliorem partem, quia est debilior, quam si utraque præmissa esset fortis, tunc enim signum est, propter præmissam debiliorem, conclusionem non esse ita fortem, sicut esset utrâque præmissâ existente forti. Et ita hîc accidit: Nam si præmissa utraque esset supernaturalis, conclusio quoque magis esset supernaturalis, quia minus à naturali principio dependens. Cùm verò una tantum præmissa est supernaturalis, sequitur quidem conclusio supernaturalis, quia elevatur ab illo principio supernaturali ad esse supernaturale: minus tamen supernaturalis est quam si ex utroque principio supernaturali inferretur. Dices posse dici respectu diversorum principiorum supernaturalem simul & naturalem. Respondeo, id dici non posse, nam eo ipso quod ex supernaturali principio elevatur ad esse supernaturale, non potest dici naturalis, sed suprà ordinem naturalem: sicut sensitivum & vegetativum in anima rationali, quia propter identitatem cum esse rationali elevatur ad esse immateriale, & independens à materia, simpliciter est immateriale, & nullo modo materiale.

Conclusio Theologica perfectior naturali. Ex quo patet conclusionem Theologicam esse perfectiorem, quàm si ex utraque naturali fuisset deducta, quia perfectiori certitudini innititur quam sit certitudo naturalis; esse verò imperfectiorem, quam si esset de fide, quia fides non pendet à certitudine naturali, talis autem conclusio pendet: & sic sequitur debilitatem præmissæ naturalis: quia propter eam est debilior quam si fuisset illa præmissa supernaturalis, sed de his intra limites Logicos sumis.

QUÆSTIO XIV.

An principium illud, quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, sit fundamentum Syllogismorum?

NEgant quidam recentiores principium hoc si de identitate secundum rem intelligatur esse necessarium, & proprium fundamentum syllogismorum. Primò, quia Aristoteles nunquam ejus meminit ad vim syllogisticam explicandam, sed solùm meminit in libris Priorum Dici de omni, & dici de nullo. Secundo. Quia syllogismus potest esse in terminis realiter distinctis, ut omne calidum calefacit, ignis est calidus, ergo ignis calefacit, ubi omnes termini sunt realiter distincti, & non sunt idem inter se., Tertiò: quia hoc principium illo sensu non est universè verum; nam in divinis tres personæ sunt realiter distinctæ, & tamen sunt idem realiter in essentia. *Pars negans probatur.* 1. 2. 3.

In creatis etiam Actio & passio, sunt idem cum tertio nempe cum forma, non tamen sequitur actionem esse passionem. Si igitur hoc principium in aliquibus particularibus non est verum: absolutè, & per se, non est verum, sed ex accidenti, & per consequens non potest esse firmum fundamentum syllogismorum. Dicunt igitur isti fundamentum syllogismorum esse duo illa principia, Dici de omni, Dici de nullo; quod si & illud principium intelligatur de identitate secundum prædicationem, erit idem cùm Dici de omni, & poterit statui pro fundamento syllogismorum.

Alii tamen absolutè concedunt hoc principium esse fundamentum primum syllogismorum. Quia enim extrema sunt idem cum medio termino sunt eadem inter se in conclusione, ut patet in omnibus figuris syllogismorum. *Pars affirmans verior.*

Dices extrema idem esse cum medio secundum prædicationem, quia scilicet vel prædicantur de medio, vel medium de iis: Contra: Fundamentum prædicationis est identitas subjecti cùm prædicato. Nam in prædicatione dicitur hoc esse hoc, & omne prædicatum dicit eandem rem cum subjecto, & quæ eandem rem non dicunt non possunt de se prædicari; Cur enim hæc prædicatio est bona, Paries est albus: hæc verò mala: paries est albedo? nisi quia album materialiter supponit pro eadem re quæ est paries, albedo verò non supponit. Quare si syllogismi fundantur in identitate terminorum secundùm prædicationem, eo ipso fundantur in indentitate secundum rem. Unde etiam sequitur identitatem secundum prædicationem fundari in identitate secundum rem, & ex consequenti principium De omni, probari à priori per hoc principium: quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.

Dupliciter igitur aliqua possunt dici eadem secundùm rem, vel materialiter, vel formaliter. Materialiter sunt idem ea quæ subjecto sunt idem, sive quod unum commune subjectum habeant, sive quod unum sit subjectum alterius. Exemplum primi est cum dicimus; album esse dulce, quia idem subjectum simul album est & dulce. 1. *Materialiter eadem.*

Exem-

Exemplum secundi, cum dicimus parietem esse album, paries enim est subjectum albedinis & includitur in significato albi; Eadem enim res quæ est paries, est etiam subjectum albedinis, licet ipsa albedo non sit eadem res cum pariete. Formaliter verò sunt idem quando ipsæ formæ secundum suas definitiones sunt idem, non solùm secundum subjecta earum, sic enim hic sumo formaliter, ut cadit super ipsas formas, non super subjecta earum. Ad verificandum igitur axioma sufficit altera identitas, neque requiritur identitas formalis, sed sufficit materialis, quia hæc eadem sufficit ad prædicationem.

Formaliter eadem.

Verificatur Axioma.

Principium syllogismorum Quod.

Quod ad primum argumentum attinet. Dico Aristotelem in primo Priorum, non uti quidem expressè hoc principio: quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; sed alio clariori quod est, Dici de omni: seu quod prædicatur de prædicato, prædicatur etiam de omni ejus subjecto. Verum hoc principium de prædicatione fundatur in illo de identitate, & ex illo deductum est, & per illud probari à priori potest. In Topicis verò lib. 7. cap. 1. loco 4. hoc principium explicat Aristoteles, & docet ad hoc ut ex eo concludatur, aliqua duo esse idem inter se realiter, requiri ut illud tertium cum quo sunt idem, sit idem numero.

Medium in syllogismo debet esse idem numero.

Vitium multorum syllogismorum.

Quæ doctrina valdè est notanda pro figuris & modis syllogismorum; ex ea enim redditur ratio cur aliqui syllogismi concludant, aliqui non: Quando enim medius terminus non est idem numero, non potest ex illo inferri legitimè conclusio, ita ut si extrema non sint eadem uni tertio quod verè sit unum numero, ipsa non erunt etiam idem inter se. Sic Syllogismus in prima figura majorem habens particularem non concludit. Quidem homo est Æthiops, Coriscus est homo, ergo Coriscus est Æthiops, quia Coriscus non est ille idem homo, qui est Æthiops; alioqui si esset idem rectè inferretur quod esset Æthiops. Sic & in secunda figura ex puris affirmativis nihil sequitur, solùm ex eo quòd medius terminus non est idem numero: ut si dicam omnis homo est animal: omnis asinus est animal: ergo omnis homo est asinus. Si enim homo esset idem numero animal, quod asinus; sequeretur hominem esse asinum: at quia est aliud numero animal, & solum secundum conceptum idem, idcirco non sequitur.

Similiter ex puris particularibus nihil sequitur in quacunque figura, solùm ex eo quod medius terminus non est idem numero, ut si dicam, quidam homo est albus, quidam homo est niger, ergo quoddam album est nigrum; non enim idem homo est qui dicitur albus & qui niger, sed alius est albus, alius niger: Quare tam ad verificandum illud principium, quam ad verificandos syllogismos affirmativos in illo principio fundatos, requiritur ut illud cui duo sunt idem, sit numero idem.

Principium negativorum syllogismorum.

Ex quo patet syllogismos affirmativos omnes ex hoc principio pendere & vim inferendi sumere. Quod verò ad negativos attinet, ii fundantur in alio principio. Quando est idem alicui, cui aliud non est idem, ipsa quoque non erunt idem inter se, ut si homo sit idem animal, lapis vero non sit idem animal, non erit etiam idem homini. Verum ut hoc principium legitimè applicetur, opus est, ut & terminus medius sit idem numero & extrema eadem inferantur quæ fuerunt in præmissis. Ex hoc capite malus est syllogismus, minore existente negativa in prima figura, ut si dicam: Omnis homo est bipes, nullus passer est homo: ergo nullus passer est bipes. Nam aliud bipes dicitur de homine, aliud infertur in conclusione. Nam si infertur passerem non esse bipes illud quod dicitur de homine, vera esset illatio. Puri verò negativi syllogismi ideò sunt mali, quia non fundantur in hoc principio,

pio, sed in alio falso. Quæ non sunt eadem uni tertio, non sunt eadem inter se: animal enim & rationale non sunt eadem lapidi, & tamen sunt eadem inter se in homine.

Puri negativi Syllogismi cur mali?

Ad secundum argumentum respondeo. Posse esse Syllogismum in terminis realiter distinctis, quatenus illi termini sunt idem materialiter. Nam sine identitate vel materiali, vel formali, non potest esse ulla prædicatio, tantum abest, ut possit esse syllogismus; cum igitur dicitur omnem ignem calefacere, eadem res est ignis & calefaciens: quare ex identitate materiali extremorum cum medio infertur identitas materialis extremorum inter se.

Ad tertium. Difficilior est responsio: nam si hoc principium non est universè verum, ruit omnis certitudo syllogismorum in eo fundata; Tota enim illatio syllogistica fundatur in identitate extremorum cum medio: ex ea enim infertur identitas extremorum inter se. Porro si aliquando hoc principium est verum, aliquando non, jam ex seipso, & formaliter, ac per se non erit verum. Sed ex aliqua ejus conditione vel limitatione, quæ tamen quia non ponitur, non scitur in Logica veritas propria & formalis hujus principii, & causa à priori veritatis ipsius: Nam neque sufficienti inductione probatur, neque ratione à priori. Ignorato autem principio, in quo fundantur omnes Syllogismi, necesse est ignorari omnes consequentias Syllogisticas, & solùm probabiliter credi.

An quæ sunt eadem uni tertio, sint eadem inter se?

Respondent quidam cum Scoto in primo disp. 2. q. 4. principium hoc esse universè verum, sed intelligendum esse de identitate extremorum non absoluta, sed in illo tertio. Ita Cajet. 1. parte quæst. 28. ad 3. Ferrar. 3. contra gentes. Verùm hoc falsum est, nam hac ratione ex identitate extremorum cum tertio, nihil aliud sequeretur, quam identitas extremorum cum tertio, & sic principium illud esset propositio identica, quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem illi tertio. Necesse ergo est dicere ex identitate extremorum cum tertio, non solùm sequi identitatem illorum in tertio, sed etiam aliam identitatem causatam ex illa, nempe identitatem absolutam eorum inter se: hoc est in suis propriis identitatibus. Et sic Aristoteles 7. Topicorum, cap. 1. infert absolutam extremorum identitatem inter se, ex eo quod sunt idem uni tertio, quod est idem numero.

Opinio Scoti.

Refellitur.

1.

Hoc etiam modo in omnibus figuris ex identitate extremorũ cum medio termino, infertur absoluta identitas extremorũ inter se. Nam si dicas inferri non nisi in ordine ad medium terminum. Respondeo inferri quidẽ in ordine ad medium terminum, quia propter medium terminum, sed non illam ipsam formaliter identitatem quam habent cum medio, sed distinctam, & causatam ab illa: alioqui sequeretur hoc absurdum, nihil novi sciri in conclusione, nisi quod actu scitur in præmissis. Nam in præmissis actu hoc solùm scitur, quod extrema sint idem cum medio. Si ergo nihil aliud scitur in conclusione, conclusio non erit nova scientia genita ex præmissis. Unde etiam rueret essentia discursus, quia omnis illatio esset identica ejusdem ex seipso. Non enim idem inferri potest ex eodem, sed aliud ex alio. Non enim possum inferre, Petrus est animal, Ergo Petrus est animal. Deinde cum videamus in aliquibus ex identitate extremorum cum tertio, inferri identitatem eorum absolutam inter se; in aliis verò non nisi identitatem eorum in illo tertio: deberent isti authores assignare rationem, cur in aliquibus id accidat, in aliquibus aliter, unde cum hoc non assignant, non declarant naturam hujus principii.

2.

Absurdum.

Ut igitur res ista explicetur. Dico principium hoc non esse principium & fundamentum

mentum syllogismorum, nisi cum certa limitatione. Quod ex eo vel maximè patet, quod cum in sola prima figura sexdecim modi fundentur in hoc principio, solum tamen quatuor sint boni, quia hi soli continent limitationem & conditionem requisitam.

Requiritur identitas cum tertio secundum totum.

Ad hoc igitur ut principium illud sit verum, duo requiruntur. Primò, ut extrema sint idem toti tertio non tantum secundum aliquam ejus partem. Nam & partes sunt idem toti, non tamen sunt idem inter se, sic corpus & anima, sunt idem homini, non tamen sunt idem inter se, quia sunt idem homini non secundum totum, sed secundum partem, non enim corpus est totus homo, sed pars hominis. Similiter manus & pedes sunt idem Petro, non tamen sunt idem manus, quod pedes, nec pedes idem quod manus, solùm, ex eo quia pedes non sunt idem toti Petro, & secundum totum, sunt enim partes ipsius. Requiritur ergo ut extrema sint idem toti tertio, secundum totum, non secundum aliquam ejus partem.

Et universalis.

Secundò, ut illud tertium sumatur universaliter, & illi universaliter sumpto identificetur, vel utrumque extremum, vel saltem alterum. Ratio est; quia si illi identificentur extrema particulariter sumpto, unum extremum identificabitur illi secundum unam particularem significationem, alterum secundum aliam, & sic non identificabuntur illi secundùm unam rationem, sed secundùm diversas, ac proinde partialiter, non totaliter. Verbi gratiâ: Si quidam homines sunt docti, quidam ignorantes; non sequitur doctos esse ignorantes; quia licet homini utrumque identificetur, tamen secundum aliam & aliam particularium hominum significationem, alii enim homines sunt docti, alii ignorantes: unde non potest inferri doctos identificari cum ignorantibus.

Ex puris particularibus non concluditur.

Ex hoc autem capite, syllogismi ex puris particularibus in omni figura non concludunt, & ex majori particulari in prima figura nihil concluditur: quia medius terminus non sumitur universaliter, sed secundam aliam particularem significationem in majori, secundum aliam in minori. Dico autem satis esse si illud tertium uni extremo identificetur universaliter. Nam ex tali identificatione universali Tertii cum uno extremo, sequitur quod qua ratione illud tertium alteri extremo identificatur, sive universaliter, sive particulariter, eâdem ratione & illud unum extremum alteri extremo identificatur, sive universaliter, sive particulariter; ut quia omne animal est sensitivum, ideo sive aliqui homines, sive omnes sint animalia, erunt sensitivi.

Aristoteles explicatur.

At inquies Aristoteles 7. Topic. cap. 1. nihil aliud requisivit ad hoc principium, nisi ut illud tertium, sit idem numero: non igitur requiruntur aliæ conditiones, nisi fortè Aristoteles non sufficienter explicuerit vim hujus principii, quam habet ad concludendum.

Respondeo. Certum esse Aristotelem loquutum esse non de identitate partium cum suo toto, sed absolutè de extremis respectu tertii, ut patet ex ipsius discursu, & exemplis, quare primam nostram conditionem non exclusit; cum verò requisivit, ut tertium esset idem numero, inclusit nostram secundam conditionem. Cum enim unum numero in rebus creatis non possit esse commune multis, sequitur si tertium sit unum numero, illi identificari, esse universaliter identificari. Unde istam universalem identificationem sufficienter insinuavit in eo cum dixit debere esse unum numero. Verum quia in solo Deo habemus instantiam, qui etsi sit idem numero Deus, tamen tres personæ illi realiter identificatæ non sunt inter

ſe idem realiter, (quod non cognovit Ariſtoteles, & eſt myſterium omnem rationem excedens) idcirco nos expreſſè poſuimus ſecundam conditionem, quæ accommodari poſſit etiam tali tertio, quod cum ſit unum numero, ſimul eſt commune multis realiter diſtinctis, qualis eſt ſolus Deus: Dicimus igitur ſi illud tertium ſit commune multis, non ſatis eſt illi realiter identificari extrema, ſed requiritur, ut illi univerſaliter identificentur, modo explicato; alioqui ex identificatione cum tertio non ſequetur identitas eorum inter ſe. Et quidem Ariſtoteli ſatis erat requiſiviſſe unitatem numericam tertii, loquebatur enim de naturis rerum ſecundum ordinem naturalem, in rebus enim creatis, ſi quæ ſunt cum aliquo una numero, etiam inter ſe ſunt realiter unum. Nobis verò qui de Deo ex fide oppoſitum edocti ſumus, non ſatis eſt unitas numerica tertii, ſed requiritur univerſalis ejus identificatio cum utroque.

Hoc igitur ſenſu veriſſimum eſt hoc principium univerſaliter, tam in creatis quàm in Deo, neque habet ullam inſtantiam: Nam quod objici ſolet de anima, quæ eſt eadem loco in pedibus, & in capite exiſtens, non tamen pedes & caput ſunt idem ſecundum locum, ſolvitur, id quidem verum eſſe, ſed non rectè applicari ad id principium. Nam virtute hujus principii, ut aliqua ſint idem loco inter ſe, debent eſſe idem loco cum tertio: Hic verò pedes & caput, non ſunt idem loco cum anima, quia non ſunt in eodem loco cum anima, nam anima in pedibus eſt in alio loco, in capite verò in alio, nempe in loco pedum, & in loco capitis, in quibus locis anima exiſtens non eſt una ſecundum locum, ſed multiplex, ſolúmque anima in pedibus & in capite eſt una ſecundùm ſubſtantiam, non verò una ſecundùm locum. *Solvuntur inſtantiæ. De anima.*

Similiter cum dicitur actionem & paſſionem eſſe idem re cum motu, inter ſe verò non eſſe idem. *De Actione & Paſsione.*

Reſpondeo, quâ identitate actio & paſſio ſunt idem cum motu, eâdem cum idem inter ſe, nempe identitate materiali, non formali. Similiter cum dicitur, Homo & brutum eſſe idem cum animali, non tamen eſſe idem inter ſe. Reſpondetur animal non eſſe univerſaliter idem, nec cum homine, nec cum bruto, nam nec homo eſt omne animal, nec brutum, unde deeſt ſecunda conditio. Deinde non eſt idem animal quod in re identificatur homini & bruto, ſed aliud in re identificatur homini, aliud bruto, ſolùm ſecundum conceptum, & per rationem ſunt unum, & idem animal. Unde verè negandum eſt hominem & brutum identificari eidem animali: non enim eidem, ſed diverſis animalibus identificantur in re. *De Animali.*

Neque ſolum hoc principium eſt verum in hoc ſenſu, ſed etiam in eodem ſenſu eſt fundamentum ſyllogiſmorum, in ſingulis enim ſyllogiſmis verificatur, & ſinguli ſyllogiſmi virtute hujus principii concludunt. Quod tum ex eo patet quod omnes ſyllogiſmi ex identitate extremorum cum medio inferunt identitatem extremorum inter ſe: tum quod omnes Logici requirant medium terminum eſſe univerſalem, ſi non in utraque, ſaltem in altera præmiſſarum, quia nimirum tertium debet identificari univerſaliter alicui extremo, ut ex tali identificatione ſequatur identitas extremorum inter ſe. *Fundamentum ſyllogiſmorum.*

Quare requirunt, ut medius terminus vel in majori, vel in minori diſtribuatur; alioqui ſyllogiſmus ex vi formæ non concludet, ut patet in ſyllogiſmo ex puris particularibus, & in ſyllogiſmo ex majori particulari in prima figura. Unde ſi me- *Medius terminus diſtribui debet.*

dius

dius terminus sit communis debet universaliter identificari alicui extremo: si verò sit singularis debet accipi per modum universalis, ut supponit pro omni re quæ est illud singulare. Et sic syllogismi expositorii, seu singulares ad eundem modum, & formam, sicut & universales accommodantur. Si ergo syllogismi fiant de Deo, qui est res singularis; debet terminus Deus sumi per modum communis, & universalis, ut supponit pro omni re, quæ est Deus, & sic veri erunt syllogismi de Deo, & salvabitur communis forma syllogistica. Itaque in hoc syllogismo. Deus est pater, Deus est filius, ergo filius est Pater; si Deus, distribuatur in Majori, ut ad formam Syllogismi in Datisi requiritur, Major erit falsa; falsum enim est omnem rem quæ est Deus esse patrem, cum aliæ personæ sint Deus, & non sint pater. Unde falsa quoque erit illa conclusio. Filius est Pater: quia ex Majori falsa est illata. In hoc vero Syllogismo, Deus est sapiens, Filius est Deus, ergo Filius est sapiens; Conclusio sequitur vera, quia in Majori, Deus, distribuitur. Omnis enim res quæ est Deus, est sapiens.

Syllogismi expositorii. De Deo.

Ex quibus infero duo. Primò, Mysterium Trinitatis non destruere principium syllogismorum, nec formas syllogisticas, ut calumniantur Arriani. Secundo principium dictum æquè in rebus creatis, ac in Deo habere locum, ejusque rationem haberi in modis syllogismorum si non actu, saltem virtute, cum ejus virtute omnes modi boni concludant.

Mysterium Trinitatis non destruit principium naturale.

QUÆSTIO XV.

An Syllogismus in quo medius terminus est negativus sit bonus?

HÆc quæstio ponitur propter nonnullos, qui ejusmodi Syllogismos temerè condemnant, quasi sint ex puris negativis, ut si dicam: Quod non est rationale non est risibile: asinus non est rationalis. Ergo non est risibilis. Certum autem est ex communi omnium sententia ex puris negativis nihil sequi in ulla figura ex vi formæ.

Verum isti opinione suâ falluntur. Primò, quia vel ex negatione potest aliquid inferri vel nihil, si primum; Ergo negatio potest esse medius terminus bonus, & aptus ad inferendum, & syllogismus ex eo confectus erit bonus, non solùm ratione materiæ, sed etiam ratione formæ. Omnis enim illatio bona, poni potest in bona aliqua forma syllogistica. Nam etsi non omnis forma syllogistica quadret omni illationi: tamen aliqua saltem quadrare debet. Si secundum; id est contra omnem rationem; Ex negationibus enim multa inferri possunt. Sic ex negatione causæ infertur negatio effectus, ablata enim causa aufertur effectus. Ex negatione generis, negantur species, cui enim non convenit genus, neque species convenire possunt: ex negatione definitionis, infertur negatio definiti. Cui enim non convenit definitio, nec definitum: & sexcenta alia. Aristoteles etiam docet, si affirmatio sit causa affirmationis, etiam negationem esse causam negationis 1. post. 30.

Refelluntur negantes esse bonum.

1.

Secundò: Quia Aristoteles sæpe utitur in demonstrationibus medio termino negativo,

gativo, ut cùm ex non scintillatione demonstrat, Planetas non esse distantes, & ex non distantia non scintillare: Similiter ex eo quod plantæ non sunt animalia, probat plantas non respirare.

Tertio, Inductione: non enim potest dari instantia in aliqua materia in qua talis syllogismus non concludat, (nisi aliud vitium adsit) hane autem regulam Aristoteles est secutus in investigandis formis syllogismorum, ut si aliqua forma in omni materia concludat sit bona, si verò in aliqua tantum, in aliqua non, sit vitiosa. 3.

Quartò. Quia fundamentum adversariorum est falsum: Non enim talis syllogismus ex vi formæ (ut isti putant) est ex puris negativis: Nam illa negatio in Minori non est propria propositionis, sed medii termini, debetque ex vi formæ postponi non præponi copulæ: quod si præponatur resolvi debet in affirmativam: affirmari enim debet ex vi formæ medius terminus negativus. 4.

Quod vel ex eo patet. Nam ex medio termino negativo, potest conclusio affirmativa inferri, ut si dicam. Quod non scintillat est prope: Planetæ non scintillant. Ergo sunt propè; at si Minor esset purè negativa, Conclusio inferri deberet negativa, semper enim conclusio sequitur debiliorem partem. Cum ergo inferatur affirmativa, totus syllogismus est affirmativus. Quocirca & Minor illa non est merè negativa, sed affirmativa ex vi formæ; Illa enim negatio tota se tenet ex parte medii termini, & resolvi debet ex vi formæ in affirmativam. Ut si dicam, Planetæ sunt non scintillantes, quia non scintillare, cum sit medius terminus debet ex vi formæ totus postponi non præponi copulæ; si autem præponatur, facit propositionem affirmativam, & sic ex Minore tanquam ex affirmativa sequitur conclusio affirmativa. Quamvis autem in idem recidat quoad sensum, sive negatio præponatur, sive postponatur copulæ, & sine discrimine utamur utroque modo enunciandi; tamen ad formam syllogisticam plurimum id refert, si negatio præponi, vel postponi copulæ debeat; ex eo enim pendet an propositio sit affirmativa, vel negativa, & an syllogismus censeri debeat affirmativus vel negativus.

Ex negatione infertur negatio, & affirmatio

Notandum verò est, Ex negatione posse inferri aliquando negationem, aliquando affirmationem: quare & syllogismus habens medium terminum negativum, potest aliquando confici negativè aliquando affirmativè, exemplum negativi est, Quod non est rationale non est risibile. Asinus non est rationalis ergo non est risibilis. Exemplum affirmativi, Quod non scintillat, est prope; Planetæ non scintillant. Ergo planetæ sunt propè. In utroque syllogismo Minor etsi videatur negativa, tamen ex vi formæ est affirmativa; quia resolvenda est in affirmationem medii termini negativi. Quod convincit conclusio secundi syllogismi affirmativa, quæ non posset affirmativè inferri, nisi minor esset affirmativa, ex vi formæ. Dico autem esse affirmativam ex vi formæ, quia forma Syllogistica postulat ut medius terminus negativus totus postponatur copulæ, quo facto, propositio erit affirmativa.

QUÆST.

QUÆSTIO XVI.

An dentur aliæ species discursus à Syllogismo essentialiter distinctæ?

Communiter quatuor assignantur argumentationis species. Syllogismus, Enthymema, Inductio, & Exemplum, quas aliqui censent accidentaliter tantum differre, cum omnes ad syllogismum revocentur tanquam imperfecta ad perfectam: Nam & Enthymema dicitur Syllogismus imperfectus, & inductio ad Syllogismi formam reducitur. Alii verò censent differre essentialiter à Syllogismo. Nam quod ad Enthymema attinet, de ratione Syllogismi est ex duabus præmissis inferre conclusionem; de ratione verò Enthymematis est, ex uno tantùm antecedente inferre consequens. Proculdubio autem diversa est specie illatio, ex uno antecedente facta, ab ea quæ est ex duabus præmissis. Nam si dicas. Enthymema virtute alterius præmissæ tacitæ inferre, ita ut nisi addatur illa altera præmissa, illatio sit imperfecta. Contra, quia in Enthymemate illatio consequentis tota dependet ex uno antecedent; ita ut illa altera propositio tacita, neque actu requiratur ad illationem, neque virtute contineatur in antecedente, cum non inferatur necessario ex antecedente, ut si dicam. Homo est rationalis. Ergo risibilis. In antecedente non continetur virtute illa omissa propositio, omne rationale est risibile, cùm sint disparatæ propositiones, quarum una non infertur ex altera. Neque refert quod Enthymema si negetur, possit probari per illam alteram propositionem: nam tunc cum probatur per illam, infertur ex illa consequens, at cum sine illa propter evidentiam antecedentis infertur consequens, talis illatio non eget probatione, neque dependet ab illa altera propositione: Nam sicut multæ propositiones sunt per se ita evidentes, ut quamvis probari per aliqua media possint, ipsis tamen immediatè & sine ullis probationibus assentimur: ut cum oculis videmus Ecclypsim, non egemus demonstratione Mathematica ad probandam Ecclypsim; ita etsi consecutio consequentis ex antecedente probari possit addita propositione altera, & Enthymemate ad Syllogismum reducto: tamen in Enthymemate talis reductio non requiritur, sed propter evidentiam consequentiæ fit illatio.

Cum verò dicitur Enthymema Syllogismus imperfectus, id verum est quod in specie Syllogismi sit quid imperfectum, quia deest illi una propositio ad Syllogismum requisita: in genere verò illationis, & discursus est quid perfectum; fit enim in Enthymemate perfecta illatio, propter evidentiam antecedentis, etiamsi non reducatur ad Syllogismum. Quanquam si Enthymema non habeat ex se evidentem illationem, non habebit rationem perfecti discursus, nisi reducatur ad Syllogismum.

Simili ratione de inductione probatur quod sit species distincta à Syllogismo & Enthymemate, Nam Syllogismus infert ex duabus præmissis continentibus connexionem medii termini cum utroque extremo. Enthymema vero infert consequens ex uno antecedente propter immediatam connexionem consequentis cum antecedente

tecedente. Inductio verò infert ex multis particularibus propositionibus conclusionem universalem, ut quia hic & ille ignis calefacit, ergo omnis ignis calefacit. Quia ergo in Inductione est diversa specie ratio assentiendi conclusioni, nempe collectio multarum propositionum singularium; idcirco est diversa species discursus à syllogismo, & Enthymemate distincta.

Dices Inductionem esse Enthymema extensum. Contra: Enthymema habet distinctam vim concludendi ex uno simplici antecedente. Inductio verò non nisi ex multitudine particularium concludit universale.

Non potest etiam dici inductionem habere vim concludendi ex vi propositionis tacitæ, verbi gratiâ, quod hic, & ille, & ille ignis, sit omnis ignis. Nam hæc propositio in inductione non adhibetur, sed immediatè concluditur universale ex multis particularibus, etiamsi non fiat reductio ad syllogismum, sicut & de Enthymemate dictum est.

Pari ratione ostendi potest exemplum, speciem argumentationis esse ab aliis distinctam, quia habet peculiarem modum concludendi, ut si dicamus: Aliis hoc licuit, ergo & tibi; qui modus concludendi est ab uno particulari ad aliud, differt autem hic modus concludendi, à modo concludendi syllogismi, & inductionis, & Enthymematis, ut patet.

Vera Sententia. Dicendum est. Præter Syllogismum dari alias species argumentationis essentialiter inter se & à Syllogismo distinctas. Ratio est: quia ubi est distincta ratio & modus concludendi, ibi sunt distinctæ species argumentationis: atqui dantur distinctæ specie rationes, & modi concludendi. Ergo dantur distinctæ species argumentationis. Major patet: Quia illatio specificatur à ratione formali concludendi, seu inferendi conclusionem. Minor verò probatur: Quia principia ex quibus infertur conclusio sunt rationes formales assentiendi conclusioni; atqui dantur diversa genera principiorum ex quibus infertur conclusio: Ergo dantur diversæ specie rationes concludendi. Nam in syllogismo principia sunt duæ præmissæ, quæ propter connexionem medii cum utroque extremo habent vim inferendi conclusionem. In Enthymemate vero non sunt duæ præmissæ, neque propter duplicem illam connexionem medii cum duobus extremis fit illatio, sed propter evidentem connexionem consequentis cum antecedente, idque ratione materiæ. In inductione ex collectione evidenti omnium particularium, infertur universale, idque absque ullâ forma, & virtute Syllogistica: Ergo ut minimum istæ tres erunt species argumentationis distinctæ: habent enim specie distinctos modos principiorum, ad inferendam conclusionem. Exemplum verò etsi ab aliis statuatur quarta species argumentationis, verè tamen non habet distinctum specie modum concludendi: Nam si sit ab uno particulari ad aliud, erit Enthymema, & per modum Enthymematis concludet ob connexionem consequentis cum antecedente, solúmque ab Enthymemate differet materia, non modo concludendi; quòd in Enthymemate sumatur illatio à ratione, ibi verò ab exemplo: Si verò sit à multis particularibus ad unum, erit imperfecta inductio vel Enthymema compositum.

Enthymema. *Inductio.* *Exemplum.*

Quod si dicas, hac ratione etiam inductionem & Enthymema reduci posse ad Syllogismum. Respondeo, hanc reductionem esse per accidens Inductioni & Enthymemati, nam sine illa Inductio & Enthymema habet proprium modum & vim concludendi distinctam à Syllogismo, quod non est in Exemplo.

Soritesi. Potest autem dubitari, de Sorite, in quo non ex duabus præmissis est illatio, ut in Syllogismo, sed ex tribus, & quatuor, à se dependentibus, ut si dicam omnis homo est rationalis, omne rationale est risibile, omne risibile est admirativum. Ergo omnis homo est admirativus. Qui modus concludendi videtur esse distinctus specie ab aliis. Dicendum tamen est Soritem non esse distinctum specie à Syllogismo: quia eundem specie modum concludendi habet cum Syllogismo; nempe ob connexionem medii cum utroque extremo, solúmque differt à Syllogismo, ut compositus à simplici; habet enim multiplicata media syllogistica, cum in simplici Syllogismo sit unum tantum medium.

***



DISPUT.



DISPVTATIO XIV.

De Demonstratione.

SYllogismus dividitur in Demonstrativum, Topicum, & Syllogisticum, qui Syllogismi differunt tum materia, tum modo concludendi: Nam Syllogismus demonstrativus versatur in materia necessaria, Topicus in materia probabili, Sophisticus in falsa: Vnde etiam modum concludendi habent convenientem materiæ: nam demonstrativus concludit necessariò, Topicus probabiliter, Sophisticus falsò & deceptoriè: qui modi ex materia ipsa oriuntur. De Demonstratione tractat Philosophus in libris posteriorum, de Syllogismo Topico in libris 8. Top. de Sophistico in duobus libris Elenchorum. Nos verò primum de essentia & proprietatibus demonstrationis agemus in hac disputatione, deinde de speciebus demonstrationis in disputatione sequenti, tandem de effectu demonstrationis, qui est scientia.

QUÆST.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid sit Demonstrativus?

Duplex definitio demonstrationis tradita ab Aristotele.



Emonstrationis duas definitiones assignat Aristoteles. Primo Posteri. cap. 2. Altera est quòd sit Syllogismus faciens scire: altera, quod sit Syllogismus ex veris, primis, immediatis, & notioribus, & prioribus, causisque conclusionis. Utraq; definitio in unam concurrit. Nam prior datur per effectum; Posterior per causam; effectus enim demonstrationis est scientia; causa autem scientiæ sunt præmissæ veræ, primæ, immediatæ, notiores, priores, & causam conclusionis continentes. Quocirca sive per causam, sive per effectum tradatur definitio demonstrationis, eandem essentiam demonstrationis explicat. Et quidem de conditionibus principiorum in secunda definitione positis, agemus in sequentibus quæstionibus, nunc priorem definitionem explicabimus, in qua loco generis ponitur Syllogismus, loco differentiæ, facere scire.

Dubitationes circa definitionem priorem.

Porro circa hanc definitionem dubitatur primò, quomodo facere scire, sit propria & specifica differentia demonstrationis, cùm præter demonstrationem sint alii modi sciendi; scimus enim & per definitionem, & per habitum primorum principiorum, ut cum prima principia immediatè ex terminis agnoscimus. Verbi gratiâ, omne totum esse majus sua parte. Item scimus per cognitionem intuitivam, absque ulla demonstratione, sicut cùm Beati videntes clarè Deum, cognoscunt illum perfectè, & quidditativè nulla adhibita demonstratione: Non igitur proprium est demonstrationis facere scire. Ad hanc dubitationem respondetur: In definitione demonstrationis, non poni absolutè, quod faciat scire, sed quòd sit syllogismus faciens scire, seu quòd faciat scire syllogisticè: eo autem modo facere scire, nulli alteri competit, nisi demonstrationi.

Sola Demonstratio facit scire syllogisticè.

Utrum rectè ab Aristotele definita sit scientia?

Secundò dubitatur. An rectè definiverit scientiam Aristoteles cùm ait: scire est rem per causam cognoscere propter quam res est, quod illius causa est, & quod non contingat aliter se habere. Nam vel in hac definitione definit omnem scientiam, vel aliquam tantùm: Si primùm, definitio est falsa; Non enim omnis scientia habetur per causam propter quam res est; sed aliqua habetur immediatè ex terminis, aliqua ex effectu non ex causa: Si secundum, cur igitur absolutè definit scientiam, nulla determinatione apposita? Respondeo, Aristotelem definire scientiam solùm discursivam: hoc est, eam quam per discursum acquirimus, seu ex præexistenti cognitione, de qua in capite primo docuerat, omnem doctrinam & disciplinam fieri ex præexistenti cognitione: patet autem id, tum quia definit scientiam in ordine ad demonstrationem, seu ut est demonstrationis effectus, demonstrativa autem scientia est discursiva; tum quia scientia homini conveniens, propriè est discursiva, siquidem naturalis modus noster veniendi in cognitionem rerum est per discursum; res enim ex se nobis sunt ignotæ, quare oportet ut venemur earum cognitionem per discursum: Discursivam igitur scientiam vult philosophus tunc habere rationem scientiæ perfectam; cùm habetur per causam & necessariò; aliis

Discursiva scientia propriè scientia.

verò

verò cognitionibus nomen scientiæ vel impropriè vel imperfectè accommodatur. Impropriè, ut cognitioni primorum principiorum; Ea enim cognitio est intellectus propriè, non autem scientia, quia ea quæ sine discursu cognoscimus dicimus intelligere, quæ cum discursu, scire. Similiter & cognitio definitiva proprio nomine dicitur definitio, non scientia. Non perfectè autem scientia tribuitur ei cognitioni, quæ habetur per effectum, non per causam, quia non est tam perfecta scientia, sicut ea quæ habetur per causam.

Quid Aristoteles intelligat per alium sciendi modum.

Porro hinc intelligi potest, quo sensu Aristoteles dixerit post definitionem scientiæ: Si igitur inquit est & alius sciendi modus, posterius dicemus. Et quidem certum est apud omnes, per alium sciendi modum intellexisse modum sciendi non per causam, quia enim in definitione scientiæ indicaverat modum sciendi per causam, idcircò an alius modus sciendi, qui non sit per causam detur, promittit se posterius definiturum, quis verò sit ille alius modus sciendi non per causam, non convenit apud omnes. Quidam enim existimant innui definitionem, quæ facit rem scire immediatè, non per causam; alii putant innui habitum primorum principiorum, qui facit immediatè scire principia. Probabilissimum est quod censet D. Thomas cum plerisque Aristotelem per alium sciendi modum intellexisse demonstrationem: Quia, quæ facit scire per effectum, non per causam, ut cum demonstramus, hominem esse rationalem, quia est risibilis; loquitur enim Aristoteles de scientia discursiva, quæ simpliciter est scientia, & non comprehendit definitionem & cognitionem primorum principiorum: Eæ enim cognitiones non sunt discursivæ. Vult igitur scientiam quæ habetur per discursum, absolutè quidem, & simpliciter haberi per causam; quia tunc res perfectè cognoscitur, quando per propriam causam cognoscitur propter quam est: quia tamen datur etiam rei scientia per effectum, ut in demonstratione Quia, quæ est demonstratio à posteriori; idcirco eum quoque modum sciendi non rejicit, sed promittit se de eo tractaturum inferius, tanquam de minus perfecto sciendi modo.

Aristoteles per modum sciendi intellexit demonstrationem, Quia.

Demonstratio facit scire dupliciter.

Tertiò dubitatur, quomodo demonstratio faciat scire; dupliciter enim id potest intelligi, vel effectivè, generando in nobis novam scientiam à se distinctam, ad eum modum, quo præmissæ generant scientiam conclusionis; vel formaliter se ipsa faciendo nos scire, ita ut scientia sit effectus formalis demonstrationis, sicut esse album est effectus formalis albedinis. Quidam igitur exponunt Aristotelem in priori sensu, ita ut per demonstrationem intelligat præmissas demonstrationis quæ faciunt scire, quia faciunt inferri conclusionem, in qua continetur scientia ex præmissis: At longè melius alii exponunt in secundo sensu: tum quia ita exposuit ipsemet Aristoteles, cùm ait: scientialem syllogismum dico, secundum quem, eo quod ipsum habemus, scimus; quibus verbis indicat scientiam esse effectum formalem demonstrationis. Nam sicut efficimur albi, eo quod albedinem habemus, ita efficimur scientes, eo quod demonstrationem habemus: tum quia demonstratio est principium formale sciendi, sicut albedo est principium formale albi constituens formaliter album in ratione albi: non igitur demonstratio facit nos scire generando aliam scientiam à se distinctam, sed se ipsa perficiendo, & informando intellectum nostrum, ita ut scire formaliter nihil aliud sit, quàm habere demonstrationem, & informari demonstratione. Nam quod prior sententia præmissas solas vocat demonstrationem, id falsum est, cùm præmissæ solæ sint duæ enunciationes, demonstratio verò sit essentialiter syllogismus, & quatenus syllogismus, facit scire, ut patet

Scientia est effectus demonstrationis.

ex definitione demonstrationis. Non continetur autem ratio essentialis syllogismi in solis præmissis, neque præmissæ dici possunt demonstratio, nisi in potentia quia sunt in proxima potentia ad demonstrationem.

An demonstratio sit instrumentum sciendi, & quidem sola.

Quartò dubitatur, an demonstratio & quidem sola, sit instrumentum sciendi. Quidam enim ex hac definitione demonstrationis, colligunt solam demonstrationem esse instrumentum sciendi, quia sola facit scire. At non potest id ullo modo ex definitione colligi: nam etsi dicatur in definitione, quod demonstratio faciat scire, tamen additur quòd per modum syllogismi faciat scire: Ex hoc autem non excluduntur alia instrumenta sciendi, quæ non per modum syllogismi faciant scire. Imò neque ex eo videtur colligi posse demonstrationem esse instrumentum sciendi: Nam etsi demonstratio faciat nos scire, tamen id non facit per modum instrumenti, & in genere causæ efficientis, sed per modum formæ ad eum modum, quo albedo facit parietem album, non per modum instrumenti, sed per modum formæ informantis.

Alii verò abstrahendo ab hac definitione, censent in rigore solam demonstrationem esse instrumentum sciendi, non definitionem neque divisionem; sic enim argumentantur; de ratione instrumenti est causare effectivè aliquid à se distinctum; causalitas enim instrumenti est causalitas causæ efficientis, causa autem efficiens causat effectum à se distinctum: Atqui definitio non causat cognitionem à se distinctam, sed solum cognitionem definitivam, seu cognitionem essentiæ. ergo non potest dici instrumentum ad talem cognitionem, alioqui esset instrumentum ad se ipsam. Demonstratio verò, quia infert conclusionem à se distinctam, bene dici potest instrumentum, respectu scientiæ quæ est in conclusione.

Definitio & demonstratio instrumenta sciendi.

Verùm si proportionaliter loquamur, dicendum est, eandem prorsus esse rationem de definitione & demonstratione, ita ut utrique æquè conveniat, & non conveniat ratio instrumenti, diversis considerationibus. Nam dupliciter sumi potest demonstratio: Primò in actu signato pro ideâ illa & forma & Logicis regulis rectæ demonstrationis, & sic demonstratio Logicè accepta verè & propriè dicitur instrumentum sciendi: quia illud artificium Logicum cognitum, est causa scientiæ demonstrativæ, quæ scientia est effectus re distinctus à suo instrumento.

Secundò, sumi potest demonstratio in actu exercito pro reali & exercita demonstratione; & sic demonstratio facit quidem scire, verùm non per modum instrumenti, sed per modum formæ facientis hunc effectum formalem, hoc est, scientiam: sicut albedo non per modum instrumenti, sed per modum formæ informantis facit parietem album. De ratione enim instrumenti est causare effectivè non formaliter, producendo non informando; cùm instrumentum sit causa in genere efficientis. At demonstratio exercita causat scientiam, non efficiendo sed informando: ergo non per modum instrumenti. Deinde instrumentum, cùm sit causa efficiens, debet producere effectum à se distinctum; at demonstratio non causat scientiam à se distinctam, sed solùm scientiam demonstrativam, hoc est, quæ per ipsam demonstrationem formaliter habetur: Ergo demonstratio exercita non est instrumentum respectu ejus scientiæ, cujus est causa.

Instrumentum causat effectivè, non formaliter.

Quod si dicas, in demonstratione causari effectivè scientiam conclusionis, Respondeo, causari quidem effectivè in demonstratione, sed non à demonstratione. Nam etsi concedamus causari effectivè à præmissis, certè præmissæ non sunt demonstratio essentialiter, sed meræ enunciationes ad secundam operationem intellectus

tellectus spectantes, ita ut si solæ sint præmissæ, non sit essentia demonstrationis; quare efficiencia præmissarum, non potest dici efficientia demonstrationis.

Pari igitur ratione discurrere possumus de definitione; definitio enim potest accipi dupliciter. Primò Logicè, & in actu signato pro forma, idëa & regulis definitionis, & sic cognita definitio, est verè & propriè instrumentum ad definitionem realem: habétque effectum à se realiter distinctum.

Definitio potest accipi dupliciter.

Secundò sumi potest realiter & in actu exercito, pro reali & exercita definitione, & sic definitio non est instrumentum sciendi: quia non efficit cognitionem à se distinctam, ut benè probat prior sententia. Nam etsi definitio faciat nos scire definitum; tamen id facit non per modum instrumenti, sed per modum formæ, & sicut scientia demonstrativa, non est distincta à demonstratione; ita scientia definitiva, non est distincta à definitione. Loquendo ergo proportionaliter eo modo quo demonstratio est instrumentum sciendi; definitio quoque dici potest instrumentum sciendi: eo verò modo, quo demonstratio non dicitur instrumentum sciendi, neque definitio dici poterit instrumentum. Porrò nostram hanc sententiam quòd definitio sit instrumentum sciendi æquè ac demonstratio, docuit Aristoteles sexto Topicorum, capite primo Loco 17. addens rationem, quia ex ignoto facit notam, sicut & demonstratio, utraque etiam est ex notioribus & prioribus.

Jam verò quod ad divisionem attinet, ipsimet authores primæ sententiæ concedunt, eam esse instrumentum ad investigandam, verbi gratiâ, definitionem, sed non esse instrumentum per se sufficiens absque syllogismo, vel demonstratione: ut si velim colligere definitionem hominis per divisionem, dicam homo est substantia, ergo vel corporea vel incorporea: si corporea vel animata, vel inanimata, & sic procedam usque ad ultimam differentiam, quas differentias non potero sine aliis discursibus concludere.

Quomodo divisio sit instrumentum ad investigandam definitionem.

Non est dissimulanda quædam responsio authorum primæ sententiæ, qui dicunt, definitionem esse instrumentum sciendi in demonstratione, cùm assumitur pro demonstrationis medio; id enim non rectè dicitur propter duo. Primò; Quia in demonstratione definitio non assumitur ut definitio, sed ut causa conclusionis. Nam definitio ut definitio, respicit definitum, cujus essentiam explicat, in demonstratione verò accipitur, non respectu definiti, sed respectu conclusionis, cujus est causa: quare etsi definitioni conveniret aliqua ratio instrumenti in demonstratione, ea tamen ratio instrumenti, non esset propria definitionis ut definitio est, sed ut causa est. Secundò: quia definitio in demonstratione est pars quædam demonstrationis, quare sicut tota demonstratio non est instrumentum respectu scientiæ demonstrativæ, ita neque definitio est pars demonstrationis; utraque enim in tali casu est causa scientiæ demonstrativæ per modum formæ, non per modum instrumenti.

Definitio non est instrumentum sciendi in demonstratione assumpta pro medio, & hoc propter duo.

QUÆSTIO II.

An præmissæ demonstrationis debeant esse veræ?

Proprietates præmissarum demonstrationis quot?

QUatuor præcipuas proprietates præmissarum demonstrationis assignat Aristoteles: Primò, quòd sint veræ: Secundò, quòd immediatæ & indemonstrabiles: Tertiò, quòd necessariæ: Quartò, quòd contineant causam conclusionis, quas omnes colligit ex fine ad quem præmissæ in demonstratione ordinantur: Media enim debent esse proportionata fini, hoc est, talia qualia requirit finis. Cùm ergo præmissæ in demonstratione ordinentur ad scientiam tanquã ad finem, debent esse proportionatæ scientiæ, hoc est tales quales requirit scientia. Porrò scientia requirit illas quatuor conditiones dictas, ut suis locis ostendetur. Ergo.

Prima proprietas præmissarum secundum Aristotelem est veritas.

Primam igitur proprietatem præmissarum, nempe veritatem, hoc argumento colligit Philosophus textu 5. Non Ens inquit, non est scire: Ergo præmissæ debent esse veræ. Quod si de præmissis intelligatur, hunc sensum & vim habet. Esse præmissarum, est veritas earum; sunt enim præmissæ Entia quædam complexa, consistentia in conjunctione prædicati cum subjecto; conjunctio verò prædicati cum subjecto tunc est, quando vera est: Ergo & esse præmissarum, est veritas earum.

Quia igitur non Ens non est scire: quidquid enim scitur, eatenus scitur, quatenus ita est, ut cognoscitur, præmissæ verò, ut sint causa conclusionis scientificæ, non solùm sciri debent, sed etiam magis sciri, quàm conclusio, cùm sint ratio sciendi conclusionem; consequens est, quòd debeant esse veræ, cùm illarum esse, sit veritas.

Si verò ea propositio de ipsa conclusione intelligatur, tunc sensus erit, conclusio de qua habetur scientia, debet esse vera: Non Ens enim, seu falsum, non potest sciri: Ergo & præmissæ ex quibus deducitur conclusio, debent esse veræ; Siquidem suam veritatem accipit conclusio à præmissis. Nam licèt vera conclusio possit ex falsis præmissis inferri, hæc tamen illatio non est ex natura rei, cùm conclusio ex natura rei non sit connexa cum falsis præmissis, sed ex opinione inferentis; Scientia verò debet haberi non ex principiis existimatis, sed verè se habentibus à parte rei. Pro majori autem horum explicatione

An & quomodo de falso non possit esse scientia.

Dico Primò: de falso non potest haberi scientia. Explico: Falsum dupliciter sumi potest; vel in actu signato, vel in actu exercito. Priori modo de falso potest haberi scientia. Quia possunt de eo formari propositiones veræ: Nam falsum esse falsum, esse contrarium vero, esse non Ens, verum est, & ex consequenti scibile; Posteriori verò modo, de falso non potest haberi scientia. Idquè probatur. Primò ratione Aristotelis; Quia non Ens non est scire: Falsum autem qua falsum, est non Ens: Ergo non potest sciri: Major patet. Primò inductione in omnibus potentiis; nulla enim potentia non Ens cognoscit: Nam neque visus videt id quod non est; neque auditus percipit sonum non existentem. Deinde ratione: Quia non Ens nihil habet in se quo possit esse objectum potentiæ cognoscentis. Ad hæc, scire est cognoscere rem ita se habere: at non Ens non ita se habet (sumitur enim

Non Ens sciri non potest.

hìc

hic non ens pro falso) imò contradictorium est verum, quod non ita se habet: Ergo non ens, non potest sciri.

Secundò probatur: scientia est cognitio rei per causam propter quam res est; at falsum nullam habet causam propter quam sit, quia eo ipso esset verum; quod enim habet causam ut ita sit, verè ita est: ergo falsum sciri non potest. Confirmatur: Quia causa dat esse rei: at falsum qua falsum, non habet esse: ergo neque habet causam.

Tertiò: scire, & errare, sunt opposita; scire enim est cognoscere quod non contingat rem aliter se habere: error autem est cognitio rei quam contingit aliter se habere: Ergo error non est scientia, & ex consequenti, de falso, quod est objectum erroris, non potest esse scientia.

Quartò: Scire & ignorare sunt opposita: at qui cognoscit rem falso, ignorat illam; quia non cognoscit illam talem qualis est, sed qualis non est, ergo falsum sciri non potest.

Quintò: In omni genere quod est falsum, simpliciter non est tale, verbi gratiâ, Falsum aurum non est aurum; ergo & in genere scientiæ falsa scientia non est scientia; ergo falsum sciri non potest: quia scientia rei falsæ est falsa.

Responderi potest. Non ens non posse sciri scientiâ verâ, posse tamen sciri scientiâ falsâ: quæ duæ scientiæ licèt veritate & falsitate differant, tamen perfectione essentiali scientiæ non differunt; perfectio enim essentialis scientiæ consistit in certitudine & evidentia: atqui de falso potest haberi certitudo & evidentia æquè ac de vero; imò sæpè major, cùm sæpè falsa sint probabiliora veris. Idque patet in Hæreticis, qui pertinacissimè suos errores defendunt pari vel etiam majori certitudine & euidentia quam alii defendant veritatem. Deinde veritas & falsitas sunt proprietates accidentales cognitionis, ut ex eo patet, quod eadem cognitio, ex vera, fit falsa, mutato objecto; & Metaphysici docent veritatem esse proprietatem entis, non essentiam; quare & veritas scientiæ non pertinebit ad essentiam scientiæ. Poterit igitur sine veritate consistere essentia scientiæ: Ad hæc scientia constituitur in ratione scientiæ per certitudinem existimatam, & apprehensam: atqui talis certitudo apprehensa, potest æquè esse in scientia falsa, sicut in vera; ergo ratio scientiæ, æquè salvatur in scientia falsa, sicut in vera.

Dicendum tamen est. Scientiam falsam, eo solo nomine, quod falsa est, non esse essentialiter scientiam: quia in omni genere, quod falsum est non est essentialiter tale. Unde ad primam rationem respondeo, scientiam falsam habere certitudinem & evidentiam falsam, & solùm existimatam certitudinem, non verò realem, & veram certitudinem. Quare ita differt à certitudine & evidentia scientiæ, sicut falsum aurum differt à vero in essentia auri, & similitudo rei à re vera. Quocirca & hæretici habent solùm similitudinem quandam certitudinis, non autem essentiam certitudinis. Quod ita demonstro. Essentia rei non potest esse sine veritate; veritas enim est proprietas entis ab eo inseparabilis, & convertitur cum Ente: Ergo neque essentia certitudinis potest esse sine veritate certitudinis, ita ut & certitudo illa quæ habetur sine veritate solùm sit similitudo quædam certitudinis, absque essentia certitudinis; sicut homo pictus similitudinem hominis habet sine essentia.

Sicentia falsa non est essentialiter scientia.

Certitudo sine veritate non est vera certitudo.

Unde ad secundam rationem respondeo, Etsi veritas sit proprietas scientiæ (quia & in communi loquendo, veritas est proprietas entis) tamen est talis proprietas, quę

 consequitur

consequitur ad essentiam terminorum, & ad essentiam cognitionis. Quanquam datur quædam veritas, quæ sumitur, non ex natura terminorum, sed ex accidentali eorum connexione, ut Petrum currere, verum est, quando Petrus currit, falsum quando non currit: & hæc veritas, dicitur accidentalis: Scientiæ autem veritas, cùm sumatur ex natura terminorum, est essentialis, & necessaria, non accidentalis & contingens; unde non potest scientia mutari de vera in falsam, nisi mutet essentiam.

Scientia non potest mutari de vera in falsam, nisi mutet essentiam.

Ad tertiam rationem Respondeo. Scientiam constitui in ratione scientiæ, per certitudinem quidem apprehensam, sed veram: quia falsa certitudo non est certitudo essentialiter, sed similitudinariè, ut dictum est. Quod si dicas, intellectum æque firmiter adhærere objecto per cognitionem falsam, sicut per veram. Respondeo, non æque, quoad essentiam certitudinis, quæ sine veritate non est; nullius enim rei essentia est sine veritate.

Scientia falsa quantò est perfectior in certitudine tantò imperfectior est in ratione scientiæ.

Ex quo infero: scientiam falsam quantumvis certam & evidentem non esse æque perfectam in ratione scientiæ, sicut est vera scientia; deest enim illi pefrectio essentialis scientiæ. Imò quantò perfectior est in certitudine, tantò imperfectior est in ratione scientiæ, & majorem imperfectionem affert intellectui. Quod declarari potest exemplo vitii, vitium enim, etsi quoad suam entitatem potest inclinare potentius ad suum objectum, quàm virtus, nunquam tamen æquabit virtutem in perfectione essentiali; imò perfectio vitii, est magna imperfectio voluntatis, & quasi morbus quidam aut qualitas pestilens, quia est quid improportionatum naturæ voluntatis, quæ postulat, ut secundum rectam rationem operetur. Quod autem vitium est in voluntate, hoc error seu cognitio falsa, est in intellectu: & quantumvis in se ipsa sit perfecta, respectu tamen intellectus, erit imperfecta; quia illum non perfectum, sed imperfectum reddit circa cognitionem rei.

At objicies. Multa demonstrari in Philosophia quæ sunt falsa secundum fidem; ut mundum fuisse ab æterno, demonstravit Aristoteles; Accidens non posse existere sine subjecto; ex nihilo nihil fieri posse; unum corpus non posse esse simul in pluribus locis; Ergo de re falsa, potest haberi scientia ac demonstratio.

Verum in Philosophia an falsum secundum idem.

Non potest idem simul esse verum & falsum.

Respondent quidam Averroistæ tales conclusiones esse veras in Philosophia, falsas in fide, sed isti errant. Non enim potest idem secundum idem, esse verum & falsum. Verum enim est ens, falsum non ens; sicut igitur non potest idem secundum idem esse ens, & non ens, ita non potest esse verum & falsum. Dices posse esse respectu diversorum nempe respectu principiorum Philosophiæ verum, respectu fidei falsum. Contra: quando aliqua dicuntur talia per respectum ad aliud, potest accidere ut idem secundum idem respectu diversorum sit, & non sit tale, ut eadem quantitas ad diversa comparata dicitur magna & parva: quia majus & minus comparativè dicitur & respectu alterius: at quando aliquid absolutè & essentialiter est tale non per respectum ad aliud, tunc etiam respectu diversorum quorumcunque semper erit tale: ut quia homo essentialiter est rationalis, quocunque respectu sumatur, erit semper rationalis & nunquam erit irrationalis. Pari igitur ratione, quia scientia essentialiter est vera, nullo respectu potest dici falsa, & mutare veritatem scientiæ, esset mutare ejus essentiam. Deinde ut bene docet Aristoteles 1. Ethicor. cap. 5. vero consonant omnia, falso autem citò dissonant & dissentiunt: Ergo si conclusiones Philosophicæ repugnant veritatibus fidei, eo ipso sunt falsæ; verum enim vero non repugnat, sed id quod repugnat vero necesse est ut sit falsum. Quare

Concilium

Concilium Lateranense rectè definit veritates humanas, non repugnare veritatibus divinis, & omnes rationes contra fidem, esse Sophisticas, & peccantes contra ipsam Philosophiam; Veritas enim Philosophica oritur ex lumine naturali, lumen autem naturale est participatio luminis Divini. Quare sicut lumen Divinum semper est verum, ita & lumen rationis si eo rectè utamur. Quocirca non solùm lumen fidei, sed & lumen rationis, cùm sint participationes ejusdem luminis Divini, semper erunt vera. Notandum autem est, aliud esse, contra rationem esse, aliud suprà rationem, aliud contra naturam, aliud supra naturam. Ea igitur quæ fide credimus, non sunt contra rationem, sed supra rationem, non contra naturam, sed supra naturam: Et quamvis in Philosophia demonstrentur quædam ita se habere spectata natura rerum; fides tamen docet aliter posse esse præter naturam rerum, & secundum absolutam Dei potentiam, & sic non repugnat vera Philosophia veritatibus fidei.

Non idem sunt esse contra rationem & supra rationem.

Philosophicæ veritates non repugnant divinis.

Respondeo igitur ad argumentum. Quæ demonstrantur in Philosophia contra fidem, vel sunt absolutè falsa, & falsitatis ex ipsa Philosophia convinci possunt, ut est mundi æternitas demonstrata ab Aristotele: vel si vera sunt, non sunt contra fidem, etsi in speciem videantur esse contraria fidei: Nam in Philosophia demonstrantur spectatis naturis rerum, & secundum ordinem naturæ; fides autem docet supra naturam, & per absolutam Dei potentiam oppositum fieri posse, quæ tamen non sunt verè opposita nec pugnantia. Nam accidens naturaliter non posse esse sine subjecto, & supernaturaliter posse esse sine subjecto, non sunt repugnantia: quia non sumuntur secundum idem, sed secundum diversa, nempe secundùm naturam, & supra naturam.

Dico secundò, Ex falsis præmissis non potest haberi scientia. Probatur primò: quia scientia non potest haberi, nisi de re vera, alioqui est ignorantia, & error, non scientia: at ex falsis præmissis non potest inferri verum formaliter: Ergo ex falsis præmissis non potest haberi scientia. Minor probatur: Quia licèt non repugnet ex falso inferri verum materialiter, repugnat tamen inferri verum formaliter, hoc est, quod idcirco sit verum, quia ex illis falsis præmissis infertur: Verum enim nullam habet connexionem ex natura rei cum falso, neque propterea est verum, quia ex falso infertur, sed quia aliunde habet veram sui causam. Conclusio autem in demonstratione debet esse vera formaliter propter præmissas, alioqui non sciretur in demonstratione propter quid conclusionis. Et sic Aristoteles 2. Prior. cap. 2. ait. Ex falso sequi verum, sed non propter quid, sed quia, quod est sequi materialiter tantùm, id quod est in se verum, non verò formaliter, ut propterea sit verum quod ex falso inferatur. Secundò probatur: Præmissæ debent continere causam conclusionis propter quam res est, & causa propter quam res est, est causa vera, & verè connectitur in præmissis, tam cum prædicato quàm cum subjecto conclusionis: Ergo præmissæ in demonstratione debent esse veræ.

Ex falsis præmissis non potest haberi scientia; esset enim error & ignorantia.

Ex falso sequitur verum, non propter quid, sed quia, hoc est materialiter.

Ex dictis patet: Posse ex falsis præmissis haberi scientiam existimatam, ut patet in errore, non autem veram scientiam quæ fundatur in reali & naturali connexione conclusionis cum præmissis.

QUÆSTIO III.

An præmissa demonstrationis debeant esse immmediatæ?

PRimò explicandum est, quid sit propositio immediata: tum quo sensu præmissæ in demonstratione debeant esse immediatæ.

Dupliciter dicitur propositio immediata. Quantum ad primum: dupliciter potest dici propositio immediata: *Primo immediatione subjecti.* Primò immediatione subjecti, quando prædicatum convenit subjecto, nullo alio subjecto mediante, cui prius conveniat: sic rationale convenit homini immediatè, quia nulli alteri subjecto prius convenit quàm homini. *Secundo immediatione causæ.* Secundò, immediatione causæ, quando prædicatum convenit subjecto, nulla alia causa mediante: sic homini convenit esse animal immediatè, quia nulla causa media intercedit inter hominem & animal, quæ utrumque conjungat, sed termini seipsis conjunguntur immediatè, quia unus est de essentia alterius. *Propositio immediata potest esse utroque modo tam ratione subjecti, quam causæ.* Potest verò propositio esse immediata utroque modo, tam ratione subjecti, quàm ratione causæ, ut cùm dico hominem esse rationalem, quia rationale nulli subjecto prius competit quàm homini, neque propter aliquam causam mediam competit homini, sed immediatè, quia homo est. *Potest esse immediata ratione subjecti, non vero causæ.* Potest etiam esse immediata ratione subjecti, non ratione causæ, ut cùm dico hominem esse risibilem, inter hominem & risibile, nullum mediat subjectum, cui prius risibilitas competat, quàm homini; mediat tamen causa, nempe rationalitas, propter quam risibilitas competit homini: *Potest ratione causæ, non verò subjecti.* Potest denique propositio esse immediata ratione causæ, non ratione subjecti, ut cùm dico, hominem esse sensitivum, inter hominem & sensitivum, quæ est differentia constitutiva animalis, mediat subjectum proprium sensitivi, nempe animal; prius enim sensitivum competit animali; & mediante animali, competit homini, non mediat tamen ulla causa, quia essentialia non habent causam.

Propositio immediata accepta est ab Aristotele ratione causæ. Jam igitur si quæras, quo sensu acceperit Aristoteles propositionem immediatam. Respondeo; accepisse ut est immediata ratione causæ, hoc est, ut non habeat ullam causam mediam, per quam demonstrari possit. Patet mens Aristotelis in textu 5. ubi pro eodem accepit propositionem immediatam, indemonstrabilem, primam; ita ut ista sint apud Aristotelem Synonyma: Nam dicitur immediata, quia non habet causam mediam; dicitur indemonstrabilis, quia non potest demonstrari per causam; dicitur prima, quia non habet aliam priorem, per quam demonstretur. Unde in eodem textu definit propositionem immediatam, qua non est alia prior, quæ definitio non convenit nisi propositioni immediatæ ratione causæ. *Propositio immediata non ratione subjecti, sed ratione causa est indemonstrabilis demonstratione propter quid.* Nam quæ est immediata solùm ratione subjecti, habere potest aliam se priorem, per quam demonstretur, ut homo est risibilis, demonstratur per aliam priorem, nempe rationale est risibile.

Ex quo infero. Quod cùm apud Aristotelem propositio immediata sit idem quod indemonstrabilis, & prima, nomine propositionis immediatæ non intellexisse Aristotelem immediatam ratione subjecti: quia hæc & demonstrari potest, & habet aliam se priorem, sed intellexisse immediatam ratione causæ, quia hæc est indemonstrabilis,

monstrabilis, & prima. Quod si objicias, hanc propositionem, rationale est risibile, esse immediatam ratione causæ, & tamen potest demonstrari, tum per effectum, tum per subjectum, nempe hominem; quia enim homo est risibilis, ideo & rationale est risibile. Respondeo, propositionem immediatam esse indemonstrabilem demonstratione propter quid, seu per causam; de hac enim loquitur Arist. nam demonstratione à posteriori, non repugnat demonstrari.

Propositio immediata est indemonstrabilis demonstratione propter quid.

At objicies. Non videtur dari ulla propositio immediata ratione causæ. Primò, quia in omni propositione prædicatum conjungitur cum subjecto, non temerè, ergo propter aliquam causam. Secundò, quia omne Ens creatum habet causam: at illa connexio prædicati cum subjecto est quid creatum: ergo habet causam. Tertiò, quia omnis propositio potest per definitionem vel subjecti, vel prædicati demonstrari. Quartò: hæc propositio, homo est rationalis, quæ maximè asseritur immediata, habet medium per quod à priori potest probari, nempe causam finalem; quia enim homo creatus est ad beatitudinem, idcirco est rationalis.

Impugnatur rationibus contrariis non dari propositionem immediatam ratione causæ.

Respondeo dari propositiones immediatas ratione causæ: quia si omnis propositio haberet suæ connexionis causam à terminis distinctam, daretur processus in infinitum in causis quarum una penderet ab altera. Quare ut talis propositio esset vera, deberet supponere infinitas causas, ita ut non poneretur ultima, nisi ponatur prima, cùm ultima pendeat ab omnibus, usque ad primam: & quia infinitum pertransiri non potest, ideò nulla res sciri posset, quia deberet resolvi in infinitas causas: Hoc autem tanquam absurdum refellit Aristot. 2. Met. cap. 2.

Propositio immedita non habet causam suæ connexionis à terminis distinctam, alioquin daretur processus in infinitum.

Quare ad primum respondeo terminos in propositione immediata, non temerè conjungi, sed ex causa, quæ tamen ab ipsis terminis non sit distincta, ita ut ipsi termini sint causa suæ connexionis. Ad secundum: Omne ens creatum habet causam effectivam, sed hæc cum sit extrinseca non pertinet ad demonstrationem, quia est causa potius existentiæ, quàm essentialis alicujus connexionis. Habet etiam omne Ens creatum causam suæ connexionis, sed hæc causa non est necesse, ut sit distincta à terminis, possunt enim ipsi termini esse causa suæ connexionis. Ad tertium. Non omnis definitio, est medium demonstrationis à priori, sed illa tantùm, quæ causam continet conclusionis. Talis autem definitio est subjecti, non autem passionis, ut cum demonstro hominem esse risibilem per definitionem hominis, in qua continetur rationalitas quæ est causa risibilitatis; definitio autem risibilitatis, non continet causam, quia sicut risibilitas est effectus respectu rationalis, ita & definitio risibilitatis habet rationem effectus, non causæ.

Definitio subjecti non autem passionis est mediũ demonstrationis à priori, hæc enim continet causam conclusionis.

Ad quartum. Respondent quidam propositionem illam probari quidem posse per finem, sed non tanquam per causam essentiæ ut essentiæ; finis enim est solùm causa existentiæ, & operationum essentiæ, neque essentia est propter finem, nisi vel ratione existentiæ, vel ratione operationum. Unde etiam non probatur per finem tanquam per priorem; finis enim non est prior essentia, sed solùm est prior, vel existentia, vel operationibus essentiæ; nam movet agens ad producendum effectum, & est causa essentiæ, ut operetur ad talem finem consequendum: Sed melius respondeo satis esse propositionem illam esse immediatam in suo genere causæ, ita ut in quolibet genere causæ dentur propositiones immediatæ in illo genere: Nam licèt per aliud genus causæ, probari possint, tamen illud genus causæ non tollit immediationem prioris causæ, quam in illo genere habet respectu sui effectus, non enim mediat inter priorem causam & effectum, sed æquè in suo genere est

In quolibet genere causæ dantur propositiones immediatæ in illo genere.

est immediata causa effectus, sicut prior in suo genere erat immediata; ita ut utraque causa sit æquè prima æquè immediata in suo genere. Denique dico, cùm causa unius generis probatur per causam alterius generis, probari tanquam per medium necessariò connexum, quod neque sit prius, neque posterius, sed connexum, sicut cùm probatur risibile per flebile.

Quæri autem potest. Quænam propositiones sint immediatæ ratione causæ?

Triplicis generis propositiones immediatæ. Respondeo esse propositiones triplicis generis: primo loco sunt propositiones essentiales, ut cum definitio prædicatur de definito, ut cum dico; Homo est rationalis, homo est animal. Propositiones enim essentiales, non habent causam suæ connexionis à terminis distinctam, sed seipsis termini sunt causa connexionis, in ordine ad unum tertium, quia nimirum sunt una essentia tertii conflati ex utroque: & sic non dicuntur connecti essentialiter, quasi unum sit de essentia alterius, sed quòd utrumque sit de essentia tertii, quod habent ex propriis essentiis & naturis, ut possint concurrere ad unam essentiam constituendam. Porrò per talem causam, quæ à terminis conclusionis nullo modo est distincta ne per conceptum quidem, non potest esse demonstratio, quia non essent nisi duo termini, & idem demonstraretur per se ipsum.

Per talem causam quæ à terminis conclusionis ne per conceptum quidem est distincta non potest esse demonstratio.

Medium in demonstratione satis est ut sit distinctum per conceptum. At inquies. In potissima demonstratione, demonstratur homo esse risibilis per rationalitatem, rationalitas autem non est quid distinctum ab homine, cùm sit de essentia hominis: Ergo sufficit ad demonstrationem medium, non distinctum ab altero extremorum. Respondeo medium in demonstratione, non debet esse ex natura rei distinctum, sed satis est, ut sit distinctum secundum conceptum, quomodo definitio distinguitur secundum conceptum à definito, licèt secundum rem sint idem; distinctum enim conceptum intellectus facit de definitione, ab eo quem facit de definito. Et ratio est; Quia termini respondent conceptibus, & quia de eodem possunt diversi conceptus formari, ideo idem potest fundare terminos diversos respondentes diversis conceptibus. Sic rationale est distinctus terminus ab homine, quia cùm concipio confusè hominem, nihil expressè cogito de rationali, & in conceptu confuso hominis non continetur conceptus expressus rationalis. Unde hæc propositio, Homo est rationalis, non est identica, quia licèt termini secundùm rem sint idem, secundum conceptum tamen confusum, & expressum differunt: Tunc autem est identica propositio, cùm termini nec secundum rem, nec secundum conceptum differunt.

Quando est identica propositio.

Eadem propositio quæ in nostro intellectu est mediata, in intellectu Angeli potest esse immediata. Ex quo patet, hanc propositionem, Homo est risibilis, in intellectu humano esse mediatam, quia habet medium, per quod demonstratur, nempe rationalitatem, quòd medium, licèt non sit ex natura rei distinctum ab homine, est tamen distinctum secundum conceptum; quod satis est ad hoc, ut sit distinctus terminus ab homine: Dixi in intellectu humano, quia intellectus humanus format distinctum conceptum de rationali, & homine. At si de intellectu Angelico loquamur, qui non format distinctum conceptum de homine, & rationali, quia non concipit confusè hominem, ut nos, sed expressè, ut rationalem, dicendum est, hanc propositionem homo est risibilis, in intellectu Angeli esse immediatam, quia termini ipsi sunt causa suæ connexionis; Terminus enim homo, concipitur ab Angelo, non confusè, sed expressè ut rationalis, ac proinde, ut continens in se causam suæ connexionis cum risibili. Ex quo sequitur Angelum non posse demonstrare hominem esse risibilem per rationalitatem.

Secundum

Secundum locum habent propositiones causales, in quibus effectus prædicatur de sua causa immediata, ut si dicam rationale est risibile; Tales enim propositiones sunt immediatæ, quia inter causam immediatam, & effectum non mediat alia causa, Dico causam immediatam: Nam si sit mediata, ea poterit per causam immediatam & proximam demonstrari, ut si dicam discursivum esse risibile, potest hæc propositio probari per admirativum. Nam licèt discursus sit causa risibilitatis, tamen est causa remotior, propinqua verò & immediata causa risibilitatis est admirativum.

Propositiones causales quæ sint?

Si causa est mediata, potest per causam immediatam demonstrari.

Tertium locum habent propositiones negativæ, quarum termini non resolvuntur in aliquod genus superius, ut si dicam quantitas non est qualitas. Tales enim propositiones sunt immediatæ quia non possunt resolvi termini in aliquid per quod probari possint, si verò termini resolvi possint in aliquod superius genus, tunc propositio non erit immediata, ut si dicam substantia non est color; talis enim propositio probari potest per genus coloris, nempe per qualitatem; quia enim substantia non est qualitas, ideo neque est color.

Propositiones negativæ, quæ sint immediatæ.

Notandum autem est, quod secundum diversas sententias rationalitas est causa immediata & mediata risibilitatis. Multi enim volunt inter rationalitatem & risibilitatem intercedere discursivum & admirativum, ita ut admirativum sit immediata & proxima causa risibilitatis. Nos igitur in exemplis utimur & utemur aliquando cum prima sententia, aliquando cum secunda; Exemplorum enim non requiritur veritas, quod satis est semel monuisse ne putemur nobis contradicere.

Rationalitas secundùm diversas sententias est causa immediata & mediata risibilitatis.

Quantum ad secundum, dubitatur an sit necesse & quomodo præmissas in demonstratione esse immediatas ratione causæ.

Dico igitur primò: præmissas in demonstratione, debere esse immediatas, vel actu vel virtute. Voco immediatas actu quæ non habent medium per quod demonstrentur à priori: immediatas verò virtute, quæ etsi sunt actu mediatæ, tamen ad immediatas revocantur.

Præmissæ in demonstratione debent esse immediatæ vel actu vel virtute.

Dicimus igitur præmissas in demonstratione si non sint immediatæ actu debere esse immediatas virtute, ita ut necesse sit eas resolvi usque ad immediatas actu. Ratio est: quia præmissæ mediatæ pendent ab immediatis, non minus quàm conclusio pendet ab ipsis præmissis: Ergo sicut conclusio non scitur nisi sciantur præmissæ, ita neque præmissæ scientur nisi cognoscantur principia immediata, à quibus pendent.

Confirmatur: quia præmissæ vel ignoratæ, vel minus perfectè cognitæ, non possunt esse ratio cognoscendi conclusionem; non potest enim effectus excedere suam causam: Ergo neque notitia conclusionis potest excedere notitiam præmissarum: at si præmissæ mediatæ non resolvuntur ad immediata principia, necesse est præmissas illas vel ignorari, eò quòd in sua notitia pendeant à principiis immediatis, in quæ non resolvuntur, vel certè minus perfectè sciri quàm conclusio, si non ex suis propriis, sed aliunde cognoscantur.

At objicies primò: Ex præmissis fide divina cognitis potest inferri conclusio Theologica, ut cùm ex hoc quod Christus est rationalis infertur esse risibilis, & tamen præmissæ in demonstratione non resolvuntur in sua principia, sed fide creduntur. Respondeo: Si conclusio Theologica sit necessaria erit demonstrativa & scientifica, quia demonstrantur propter quid, conclusiones: quamvis autem præmissæ sint mediatæ, & non resolvantur ad immediatas, potest tamen ex illis inferri

Conclusio Theologica an demonstrativa?

conclusio

Quando præmissæ mediatæ debeant resolvi.

conclusio demonstrativa: quia tunc præmissæ mediatæ debent resolvi, quando pendent in sua notitia à suis principiis immediatis, ita ut sine tali resolutione non sciantur: At si præmissæ sine resolutione in sua principia, possint æquè perfectè cognosci, tunc poterit etiam ex illis inferri conclusio scientifica. Et ita accidit in præmissis Theologicis quæ certissima & indubitata fide creduntur. Unde propter hanc perfectam certitudinem potest ex illis inferri conclusio demonstrativa, quia ad substantiam demonstrationis, satis est ut sit demonstratio per causam veram perfectè cognitam, & quod non contingat aliter se habere. Fateor tamen demonstrationes Theologicas non esse omnino perfectas: etsi tamen non desit illis certitudo, deest tamen evidentia, cùm ex principiis inevidentibus, & sola fide creditis procedant.

Non satis est ad demonstrationem supponere præmissas ante demonstratas, sed debent resolvi in principia ab ipso qui vult inferre conclusionem.

Objicies secundò. Satis esse ad demonstrationem supponere præmissas ante demonstratas, sive à se, sive ab aliis; ex talibus enim præmissis potest inferri conclusio demonstrativa sine alia resolutione in principia, dummodo firmiter statuatur illas jam esse demonstratas. Respondeo: nullo modo id satis esse; præmissæ enim non possunt majorem notitiam afferre conclusioni quam habeant in seipsis; suâ enim notitia notitiam conclusionis faciunt: & sicut ignis non potest magis illuminare quam sit ipse lucidus: ita præmissæ non possunt magis illustrare conclusionem, quàm ipsæ luceant in intellectu. Quare si quis actu non habeat demonstrationem præmissarum, sed solùm supponat & credat ab alio demonstratas, is non habebit demonstrationem absolutè, sed tantùm ex suppositione & fide præmissarum. Debent igitur præmissæ ab eodem sciri actu qui ex illis aliquid demonstrat, quia illa suppositio scientiæ, non est scientia, sed quædam cognitio imperfecta præmissarum; ex cognitione autem imperfecta præmissarum non potest perfecta & scientifica notitia conclusionis haberi: Estque alia ratio de præmissis fide divina creditis: Nam fides divina affert præmissis perfectissimam & summam certitudinem, unde ex illis potest inferri necessariò conclusio. At verò illa suppositio qua supponuntur præmissæ demonstratæ, non est perfecta cognitio præmissarum, sed existimata & opinio probabilis, quod sint demonstratæ; quæ opinio innititur vel fidei humanæ vel rationi probabili, quorum neutrum sufficit ad summam certitudinem faciendam.

Diversa ratio est de præmissis fide divina creditis.

Ex præmissis ab alio factis non demonstratur conclusio.

Ex quo infero primò: non sufficere ad demonstrationem supponere præmissas demonstratas ab alio, quia in demonstrantis intellectu illæ præmissæ ignorantur, aut saltem imperfectè cognoscuntur: ergo non possunt esse ratio perfectè sciendi conclusionem; alioqui discipulus posset ex principiis præceptori notis, sibi verò ignotis, demonstrationes conficere & scientiam rerum habere, cùm tamen ex scientia Magistri, & ignorantia discipuli non possit ulla confici demonstratio; quemadmodum ex principiis, quæ beati clarè vident in cœlo, nos non possumus quidquam demonstrare scientificè, solùm ex eo, quod illa principia ignoramus, & ex nobis ignotis non possumus venire ad notitiam aliarum rerum.

Præmissæ necesse est ut sint notæ demonstranti in actu, non verò in habitu.

Infero secundò. Non satis esse ad demonstrationem, præmissas esse notas demonstranti in habitu: quia nimirum antè habuit illarum demonstrationem, sed necesse est ut sint notæ in actu, quia ex notitia actuali præmissarum, non ex habituali, proceditur ad inferendam conclusionem; unde quanta fuerit notitia actualis præmissarum, tanta habebitur & conclusionis: Habitus autem ille præcedens nihil confert ad actualem notitiam præmissarum, cùm non influat in eas, solùmque est mera suppositio notitiæ antè habitæ, quæ non sufficit ad scientiam.

At

At inquies, si præmissæ pendeant à pluribus demonstrationibus, illæ demonstrationes non possunt simul actu haberi; ergo debent necessariò præsupponi. Respondeo, posse intellectum se reflectere super illas, & per modum objecti illas sibi repræsentare, & hoc satis est ad actualem notitiam præmissarum. Rectè igitur Arist. 1. Top. cap. 1. demonstrationem definit esse Syllogismum ex veris, & primis, aut talibus, quæ per aliqua vera & prima cognoscuntur.

Satis est ad actualem notitiam præmissarum ut intellectus sibi eas repræsentet per reflexionem.

Dico secundò. In demonstratione potissima præmissas debere esse immediatas actu, neque sufficit quod sint immediatæ virtute: Nam licèt id ad alias demonstrationes non potissimas sufficiat, tamen in demonstratione potissima, debent esse omnia potissima & perfectissima: præmissæ autem immediatæ actu sunt potiores & perfectiores immediatis virtute, quia hæ in sui cognitione dependent ab aliis, illæ verò non dependent. Deinde in potissima demonstratione demonstratur propria passio de proprio subjecto, per propriam causam: hoc autem esse non potest, nisi utraque præmissa sit immediata actu; nam major erit causalis, minor essentialis, ut si dicam; Omne rationale est risibile, omnis homo est rationalis, ergo omnis homo est risibilis.

Demonstratio potissima requirit præmissas immediatas actu, non virtute.

Notat autem Aristoteles ad finem cap. 2. in demonstratione potissima præmissas non solùm debere perfectissimè cognosci; sed etiam ea quæ sunt opposita præmissis esse prorsus incredibilia, ita ut sciat demonstrans solvere rationes contrarias; Oportet enim inquit, simpliciter scientem à credulitate impermutabilem esse; hoc est, oportet contrariis opinionibus non moveri: quod requiritur quidem ad potissimam demonstrationem, tamen ad alias demonstrationes sufficit, ut ex propriis principiis, secundum se cognitis, conclusio demonstretur; ab illis enim tantùm pendet conclusio per se. Resistere verò contrariis opinionibus, pertinet quidem ad perfectionem quandam scientiæ, non tamen ea perfectio est essentialis, sed accidentalis, quare sine illa potest esse scientia.

In demonstratione, & præmissæ, & earum rationes contrariæ, debent perfectissimè cognosci.

Discrimen inter demonstrationem potissimam & alias.

Ex quo etiam solvitur illa quæstio; An præmissæ resolvendæ sint non solùm ad principia propria, sed etiam ad illa communissima: Quodlibet est vel non est. Dicendum enim est per se & essentialiter requiri primam resolutionem, quia à propriis principiis per se pendet demonstratio, utpote in quibus continetur causa conclusionis. Posteriorem verò resolutionem non requiri per se & essentialiter ad conclusionem, cujus notitia pendet sufficienter à propriis principiis, sed ad defendenda principia contra adversarium, & ad deducendum adversarium ad impossibile; defensio autem demonstrationis contra adversarium, est quid accidentale demonstrationi.

An præmissæ resolvendæ sint nō solùm ad principia propria, sed etiam communissima?

Quæri etiam solet: An omnis propositio immediata, sit per se nota & è converso? Respondeo, si ex natura rei loquamur, omnis propositio immediata, est per se nota: quia non habet medium aliquod ex natura rei, per quod cognoscatur à priori, sed immediatè ex ipsis terminis fit nota: quia termini sicut sunt causa immediata suæ connexionis, ita & suæ cognitionis. Si vero loquamur respectu nostri, sic potest propositio immediata quoad nos non esse per se nota, quia nimirum terminos ejus non perfectè apprehendimus: Nam licèt cuicunque intellectui terminos benè intelligenti, sit per se nota, ei tamen qui terminos non perfectè intelligit, potest non esse per se nota. Similiter propositio mediata, etsi ex natura sua non sit per se nota, cùm pendeat in sua notitia à causa à priori, per quam demonstrari potest: tamen per accidens quoad nos, potest esse per se nota, non

Quomodo propositio immediata sit per se nota dupliciter explicatur.

per aliud medium, ut si sensu videamus ecclypsim, fit nobis ecclypsis per se nota, etiamsi demonstrationem non adhibeamus.

QUÆSTIO IV.

An præmissæ in demonstratione debeant esse priores & notiores naturâ conclusione?

ARistoteles text. 5. probat, principia demonstrationis esse priora natura: quia sunt causæ: causa enim est prior natura suo effectu. Notiora verò natura probat ex eo, quia sunt præcognita, non solùm illo altero modo, quòd intelligantur, sed & eo, quòd cognoscantur quod sunt: hoc est non solùm præcognoscuntur ante conclusionem præcognitione quid nominis, sed etiam præcognitione quod sint: præcognosci autem principia quod sint est præcognosci illa vera esse.

Præmissæ in demonstratione sunt priores conclusione duplici de causa.

Dico primò. Præmissas in demonstratione esse priores naturâ conclusione. Probatur ratione Aristotelis. Quia sunt causæ conclusionis. Dupliciter autem præmissæ dici possunt causæ conclusionis. Primò; quia continent veram causam conclusionis. Dices, hoc non est ipsas præmissas esse causas, sed continere causam. Respondeo in demonstratione causam eatenus esse causam conclusionis quatenus in præmissis conjungitur cum prædicato & subjecto conclusionis, non enim absolutè ex causa infertur conclusio, sed ex connexione causæ cum extremis, quæ fit in præmissis. Ex tali enim connexione sequitur ipsa quoque extrema connecti inter se in conclusione. Quocirca præmissæ ipsæ continentes dictam connexionem causæ cum extremis sunt per se causæ conclusionis.

Secundò dici possunt causæ consequentiæ, quod virtute formæ & dispositionis terminorum, sint causa ut sequatur ex necessitate conclusio. Verùm hæc ratio causæ, est communis demonstrationi cum aliis Syllogismis, prior verò est propria demonstrationi.

In demonstratione præmissæ sunt priores, & causæ tam consequentiæ, quã consequentis.

Quod si quæras an in Syllogismo præmissæ sint priores natura conclusione? Respondeo, eo modo quo sunt causæ conclusionis esse quoque natura priores conclusione; Prioritas enim naturæ est prioritas causæ. Quare præmissæ in demonstratione absolutè sunt priores naturâ conclusione, quia sunt causæ non solùm consequentiæ, sed etiam consequentis, in aliis verò Syllogismis sunt solùm causæ consequentiæ, non consequentis, idcircò secundum quid sunt natura priores conclusione.

In Syllogismis vero solum causa consequentiæ.

Præmissæ in demonstratione sunt notiores natura conclusione.

Dico secundò. Præmissas in demonstratione esse notiores naturâ conclusione. Ratio est; Quia causæ sunt notiores naturâ; at præmissæ sunt causæ conclusionis. Ergo sunt notiores naturâ. Et hoc modo intelligenda est ratio Aristotelis, quæ etsi videatur omnibus præmissis cujuscunque Syllogismi applicari posse, siquidem in omni Syllogismo præmissæ debent præcognosci, utraque præcognitione: tamen Aristoteles non absolutè hoc dixit, sed locutus est de præmissis quas dixerat esse causas conclusionis, & has ait esse notiores naturâ, quia præcognoscuntur ante conclusionem, non quomodocunque sed ut causæ: Hoc autem modo habere præmissas notiores naturâ conclusione proprium est demonstrationi.

Pre

Pro quo notandum est. Notius natura esse illud à quo pendet notitia alterius ex natura rei, quomodo causa est notior natura effectu, effectus enim sicut in esse, ita & in cognosci pendet ex natura rei à sua causa, sic etiam singularia pendent in esse, & cognosci ab universalibus; universalia enim sunt essentiæ singularium, unde universalia sunt priora & notiora natura singularibus: Notius autem quoad nos est illud quod à nobis prius vel facilius cognoscitur, licèt ab illo notitia rei non pendeat ex natura sua; quomodo singularia dicit Aristoteles esse notiora quoad nos universalibus, quia singularia sunt sensibilia, universalia autem ut universalia non sunt sensibilia; sensibilia verò sunt nobis notiora, quia prius & facilius à nobis cognoscuntur; siquidem omnis nostra cognitio incipit à sensu; Sic etiam effectus ut plurimum sunt nobis notiores quia sunt sensibiles: causæ autem minus sunt sensibiles, quia minus sunt notæ.

Quid sit notius natura?

Quid sit notius quoad nos?

Quod si quæras quo sensu Aristot. hic tex. 5. dicit universalia esse notiora naturâ, non nobis, in 1. verò Phys. docet contrarium tex. 4. & 5. ab universalibus procedendum esse ad singularia tanquam à notioribus nobis; totum enim (inquit) & confusum est notius nobis, universalia autem sunt totum quid & confusum respectu singularium.

Quomodo Universalia sint notiora natura & nobis secundum Aristotelē.

Respondeo omissis variis expositionibus, hoc loco, Philosophum loqui de universali ut opponitur singulari, & est à singulari abstractum. Ait igitur singulare quoad nos esse notius, quia propinquius sensui, universale ignotius, quia remotius à sensu utpote abstractum, non enim sensus percipit universale sed singulare, ut idem Philosophus docet 2. Posterio. ultimo. Porrò eo fine id dixit Aristoteles universale esse ignotius nobis, notius autem natura: quia demonstratio procedit per causas non singulares sed universales, verbi gratiâ, demonstratur hominem esse risibilem per rationalitatem non hanc vel illam, sed in communi & absolutè acceptam, ita ut sit necesse in demonstratione causam abstrahi à singularibus, & eam in universali considerari; causa autem in universali est nobis ignotior dupliciter: Primò quia abstracta: concreta enim sunt notiora abstractis: Secundò; quia universalis & respiciens multa; facilius enim est cognoscere hanc rationalitatem quàm omnem rationalitatem, quia ad hoc plura cognoscenda sunt quam ad illud. Summa igitur rei est quia Aristoteles 1. Poster. considerat universalia quatenus sunt & abstracta, & ad plura se extendunt; hoc autem modo universalia sunt ignotiora nobis, ut dictum est; idcircò dixit absolutè universalia esse ignotiora nobis. In primo verò Physicorum comparat universalia cum minus universalibus quatenus in suis singularibus nobis innotescunt; & dicit magis universalia, id est, singularia magis universalium, esse notiora nobis, minus universalibus, id est singularibus minus universalium: idque ex eo probat quod confusa & indeterminata facilius à nobis cognoscuntur (utpote imperfecta) quam distincta & determinata; universale autem quo magis est universale, est magis confusum & indeterminatum & imperfectum, quàm minus universale quod est magis distinctum & determinatum & perfectum. Quocirca utrumque verum est diversa ratione: Magis universalia esse nobis notiora & ignotiora.

Quia demonstratio procedit per causas universales, ideò Aristoteles dixit Universalia esse notiora natura.

Causa in Universali est nobis ignotior dupliciter.

Patet verò hanc esse mentem Aristotelis. Primò ex fine: ex eo enim quod universalia sunt nobis notiora, infert procedendum esse ab universalibus ad minus universalia cognoscenda, à genere ad speciem: & de facto ita procedit ibi investigandis principiis; Prius enim considerat principia sub communissima ratione

Mens Aristotelis variis comprobatur.

& maximè generica, & quærit an principium sit unum an plura ? si plura an finita vel infinita ? Si finita, an tria, vel plura vel pauciora ? Item an mobilia vel immobilia ? His verò rationibus genericis determinatis venit ad specificas rationes principiorum naturalium. Secundò ex exemplis. Totum enim inquit est notius quia confusum & indeterminatum : verbi gratiâ, Totam imaginem prius & facilius cognoscimus in confuso, tum verò singulas ejus partes majori cum labore distinguimus. Universale autem est totum quoddam continens sub se multas species confusè & indistinctè. Similiter definitum facilius cognoscitur quam definitio, quia indistinctè & confusè significat : definitio autem distinctè & determinatè quoad singulas partes. Similiter pueri primum omnes viros indistinctè apprehensos patres appellant, & omnes fæminas matres, postea autem distinctè & determinatè concipiunt. Quæ omnia indicant, sub ratione generica facilius rem cognosci, quàm sub specifica. Itaque licèt quoad universalitatem & abstractionem universaliora sint nobis ignotiora : tamen ut existunt in singularibus sunt nobis notiora : Nam quo magis sunt universalia, dicunt magis imperfectam entitatem, imperfecta autem facilius cognosci possunt, quia ad ea minus virium requiritur, sicut & ad minora onera portanda : de qua re plura in primo Phys.

Si causæ sint notissima præmissas in demonstratione esse notiores tam natura quàm quoad nos.

Quod si quæras an præmissæ in demonstratione debeat esse notiores, tam naturâ quam quoad nos ? Respondeo, posse quidem esse utroque modo notiores, si causæ sint notissimæ ut in Mathematicis. Neque obstat quod hic docet Philosophus non idem esse notius nobis & natura, id enim non eo sensu accipiendum est quod nunquam possint ista concurrere, sed solùm quod alia ratione dicatur aliquid nobis notius, alia notius natura. Dico tamen non esse id necesse ut præmissæ in demonstratione sint notiores nobis & natura, quia ut plurimum causæ sunt nobis ignotiores, quia minus sensibus expositæ, Quare præmissæ cum contineant causam conclusionis, non est necesse, ut sint nobis notiores.

Quomodo intelligendum non idem notius nobis & natura.

Dupliciter potest aliquid dici notius nobis.

Quod si objicias. Præmissas Aristotele teste debere esse nobis magis notas, quam conclusionem, cùm sint ratio cognoscendi conclusionem : Ergo debent esse notiores nobis. Respondeo, dupliciter aliquid potest dici notius nobis, vel quia facilius & prius secundum modum nostrum cognoscendi, vel quia perfectius à nobis cognoscitur. Nos igitur hic loquimur de notiori nobis primo modo : nam singularia & sensibilia ab Aristotele dicuntur notiora nobis, quia prius secundum ordinem nostri modi cognoscendi, & facilius quam universalia & insensibilia à nobis cognoscuntur ; Posteriori verò modo præmissæ dicuntur notiores nobis, quia (sive prius & facilius, sive difficilius cognoscantur) debent perfectius cognosci, & magis sciri quam conclusio : & sic cognitæ, debent præcedere notitiam conclusionis.

QUÆST.

QUÆSTIO V.

An præmissa in demonstratione debeant esse magis, id est, perfectius nota quàm conclusio?

ARistoteles sub finem tex. 5. probat in demonstratione magis sciri præmissas quàm conclusionem, & necesse esse ut magis credatur principiis quàm conclusioni, semper enim, inquit, propter quod est unumquodque tale, & ipsum magis: ut propter quod amamus, illud amicum magis; At propter præmissas credimus conclusioni & scimus conclusionem: Ergo magis credimus præmissis quàm conclusioni & magis scimus præmissas quàm conclusionem.

Contra quam rationem Aristotelis multæ difficultates objiciuntur. Videtur enim tota fundari in hoc quòd causa sit magis talis quàm effectus, quod non est semper verum. Sol enim est causa caloris cùm ipse non sit calidus, vinum est causa ebrietatis cum ipsum non sit ebrium. Deinde esto, intelligatur ratio Aristotelis non de omni causa, sed de ea quæ talis est qualis effectus, adhuc tamen non est necesse causam magis talem, sed satis est esse æquè talem; Ignis enim generans est æquè calidus ac ignis à se genitus; Potest enim causa adæquatum sibi effectum producere. Quare & præmissæ poterunt producere certitudinem sibi æqualem.

Omissis variis expositionibus quas ad salvandam rationem Aristotelis varii excogitarunt, dico non recedendum esse ab ipsa expositione Aristotelis, qui satis seipsum in textu explicavit, quo sensu illam propositionem acceperit. Propter quod unumquodque tale & illud magis. Duo igitur requirit Aristoteles ad illam propositionem verificandam. Primò, ut utrumque sit tale. Secundò, ut unum sit tale, quia aliud est tale; ita ut unum esse tale sit ratio & causa proxima & formalis, cur aliud sit tale. Utraque conditio colligitur ex ipso Axiomate. Prima quidem ex illis verbis, Magis tale, non potest enim dici magis tale, nisi sit tale. Posterior ex illis, Propter quod, quibus significatur causa proxima non remota, ita ut sit sensus, cum aliquid est tale propterea quod aliud est tale, illud aliud erit magis tale. Quod patet tum ex fine, & applicatione hujus propositionis, tum ex exemplo. Exemplum affert Aristoteles, cùm unum amamus propter alium; tunc enim utrumque amatur, sed illud magis propter quod aliud amatur, hoc enim amatur per se, illud verò propter aliud: à quo etiam mutuat causam amoris. Applicat verò propositionem Aristoteles ad demonstrationem; quia enim conclusionem scimus propter principia, ideo principia magis scimus, in qua applicatione utrumque invenitur: Nam & principia sciuntur, & conclusio scitur, sed conclusio scitur propter principia, tanquam propter rationem formalem sciendi, & idcircò ipsa principia magis sciuntur, quia per se sciuntur & sunt ratio sciendi conclusionem.

Sensus axiomatis illius, Propter quod unum quoque tale, &c.

Hoc igitur sensu propositio dicta verissima est, & omnes instantiæ in contrarium facile dilui possunt defectu vel primæ vel secundæ conditionis, ut si quis opponat.

ponat. Petrum esse ebrium propter vinum, Ergo vinum est magis ebrium, non valet ob defectum primæ conditionis, quia vinum non est ebrium, quare nec magis nec minus est ebrium: neque etiam ideo Petrus est ebrius quia vinum est ebrium. Similiter si quis dicat. Filius est homo propter patrem, ergo pater est magis homo, non valet ob defectum secundæ conditonis; Non enim filius est homo quia pater est homo; hæc enim causa non est sufficiens & proxima generationis filii, sed tantùm remota & sine qua non; ut per se manifestum est; nam & alii præter patrem sunt homines, & pater nisi generet actu non erit pater.

Quo etiam modo non valet; Ignis genitus est calidus propter ignem generantem, ergo ignis generans est magis calidus, non enim ignis genitus ideo est calidus quia ignis generans est calidus, hęc enim non est proxima causa talis effectus, sed calefactio quæ æquè potest esse ab actu calido sicut à virtute calido. Spectatur autem ista ratio proxima præcipuè in materia objectorum potentiarum; quando enim unum objectum est ratio formalis aliud vel cognoscendi, vel volendi, tunc ipsum est magis cognitum.

Præmissæ sunt magis notæ conclusione propter independentiam in cognitione.

Jam igitur si quæras quo sensu præmissæ dicuntur magis notæ quam conclusio, Respondeo non esse magis notas propter majorem intensionem, sed propter independentiam in cognitione; quia enim præmissæ sunt per se notæ & dependentes ab alio, conclusio verò est nota propter præmissas & cum dependentia à præmissis, ideò præmissæ sunt magis notæ quàm conclusio. Nam quod ad intensionem attinet, potest unum cognosci vel amari propter aliud, etiamsi utrumque actu æquè intenso cognoscatur & ametur. Ut si quis amet patrem propter se, filium verò propter patrem, potest æquè intensum actum amoris habere circa utrumque, cùm ex libera voluntate pendeat intensio actus. Simili ratione potest quis æquali intensione amare finem & media: Nam si eodem actu potest quis amare media propter finem, qui actus non est magis intensus ut terminatur ad finem, quàm ut terminatur ad media, cùm sit unus & idem, certè si fuerint distincti actus circa finem & media, poterunt etiam esse æquè intensi. Quod vero ratione independentiæ in cognitione, sint præmissæ magis notæ quàm conclusio, patet quia cognitio independens est perfectior cognitione dependente, idque in genere cognitionis, magisque res cognoscitur quando independenter cognoscitur, minus quando dependenter.

Dices, ignis genitus non est minus calidus ex eo quod dependet ab igne generante. Respondeo utrumque ignem tam generantem quàm genitum esse dependentem, ideoque eo nomine unum non esse magis vel minus perfectum altero. Deinde dupliciter aliquid potest dependere ab altero: per se, vel per accidens. Per se pendet quod ex vi suæ essentiæ dependet ab altero, quà tale est: per accidens verò quod dependet quidem de facto ab altero, non tamen ex vi essentiæ, quia essentia non postulat ut sit ab isto, sed æquè potest esse ab altera. Sic ignis genitus dependet à generante solùm per accidens, non verò essentialiter quia potuit sine illo generari, & ex sua essentia non requirit, ut ab illo generetur. Conclusio vero dependet à præmissis in sui notitia essentialiter, quia dicit ordinem ad præmissas tanquam ad rationem formalem assentiendi. Id ergo quod dependet ab alio per se & essentialiter, est imperfectius illo quod est in eo genere dependens.

Dupliciter aliquid potest dependere ab altero, per se & per accidens.

At

At inquies præmissæ mediatæ dependent etiam ipsæ ab aliis præmissis: Ergo saltem tunc non erunt magis notę quam conclusio. Respondeo. Pręmissas mediatas minus dependere quàm conclusionem: quia à paucioribus præmissis dependent, quàm conclusio, unde quia sunt magis propinquæ principiis immediatis, sunt magis certæ quam conclusio.

Sed objicies primò. Causa non impedita potest producere æqualem sibi effectum: Ergo & præmissæ possunt producere æqualem sibi certitudinem. Resp. verum id esse de causis univocis, non æquivocis; Causa enim æquivoca semper est nobilior & perfectior suo effectu: principia autem, sunt causa æquivoca respectu conclusionis. Deinde etiam causa univoca non æquè perfectum producit effectum in remoto, sicut in proximo, ut patet in igne calefaciente: Ergo etiam principia immediata non æquè perfectam certitudinem causabunt in remota conclusione sicut in proxima.

Causa univoca possunt æqualē sibi producere effectum, non vero æquivoca.

Objicies secundò: Interdum conclusio nobis est magis nota, quàm præmissæ, quia est magis sensibilis. Respondeo per accidens esse quod aliunde conclusio sit magis nota; nam sub ea ratione sub qua ex præmissis infertur, est minus nota quàm præmissæ.

Objicies tertiò. Saltem tunc quando causa fit nobis nota ex effectu ut communiter accidit, non potest in præmissis esse notior effectu. Respondeo potest quidem intellectus ex effectu venire in cognitionem causæ: tamen postquam cognovit causam ex effectu, penetrat illam tanquam objectum sibi proportionatum, & non amplius assentitur illi propter effectum, sed propter seipsam, licet prima origo cognitionis fuerit ab effectu: Tunc verò ex causa sic penetrata independenter ab effectu, procedit ad cognoscendum scientificè effectum, in qua cognitione causa magis cognoscitur quàm effectus, quia est ratio cognoscendi effectum. Similiter si hujus propositionis, Omne totum majus est sua parte, primam notitiam habuerim ex experientia sensibili in ligno, postea tamen cum ipsam propositionem secundùm se penetro magis, & intelligo, fit ut ex ea sic cognita, inferam aliquid.

Intellectus quomodo ex effectu possit venire in cognitionem causa majorem.

Objicies quartò. Non potest esse major certitudo quàm cùm ita res creditur ut impossibile sit aliter se habere: at hoc modo scitur conclusio in demonstratione ut patet ex definitione scientiæ: Ergo præmissæ non possunt magis sciri quàm conclusio. Respondeo esse quidem illam summam certitudinem cum existimatur impossibile rem aliter se habere, ita ut ultra illam non detur major certitudo: tamen intra latitudinem ipsius potest dari major & minor certitudo, utpote si habetur per medium magis vel minus immutabile. Sic credere aliquid propter authoritatem divinam impossibile aliter se habere, est magis certum, quàm id ipsum credere per demonstrationem à priori vel posteriori, quia magis impossibile est id quod Deus dicit non esse verum, quàm id quod demonstratur: Est enim Deus Ens magis immutabile & necessarium quàm quodlibet Ens creatum.

Datur major vel minor certitudo si habeatur per mediū magis vel minus immutabile.

Quæri etiam potest. An necesse sit utramque præmissam esse notiorem conclusione. Ratio dubitationis sumitur ex verbis Aristotelis qui in fine capitis secundi ait, magis necesse esse credere principiis aut omnibus, aut quibusdam quàm conclusioni. Dicendum tamen est utramque præmissam debere esse notiorem conclusione, ita ut si una certa sit, altera dubia vel probabilis, conclusio non erit certa, sed vel dubia vel probabilis; conclusio enim semper

Utraque præmissa debet esse notior conclusione.

sequitur debiliorem partem. Et ratio est quia conclusionis assensus ab utraque præmissa æquè dependet; quia enim medium conjungitur cum subjecto conclusionis in minori, cum prædicato in Majori, ideo termini isti conjunguntur in conclusione inter se.

Quare nisi certum sit medium conjungi cum utroque extremo, non erit certum extrema conjungi inter se. Simili ratione probatur conclusionem Theologicam quæ infertur ex una lumine naturali nota, & altera de fide, esse inevidentem; quia evidentia conclusionis dependet ab evidentia utriusque præmissæ, hoc est, ab evidenti connexione medii tam cum prædicato quàm cum subjecto conclusionis. Aristoteles verò cum ait opus esse magis credere principiis aut omnibus aut quibusdam: id propterea dixit, vel quia conclusio potest esse aliunde magis nota alterâ præmissarum, ut ecclipsis Lunæ ex sensu, ut exponit S. Thomas: vel loquitur propter illa principia, à quibus non per se pendet conclusio, utpote quæ non causant, sed dirigunt tantum & juvant cognitionem conclusionis: vel denique loquitur permissivè, quod ut minimum debeat quibusdam principiis si non omnibus magis credi quam conclusioni.

QUÆSTIO VI.

An, & ex quibus causis demonstrationem esse oporteat?

ARistoteles tex 5. probat demonstrationem procedere ex causis conclusionis: scire enim est rem per causam cognoscere, demonstratio verò facit scire. Ergo rem per causam demonstrat. Deinde conclusio in demonstratione non est mediata nec per se nota: habet igitur ex natura rei medium, per quod à priori demonstrari possit: medium autem ex natura rei est causa. Denique perfecta rei cognitio requirit ut cognoscatur res sicuti est: Si ergo conclusio habet suum esse ex vi causæ, non cognoscetur perfectè nisi per causam.

Demonstratio per effectum non est perfecta.

Dices: dari demonstrationem à posteriori per effectum. Resp. hanc demonstrationem non esse perfectam quia non facit cognosci conclusionem ex illis principiis à quibus pendet, ex natura rei, sed ex aliis principiis, ex quibus non dependet, ex natura rei, sed tantum quoad nos.

Causa in demonstratione debet esse causa passionis quæ demonstratur de subjecto.

Porro hæc causa in demonstratione debet esse causa prædicati conclusionis, seu passionis illius, quæ demonstratur de subjecto; esse enim passionis, est inesse subjecto; ergo quod est causa passionis ut sit, eo ipso est causa passionis ut insit; & ex consequenti, est causa totius conclusionis, quæ formaliter dicit existentiam passionis in subjecto.

Causa passionis debet esse adæquata & convertibilis cum ipsa.

Adhæc non satis est esse quamcunque causam passionis, sed oportet esse adæquatam, & convertibilem cum ipsa, in hoc sensu, ut posita causa, ponatur passio, & vicissim posita passione ponatur causa. Ratio est: quia demonstratio debet procedere per causam propriam, per se & necessariam, ut infra docet Aristoteles at si causa potest esse sine effectu, non erit causa necessaria, sed contingens; Si ve-

rò effectus potest esse sine illa, non erit causa propria, & per se: utrumque autem repugnat perfectæ scientiæ; scire enim est per propriam causam Propter quam res est cognoscere, idque necessariò, ut non contingat rem aliter habere. Debet igitur causa in demonstratione esse convertibilis cum suo effectu; alioqui non erit vel necessaria vel propria. Talis causa est rationalitas respectu risibilitatis: Nam illâ positâ ponitur risibilitas, & posita risibilitate ponitur rationalitas,

At inquies. Rationalitas est quidem causa adæquata, & convertibilis, sed non proxima & immediata: Nam inter rationale & risibile intercedunt duæ aliæ causæ propinquiores, nempe discursivum & admirativum; Ideo enim est risibile, quia admirativum, ideò admirativum quia discursivum, ideò discursivum quia rationale. Respondeo, non obstare demonstrationi quod procedat ex causa remota, dummodò sit convertibilis cum effectu; Talis enim causa etsi remota & mediata sit, continet tamen in se proximam, & immediatam, & in eam resolvitur; Si enim neget quis, omne rationale esse risibile, probabitur per discursivum, & admirativum, tanquam per causas contentas in rationali. Et sicuti supra diximus non obstare demonstrationi, si præmissæ sint mediatæ, dummodo ad immediatas resolvantur, ita nunc dicimus non obstare demonstrationi, quòd sit ex causa remota, & mediata, dummodo hæc causa resolvatur in proximam & immediatam, eamque virtute contineat.

Demonstratio procedens ex causa remota modo sit convertibilis continet in se proximam.

Talis est omnis causa convertibilis cum effectu: Nam vel est causa effectus immediata, vel si sit mediata, continet immediatam. Obstat autem demonstrationi, si causa remota non sit convertibilis, neq; contineat in se proximam causam effectus: quomodo animal est causa remota respirationis; Si enim respirat, est animal, non tamen è contra, si est animal respirat; multa enim animalia non respirant, ut pisces, qui in aqua non verò in aëre vivunt, imo positi in aëre moriuntur. Unde tali causa remota non convertibili, neque ad affirmativam, neq; ad negativam demonstrationem adhiberi potest: nam in affirmativa, effectus debet universaliter affirmari de causa in majori: at respiratio non potest universaliter de animali affirmari in Majori, quia non omne animal respirat. In negativa verò potest quidem adhiberi ut medium demonstrationis Quia; non tamen ut medium demonstrationis propter quid. Ut si dicam omne quod respirat, est animal: Nulla planta est animal: ergo nulla planta respirat. Hæc demonstratio probat solùm quòd sit effectus, non verò propter quid sit; non enim hæc est causa non respirationis, quia non est animal, quin etiamsi planta esset animal, posset non respirare; ut enim rectè docet Aristoteles: Si negatio est causa adæquata negationis, etiam affirmatio est causa adæquata affirmationis: & quia animal non est causa adæquata respirationis, ideò nec negatio animalis, est causa adæquata non respirationis.

Causa remota non convertibilis obstat Demonstrationi.

Possitne demonstratio per quodlibet genus causæ fieri?

Dubitatur autem primò. An per quodlibet genus causæ, possit fieri demonstratio. Videtur affirmare Aristoteles 2. Poster. cap. 7. idquè variis exemplis subjectis ostendit: Pro quo notandum est, causam in demonstratione convenire quidem subjecto, sed in ordine ad prædicatum; ut rationalitas convenit homini in ordine ad risibilitatem. Quia enim passio in demonstratione convenit subjecto mediante sua causa, ideò necesse est causam prius convenire subjecto, ut ea mediante conveniat passio eidem subjecto. Causa igitur in demonstratione potest considerari, vel in ordine ad passionem, ut est causa passionis intrinseca, vel extrinseca, vel in ordine ad subjectum, ut est causa subjecti intrinseca vel extrinseca. Priori modo causa.

Causa in demonstratione convenit subjecto, sed in ordine ad prædicatum.

Causa in demonstratione variè consideratur.

sa formaliter spectat ad demonstrationem; adhibetur enim ad demonstrationem, quatenus est causa passionis: esse verò causam subjecti, per accidens est ad demonstrationem.

Demonstratio solum procedit per causam extrinsecam, si de causa formaliter loquamur ut est causa passionis.

Dico igitur primò. Si loquamur de causa formaliter, ut est causa passionis, demonstratio non procedit per omne genus causæ, sed tantùm per causam extrinsecam, quæ est causa efficiens, vel finalis, non verò per causam intrinsecam, quæ est causa materialis & formalis. Ratio est: quia causa in demonstratione, sumenda est formaliter ut est causa passionis; Sic enim est causa conclusionis, & causa inexistentiæ passionis in subjecto, quod formaliter consideratur in demonstratione: atqui talis causa semper est extrinseca passioni; ergo in demonstratione semper assumitur causa extrinseca passionis. Minor probatur: nam causa intrinseca est duplex, materialis & formalis. Causam materialem propriè non habet passio, quia non componitur ex materia ulla, & quamvis habeat materiam, in qua, non ex qua, tamen materia in qua non est causa intrinseca ejus quod in ea existit, sed extrinseca; Est enim extra entitatem & essentiam ipsius. Causam verò formalem habet quidem passio, nempe illam quæ continetur in definitione passionis, verùm talis causa non potest servire demonstrationi, quia est æquè ignota ac passio: Nam licet definitio sit notior definito, tamen in ordine ad subjectum, æquè ignotum est utrumque, ita ut qui negat passionem convenire subjecto, neget etiam definitionem passionis eidem convenire.

Causa intrinseca passionis, non est medium in demonstratione.

At inquies, definitio subjecti potest esse medium in demonstratione; ergo & definitio passionis: Nam per definitionem hominis probo illi convenire risibilitatem; ergo possem idem probare per definitionem risibilitatis. Respondeo esse disparem rationem. Nam definitio subjecti potest continere causam veram passionis propter quam convenit passio subjecto, ut rationale dicit causam veram risibilitatis, & ejus inexistentiæ in homine: at definitio passionis non continet causam propter quam passio conveniat subjecto; Solùm enim est causa constitutiva essentiæ passionis, non verò est causa quod talis passio conveniat subjecto: Nam licet passio ex sua essentia postulet tale subjectum, tamen non ideò postulat quòd in se habeat causam existentiæ, sed quod in subjecto habeat causam cur illi existere debeat, unde postulat subjectum, sicut effectus postulat causam, non sicut causa postulat effectum. Quocirca æquè ignotum est passionem convenire subjecto, sicut & ejus definitionem, & ignotum per ignotum probatur quando per definitionem passionis fit probatio. Quo etiam sensu dixit Aristot. peti principium, quando per definitionem fit demonstratio. Nam si definitio solùm sit definitio, & non contineat causam veram passionis, erit mera petitio principii: quod enim negatur de definito, negabitur & de definitione, & è contra; at si definitio non solùm sit definitio, sed etiam contineat veram causam passionis, tunc definitio potest esse medium in demonstratione, non ut definitio, sed ut causa, & non probabitur idem per idem, quod licet definitio sit idem cum definito ut definitum est, tamen in definitione potest exprimi vera causa passionis, quæ ignorabatur, & non exprimebatur in definito.

Discrimen inter definitionem subjecti & passionis.

Definitio non potest esse medium demonstrationis.

At objicies, potest esse demonstratio per causam materialem subjecti, quæ erit etiam causa passionis, ut si demonstrem animal esse corruptibile quia est conflatum ex quatuor elementis. Respondeo causam illam quæ est materialis respectu subjecti, esse causam efficientem respectu passionis, quare non ut materialis, sed

sed ut efficiens est causa passionis, & ut sic adhibetur ad demonstrationem, ut patet in eodem exemplo: Nam corruptibilitas respectu elementorum, habet se ut effectus, seu, ut proprietas fluens ab illorum permixtione; elementa enim in genere causæ efficientis efficiunt corruptionem animalis. Similiter cum animal probatur esse quantum, ex eo quod est materiale & corporeum, corpus & materia sunt quidem causa materialis constitutiva animalis, sed quantitatis & divisibilitatis sunt causa effectiva, quia quantitas fluit ab essentia materiæ & corporis, sicut risibilitas à rationalitate. Quia igitur in demonstratione causa materialis subjecti adhibetur tanquam id ex quo fluit passio, id autem ex quo fluit passio est causa efficiens passionis, idcircò dicimus causam materialem subjecti, non esse materialem sed efficientem respectu passionis.

Causa quæ est materialis respectu subjecti: ut est causa efficiens respectu passionis, est medium in Demonstratione.

At objicies, subjectum est verè causa materialis respectu formæ inexistentis, & exercet circa illam causalitatem materialem subjectivam, receptivam, sustentativam: Ergo passio potest probari per subjectum, tanquam per causam materialem. Respondeo, subjectum etsi exerceat rationem causæ materialis circa passionem, dum illam recipit, & sustentat subjectivè, tamen hoc modo causa materialis exercet rationem causæ extrinsecæ; Sola enim materia ex qua est intrinseca, ut verò est in qua, causat formam extrinsecè, quia est extra essentiam ipsius: & licet sit quodam sensu intrinseca, quia intra se recipit formam, tamen hoc non sufficit ad rationem causæ intrinsecæ, cum etiam efficiens possit producere effectum intra se, ut fit in actione immanenti, & tamen hoc non obstante dicitur causa extrinseca. Deinde dico materiam, etsi hoc modo sit causa passionis, non tamen est talis causa quæ possit adhiberi ad demonstrationem: quia hoc modo solùm est causa passionis, quoad existentiam non quoad essentiam, seu est causa ut passio existat, non verò ut talis in essentia existat. Talis autem causa non est pro demonstratione, quia est causa ex genere suo contingens: nam & accidentium contingentium hoc modo est causa subjectum, non necessaria; Ex eo enim quòd aliquod accidens recipitur vel sustentatur in aliquo subjecto, non sequitur quod necessariò existat; potest enim non existere, & non sustentari: quod si aliquando non possit non existere, id non oritur ex vi receptionis, & sustentationis, sed aliunde, & ex alio capite; quia nimirum in recipiente & sustentante invenitur alia causa necessaria talis accidentis, quæ causa non est receptiva, sed effectiva talis accidentis. Porrò ad demonstrationem requiritur causa necessaria passionis, quæ sit causa passionis, non solùm quoad existentiam, sed etiam quoad essentiam, seu quatenus talis est; Sic enim semper & ubique, & secundùm quod ipsum, erit causa talis passionis. Sic rationalitas est causa risibilitatis, ut risibilitas est, & ideo semper & ubiquè & secundum quod ipsum. Ex quo patet quod si subjectum sit causa necessaria passionis, non est causa, ut est recipiens & sustentans, sed ut est efficiens illam passionem, seu ut illa passio fluit ab essentia talis subjecti, in quo subjectum non exercet rationem subjecti causæ materialis, sed rationem causæ efficientis.

Sola materia ex qua est intrinseca ut verò est in qua causat formam extrinsecè.

Ad demonstrationem requiritur causa necessaria passionis, non solum quoad existentiã, sed etiã quoad essentiam.

Dico secundo, causa efficiens per quam fit demonstratio, debet esse causa passionis, non solùm quoad existentiam, sed etiam quoad essentiam. Ratio est: quia demonstratio debet esse per causam necessariam non contingentem, & causa efficiens quæ est solùm causa quoad existentiam, est causa contingens; ergo non potest

Causa efficiens debet esse causa passionis tam quoad existentiam quam quoad essentiã in demonstratione.

est esse causa in demonstratione. Minor probatur primò Inductione: Ignis enim calefaciens est causa caloris in ligno solùm quoad existentiam, hoc est ut calor existat in ligno, non verò causa est caloris ut calor est, & idcircò est causa contingens: quia & sine illo poterat lignum esse calidum aliunde, & eo ablato adhuc remanet lignum calidum, quod autem est caloris causa ut calor est, debet esse causa omnis caloris, semper & ubique. Secundò ratione: Quia existentia rebus creatis est contingens: possunt enim res esse & non esse in mundo: Ergo quod est causa rei solùm quoad existentiam, est causa ejus contingens; Quia igitur causa contingens non pertinet ad demonstrationem, ideò requiritur ut sit causa rei, non solum quoad existentiam, sed etiam quoad essentiam. Dicitur autem causari res quoad essentiam, quando causatur ut talis, ita ut à causa habeat non solùm quod existat, sed etiam quod talis specie existat, quomodo risibilitas causatur à rationalitate. Et hoc sensu dicitur à Philosophis, demonstrationem procedere per causam formalem; non enim in hoc sensu dicitur causa formalis, quod sit forma intrinseca passionis; sed quod etsi sit extrinseca passionis, tamen causat illam sub sua ratione formali, & quà talis est; quod est esse causam passionis quoad essentiam: Ex eodem etiam capite causa in demonstratione, est causa semper, & ubique talis passionis; quod enim est causa passionis, quà talis est, semper & ubiq; est illius causa, quod enim convenit rei, qua talis, semper & ubiq; convenit, qua semper & ubique est talis; ut, quod homini convenit, qua rationalis est, semper & ubique illi convenit. In hoc etiam sensu causa in demonstratione dicitur debere esse adæquata effectui, non quòd non possit se extendere ad alios etiam effectus; nam rationale quod dicitur esse causa adæquata risibilitatis, extendit se etiam ad alia præter risibilitatem, sed dicitur adæquata, quia convertibilis, ita ut non possit poni talis causa, nisi ponatur talis effectus, nec potest poni talis effectus nisi ponatur talis causa.

Quid sit causari rem quoad essentiam.

Causa in Demonstratione debet esse adæquata.

Dico Tertiò, per causam etiam finalem passionis, posse fieri demonstrationem dummodo sit causa passionis, non solùm quoad existentiam, sed etiam quoad essentiam, ad eum modum quo in conclusione præcedenti de causa efficiente dicebamus. Et ratio est, Quia finis est vera & propria causa, propter quam res est: Ergo potest per eam passio demonstrari à priori: Quia verò causa rei quoad existentiam est contingens, causa verò rei quoad essentiam est necessaria, idcirco & causa finalis, prout assumitur ad demonstrationem debet esse causa passionis, quoad essentiam, hoc est passionis quà talis est formaliter; Potest enim finis esse causa, solum quoad existentiam, quando est finis non ex natura & essentia rei, sed ex electione vel extrinseca rei ordinatione ad illum finem, ut si quis studeat Medicinæ, vel Jurisprudentiæ, propter opes & honores; Dat enim Galenus opes, Justinianus honores, opes sunt causa finalis Medicinæ, solùm hoc respectu, ut existat Medicina & acquiratur à me; non verò sunt causa, quoad essentiam, quia medicina ex sua essentia, & ratione formali, non ordinatur ad opes; & sic opes sunt causa finalis contingens: non necessaria, Finis autem Medicinæ quoad essentiam est, v.g. sanatio corporis: nam & sanatio requirit artem Medicinæ, & ars Medicinæ sua essentia ordinatur ad sanationem. Sic etiam homo ex sua essentia ordinatur ad felicitatem, & demonstratur esse rationalis ex fine, quia quod est ordinatum ad felicitatem, debet esse rationale.

Per causam finalem passionis potest fieri demonstratio.

Dico quartò. Etsi propriè & formaliter loquendo demonstratio sit tantùm per duplex genus causæ, nempe per causam efficientem & finalem; tamen materialiter

terialiter loquendo concedi potest, posse etiam fieri per genus causæ formalis, & materialis subjecti. Ratio est quia causa, quæ est efficiens passionis, potest esse formalis vel materialis subjecti: Ergo in sensu materiali verum erit dicere, demonstrationem procedere per causam materialem vel formalem, licet non sit verum dicere in sensu formali: quia causa materialis & formalis, adhibetur in demonstratione, non ut est materialis vel formalis, sed ut est efficiens passionis; Et hoc modo interpretor Aristotelem dicentem, demonstrationem fieri per omne genus causæ.

Materialiter loquendo demonstratio potest etiam fieri per genus causæ formalis & materialis subjecti.

Unicum restat solvendum, quòd si demonstratio fieri potest per causam finalem, sequetur nullam propositionem esse immediatam; Propositiones enim immediatæ statuuntur, vel causales, vel essentiales, utræque autem possunt demonstrari per causam finalem.

Propositiones immediatæ in genere causæ efficientis non habent aliam causam priorem per quam demonstrētur.

Respondeo propositiones immediatas satis est esse immediatas in illo genere causæ, quia nimirum in genere causæ efficientis, non habent aliam causam priorem, per quam demonstrari possint; Potest tamen causa efficiens demonstrari per finalem & finalis per efficientem, causæ enim possunt esse sibi invicem causæ, ut docetur secundo Physic.

Dico quintò. Ad omnimodam rei scientiam requiritur demonstratio per omnes causas; quia cùm scire sit rem per causam cognoscere, non potest res perfectè sciri, nisi omnes rei causæ cognoscantur; non tamen est necesse, ut omnes causæ in unam demonstrationem compingantur, sed plures demonstrationes fieri debent per diversas causas, ut res illa perfectè cognoscatur.

Ad omnimodam rei scientiam demonstratio postulat omnes causas.

QUÆSTIO VII.

An causa virtualis sufficiat ad demonstrationem?

Causa virtualis opponitur hoc loco causæ actuali. Dicitur autem actualis, quæ habet rationem causæ actu, ita ut actu causet, vel saltem causare possit, causa verò virtualis dicitur, quæ non habet rationem causæ actu, sed virtute: quia nimirum licet non causet unquam actu effectum, nec causare actu possit; tamen ita se habet ad illum effectum, ut si ille effectus causaretur, non nisi à tali causa causaretur. Sic attributa in Deo, verè non causantur actu ab invicem; si tamen æternitas, verbi gratia, causaretur, ab immutabilitate divina causaretur; ideò enim est Deus æternus, quia immutabilis, & sic immutabilitas est causa virtualis æternitatis. Quidam igitur putant ad demonstrationem sufficere causam virtualem. Ita Cajetanus, Sotus, Toletus hoc loco, & Fonseca 4. Meta. cap. 4. Ratio est: quia causa virtualis licet à parte rei non sit vera causa, habet tamen in se omnia secundum quæ potest concipi, ut vera causa: Nam si effectus causaretur, ab illa causaretur: ergo habet totam perfectionem veræ causæ, licet eam non exerceat: Poterit igitur ad demonstrationem assumi, siquidem tam perfectè declarat essentiam effectus, sicut quæcunque alia vera causa.

Descriptio causæ actualis.

Descriptio causæ virtualis

Opinio dicentium causam virtualem sufficere ad demonstrationem.

At alii contrarium sentiunt, demonstrationem per causam virtualem esse demonstrationem

Opinio dicentium demonstrationem per causam virtualem, esse demonstrationem propter quid non tamen simpliciter.

strationem propter quid, non simpliciter, sed secundum quid. Probatur prima pars. Quia scientia est cognitio rei, sub ea ratione qua est, non sub ea, qua non est, at res non est propter causam virtualem (cum causa virtualis non sit causa à parte rei:) Ergo non potest sciri res propter quid sit, si sciatur causa virtualis; esset enim talis scientia, non solùm non conformis rei, sed etiam difformis, quia tribueretur rei causa quæ non est. At inquies, si res causaretur, ab illa causaretur. Contra. In demonstratione non hoc demonstratur, quòd res illa causaretur à tali causa, si causaretur, sed absolutè, quòd est à parte rei propter talem causam, & causatur à tali causa: quare si res illa non causatur verè ab illa causa, falsò cognoscitur causari: Deinde in demonstratione, non demonstratur quod res illa esset propter talem causam; sed absolutè, quod est propter talem causam. Causa verò virtualis est illa, propter quam esset talis effectus, non verò propter quam est. Ex quo etiam sequitur, per causam virtualem, rem non cognosci uti est, sed uti esset. Adhæc ille rei status, secundùm quem esset si causaretur, non solùm non convenit naturæ rei præsentis, sed etiam repugnat; repugnat enim, v.g. æternitati divinæ causari ab immutabilitate; siquidem divinæ naturæ repugnat absolutè causari. Quod si dicis, repugnare quidem æternitati à parte rei, ut causetur ab aliquo, non tamen repugnare ei, ut est abstracta per intellectum.

In demonstratione id solum demonstratur quod causatur à tali causa.

Contra primò; saltem hoc habemus, quod æternitas ut est in re, non potest simpliciter demonstrari per causam virtualem, quia non potest ab ea causari: Secundò: ratio causæ non convenit enti reali per intellectum, sed à parte rei; ens enim reale causatur realiter, non per intellectum, Ergo causa quæ solùm per intellectum est causa, est ficta non vera.

Ratio causæ non convenit enti reali per intellectum, sed à parte rei.

Secundò probatur eadem sententia. Quia demonstratio propter quid, non procedit per causas fictas & falsas, sed veras, quia procedit per causam propter quam res est: at causa virtualis est ficta & falsa causa, quia non propter eam res est à parte rei. Ergo non per eam procedit demonstratio propter quid. Minor probatur. Illi est causa ficta & falsa, à qua non est possibile causari effectum: talis est causa virtualis. Nam quod dicitur effectum illum si causetur, causatum iri à causa virtuali, Contrà primò: Is effectus qui realiter est sine causa virtuali, non potest unquam causari à causa virtuali; Nam si ab ea causaretur, jam illa causa esset eo ipso actualis, non virtualis. Secundò: repugnat illi effectui ut est in re, causari à causa virtuali: cùm igitur in demonstratione accipiatur effectus, ut est in re; consequens est, quod non possit probari per causam virtualem.

Æternitas cum demonstratur de Deo demonstratur in specie.

Dices repugnare æternitati causari ab alio, non ex ratione formali æternitatis, sed ex ratione formali talis æternitatis, nempe divinæ, increatæ, independentis. Contra: æternitas cùm demonstratur de Deo, non demonstratur in genere, sed in specie ut est divina æternitas, hoc est, illa quæ est in Deo quæque nullam habet sui causam: quare cum probatur per immutabilitatem, non probatur tanquam per causam veram. Nam licet immutabilitas divina non sit res ficta, sed vera, quia est vera immutabilitas; tamen illa immutabilitas vera, non est causa vera, sed ficta; quia immutabilitati affingitur ab intellectu ratio causæ. Et quamvis hujus fictionis sit fundamentum, ut concipiatur immutabilitas per modum causæ, non tamen est fundamentum, ut in re habeat rationem causæ quod in demonstratione propter quid, requiritur; ea enim procedit per causam, propter quam res est.

Secunda

Secunda pars probatur. Quia causa virtualis habet necessariam connexionem cum suo effectu, & quidem per modum causæ, non simpliciter, sed ex suppositione, si enim per rationem distinguatur potest concipi per modum causæ: Ergo talis causa sufficit ad demonstrationem secundum quid: Nam ad demonstrationem sufficit medium necessarium, hoc est necessariò connexum cum utroque extremo.

Sed objicies primò: hoc modo ruerent demonstrationes Theologicæ, quibus unum attributum divinum probatur per aliud: quin & multæ Metaphysicæ, in quibus passiones entis demonstrantur de ente, per causas virtuales; hæ enim passiones non distinguuntur ab ente ex natura rei, sed sola ratione, ac proinde non habent causas actuales in ente, sed virtuales: quia à causis actualibus distinguitur effectus actu, à virtualibus verò non actu, sed virtute, seu per rationem. Respondeo. Tales causas, non esse causas simpliciter; sed secundum quid, & eodem modo per modum causarum posse adhiberi ad demonstrationes; Quocirca tales omnes demonstrationes non erunt propter quid simpliciter, sed tantùm secundum quid, nec sunt in eodem gradu demonstrationis propter quid, cum aliis quæ procedunt per causas actuales & simpliciter. Quanquam passiones entis, quia aliquo modo distinguuntur ab ente saltem ratione connotati, habent in ente causas, non virtuales sed actuales.

Identitas causæ & effectus obstat demonstrationi propter quid.

Objicies secundò. Identitas causæ & effectus, non potest præjudicare demonstrationi, quia neque præjudicat cognitioni nostræ; Possimus enim non obstante identitate cognoscere unum sub ratione causæ, aliud sub ratione effectus. Respondeo, obstare etiam cognitioni nostræ, si velimus cognoscere rem per causam propter quam vere est: Talis autem cognitio requiritur ad demonstrationem Propter quid, ut patet ex definitione scientiæ; ergo hæc identitas obstat etiam demonstrationi propter quid.

De Deo nulla potest haberi demonstratio à priori.

Ex quibus infero, de Deo non posse haberi demonstrationem à priori, simpliciter, quia divinorum attributorum nulla est causa simpliciter: Nam illa ratio causæ qua concipitur à nobis unum attributum, ut causa alterius, est ratio causæ ficta ab intellectu: quæ fictio oritur ex imperfecto & limitato modo concipiendi attributa divina. Si enim attributum divinum conciperetur perfectè, conciperetur cum identitate cum aliis attributis; Sic enim est à parte rei. Si verò limitatè concipiatur sine aliis attributis, sic habet quidem proportionem causæ respectu alterius, sed ortam ex limitatione: sicut autem limitatio illa attributorum est ficta, ita & ratio causæ illam consequens. Quare ex natura rei loquendo, omnia divina attributa immediatè Deo competunt, & absque causa, quia essentialia non habent causam.

Attributa divina non habent veram causam.

Deus non est scibilis scientia demonstrativa.

Deus cognoscitur per scientiam visionis.

Dices. Ergo Deus non erit perfectè scibilis, quia non erit perfectè demonstrabilis. Respondeo, Deum ex parte sua esse perfectissimè scibilem; quia est perfectissimum ens & infinitum: Nam quo aliquid plus habet entitatis, habet plus scibilitatis; sua enim entitate est scibile. Verùm non est scibilis scientia demonstrativa, quia hæc scientia est entium imperfectorum habentium causas veras suarum proprietatum: at Deus ob suam infinitam perfectionem nullam habet causam, à qua in aliqua perfectione dependeat: non igitur quadrat Deo scientia demonstrativa, sed alia nobilior est illi proportionata, quæ est scientia immediata & simplex, & dicitur scientia visionis. Per hanc igitur Deus perfectissimè cognoscitur, non per scientiam demonstrativam.

Infe-

Causa virtualis est solum causa in intellectu cũ aliquo fundamento in re.
Ad rationem causæ duo requiruntur.

Infero secundò. Causam virtualem non esse causam absolutè & simpliciter, quia non causat realiter neque causare potest, sed solùm esse causam in intellectu cum aliquo fundamento in re, quia est in re aliquod fundamentum, ut possit talis causa per intellectum distingui ab effectu, & sic distincta, habet ex se proportionem causæ ad eundem effectum. Unde cùm ad rationem causæ duo requirantur, Primò ut sit talis virtutis, Secundò ut sit distincta ab effectu, causa virtualis primum habet ex se, Secundum accipit ab intellectu. Ex quo sequitur, demonstrationem per causam virtualem, non generare perfectam rei cognitionem, quia tales causæ oriuntur ex imperfecta & non convenienti rei apprehensione, ut dictum est; debet enim causa cognosci limitatè, & distingui ab effectu, cùm in re neque sit limitata, nec distincta ab effectu.

QUÆSTIO VIII.

An præmissæ in demonstratione debeant esse necessaria?

Demonstrationis proprietates explicantur.
Prioris conditionis in scientia præmissæ quotuplices.

EX duplici conditione scientiæ, duplices demonstrationis proprietates deduxit Philosophus. Duo enim habet scientia, & quod sit per causam per quam res est, & quod impossibile sit aliter se rem habere: Ex priori conditione deduxit Aristoteles præmissas demonstrationis, Primo debere esse veras, quia causa propter quam res est, est vera: Secundò immediatas, quia causa nisi ad immediata principia revocetur, non est perfectè cognita, nec perfectam poterit generare scientiam effectus: Tertio priores & notiores; quia causæ sunt priores natura effectu, & quia sunt ratio cognoscendi effectum, sunt etiam notiores. Quarto esse causas conclusionis: quia continet in se causam passionis, quæ in conclusione demonstratur.

Argumenta philosophi circa posteriorem conditionem.
Ex falsis præmissis potest inferri conclusio vera materialiter.
Demonstratio debet inferre conclusionem necessariam formaliter.

Ex posteriori verò conditione deducit, Præmissas demonstrationis debere esse necessarias, de omni, per se, & universales, idque à textu 7. deinceps multis probat argumentis. Primum est: Id quod scitur per demonstrationem, est ita necessarium, ut impossibile sit aliter habere: ergo debet inferri ex præmissis necessariis; Non enim potest inferri conclusio necessaria, nisi ex præmissis necessariis, neque major potest esse perfectio in effectu, quàm in causa: Ergo neque in conclusione potest esse major necessitas & certitudo, quàm sit in præmissis, cùm necessitas conclusionis tota sumatur à præmissis. Quod si quis arguat, ex falsis præmissis posse inferri veram conclusionem, ut hoc etiam loco textu 14. fatetur Aristoteles; Ergo etiam ex non necessariis præmissis potest inferri conclusio necessaria, Respondendum est, quod sicut ex falsis præmissis potest inferri vera conclusio materialiter non formaliter, hoc est quæ sit vera in se, ex causis suis veris, non verò formaliter, quatenùs infertur ex præmissis falsis: ita & conclusio necessaria inferri potest ex præmissis non necessariis, sed tunc erit materialiter tantum necessaria, non formaliter: quia aliunde suã necessitatẽ habebit, non ab illis præmissis. Porro demonstratio debet inferre conclusionem necessariam formaliter, quæ ideò sit necessaria, quia ex talibus præmissis infertur; Sicut enim debet afferre veram causam rei propter quam res est, ita debet afferre veram causam necessitatis rei, propter quam res ne-

cessario

ceſſario eſt, nec poteſt aliter ſe habere. Ad hoc autem opus eſt, ut præmiſſæ ipſæ ſint neceſſariæ; perfectio enim effectus debet contineri in cauſa.

Alterum argumentum Philoſophi eſt; Si demonſtratio eſſet ex non neceſſariis, ſequeretur manente re de qua eſt demonſtratio, & durante eadem demonſtratione, non eſſe ſcientiam de re: at hoc eſt impoſſibile, quia impoſſibile eſt eſſe demonſtrationem & non facere ſcientiam: Ergo etiam impoſſibile eſt demonſtrationem eſſe ex non neceſſariis. Probatur ſequela majoris. Habeat enim quis demonſtrationem de ecclypſi lunæ ob interpoſitionem nubium, tum ſi diſſolvantur] nubes, ecclypſis nihilominus durabit, & demonſtratio manebit in intellectu, & tamen non erit ſcientia ecclypſis, ſiquidem non ſcietur eſſe ecclypſis ob illam nubium interpoſitionem, quæ jam ſunt diſſolutæ. *Secundum argumentum Philoſophi.*

At objicies primò: In phyſicis multa demonſtrari de rebus contingentibus de caſu, de fortuna, de monſtris: Ergo de contingentibus, & ex contingentibus, poteſt eſſe ſcientia. Reſpondeo res contingentes, reſpectu quidem cauſarum ſuarum à quibus contingenter, & non neceſſariò proveniunt eſſe contingentes, reſpectu tamen ſuorum prædicatorum eſſentialium, & ex eſſentia conſequentium, eſſe neceſſarias. verbi gratia, Hominem generare monſtrum, eſt contingens reſpectu hominis, ſed monſtrum eſſe monſtrum, eſſe effectum caſualem, & præter intentionem, & habere alias monſtri proprietates, eſt neceſſarium. Licet ergo priori modo de rebus contingentibus non poſſit eſſe ſcientia, tamen poſteriori modo, poteſt eſſe & ſcientia, & demonſtratio: Nam in primo eſt contingentia, in ſecundo neceſſitas; omnis enim res in ſuis eſſentialibus, & ad eſſentiam conſequentibus, eſt neceſſaria. *Res cotingentes, quomodo ſint contingentes, quomodo neceſſaria.*

Objicitur ſecundò, nullum ens Phyſicum eſt neceſſarium, tam quoad exiſtentiam abſolutè, quàm quoad coëxiſtentiam & connexionem prædicatorum eſſentialium. Primum patet: Quia exiſtentia rerum omnium, pendet à libera cauſæ primæ voluntate. Secundum verò probatur: quia ſublata exiſtentia omnium prædicatorum, tollitur & coëxiſtentia eorundem, ac ex conſequenti & connexio realis; res enim connecti realiter non poſſunt, niſi ſecundùm realem exiſtentiam. Quod ſi dicas, re non exiſtente manere realem connexionem prædicatorum eſſentialium; Semper enim verum eſt, hominem eſſe animal rationale, hanc verò connexionem non fingit intellectus, ſed invenit in re. Cujus ſignum eſt, quod eam mutare non poteſt, ſed à re quodammodo cogitur, ut ita connectat, ſicut natura rei poſtulat. Contra, hæc connexio non fundatur in ulla realitate, ſed ſolùm in ratione: patet id manifeſtè: Quia invenitur etiam in entibus rationis, in entibus impoſſibilibus & fictis, in negationibus, in quibus nulla eſt realitas. Nam hæ propoſitiones: Ens rationis, eſt Ens rationis, Hircocervus eſt ex hirco & cervo compoſitus; nihil eſt nihil; habent neceſſariam connexionem prædicati cum ſubjecto, neque tamen ex hac connexione inferri poteſt aliqua realitas. Ex quo patet entia Phyſica cum corrumpuntur, quoad omnem ſuam realitatem tam eſſentiæ quàm exiſtentiæ corrumpuntur, & ideò ſunt contingentia: Nam connexio illa prædicatorum, non fundatur in realitate, ſed quod prædicatum continetur in eſſentia ſubjecti, unde quando apprehenditur ſubjectum, neceſſe eſt apprehendi & prædicatum. Reſpondeo entia phyſica eſſe neceſſaria, quoad connexionem realem prædicatorum, connexio autem realis eſt ſecundum exiſtentiam. Verùm id non ita intelligendum eſt, quaſi neceſſarium ſit ſemper connexionem illam exiſtere; poteſt enim *Quomodo entia Phyſica ſint neceſſaria quoad connexionem realem prædicatorum.*

non

non existere, sed sensus est, quòd si unum existat, necesse sit ut existat & aliud, ut si homo existit, necesse est ut existat rationalis, & risibilis. Hæc ita esse patet: nam inprimis ad scientiam non sufficit connexio per rationem, qualis est etiam in entibus rationis, de quibus tamen non est scientia, sed requiritur connexio realis, quia scientia versatur circa Ens reale, ut reale est: Porro connexio realis non est nisi per existentiam realem; Ens enim reale tunc est, quando realiter existit, Non requirit autem omnimodam existentiam realem, sed eam tantùm, ut si unum existat, necesse sit & aliud existere. Patet id primò ex eo, quòd res non semper existant, & tamen sunt necessariæ: ergo necessitas rerum, non in hoc consistit, quòd necessariò existant, sed quòd cùm existunt, necessariò tales cum talibus proprietatibus existunt. Deinde major existentia non requiritur ad scientiam; non enim est necesse ad scientiam, ut semper existat subjectum, & prædicatum, sed ut existente subjecto existat & prædicatum: & hæc necessitas est illa, quæ infertur propriè in conclusione, nempe quod subjectum quod præcognoscitur existens, habeat talem passionem, non verò quod subjectum semper existat. Et hic sensus est propositionum sempiternæ veritatis; non enim sensus est, hominem qui semper existit, esse rationalem, sed hominem existentem necessariò esse rationalem: Talis verò necessitas, est etiam in rebus physicis, quia licet non necessariò existant, tamen cùm existunt, necessariò existunt, cum suis prædicatis essentialibus & proprietatibus ex essentia manantibus, Et hoc modo necessitatem propositionum explicuit ipsemet Aristoteles infra tex. 8, ait enim de hac re tractans. Si verum hunc dicere hominem, verum & animal, & si nunc alterum, & alterum.

Connexio realis non est nisi per existentiam realem.

Doctrina Aristotelis.

Objicitur tertiò. Si quis præmissas non necessarias existimet necessarias, & illis firmiter assentiatur tanquam necessariis, poterit is ex talibus præmissis non in re, sed tantùm in opinione necessariis inferre conclusionem quæ sit necessaria, non solùm materialiter & secundum se, sed etiam formaliter, hoc est ut infertur ex talibus præmissis, assensus etiam necessarius præmissarum causat necessarium assensum conclusionis. Respondeo. Ex præmissis necessariis non in re, sed in existimatione tantùm, conclusionem sequi necessariam formaliter, ut probat objectio Verùm tota hæc necessitas conclusionis erit solùm existimata, non autem vera & ex natura rei, qualis requiritur ad demonstrationem: nam ex natura rei conclusio illa non est necessaria propter tales præmissas, unde necessitas illa ut ex talibus præmissis, est existimata tantum & afficta rei, non ex re procedens.

Ex præmissis in existimatione requitur necessaria conclusio existimata.

Dubitatur autem primò. An præmissæ sint magis necessariæ, quàm conclusio? videntur enim esse æquè necessariæ, cùm hæc necessitas in eo sit posita, quod impossibile sit rem aliter habere: hac necessitate, major nulla alia dari potest; nihil enim majus de re quoad hoc, dicere possumus, quàm quod impossibile sit illam aliter habere: Deinde sicut non potest aliquid dici magis vel minus impossibile, ita neque magis vel minus necessarium; Quod enim est impossibile, omnibus modis est impossibile, ita ut omnem modum possibilitatis excludat, & nullum admittat: Nam si aliquem admitteret, jam non esset impossibile, sed possibile. Ut enim aliquod sit possibile, non est necesse ut omnibus modis sit possibile, sed satis est, ut aliquo saltem modo sit possibile. Id quod etiam Logicè explicari potest in hunc modum. Nam impossibile, est terminus negativus, dicens negationem possibilitatis; negatio autem cùm sit malignantis naturæ, totum & universaliter tollit, ut si dicam hominem non esse asinum, sensus est, nec hunc nec illum, nec ullum asinum. Possibile verò est terminus affirmativus; ad affirmationem autem non est

An præmissæ sint magis necessariæ quam Conclusio.

necesse, ut quod affirmatur universaliter existat, sed satis est ut particulariter existat, ut si dicam hominem esse doctum, non est necesse omnem hominem aliqua doctrina esse doctum.

Tertiò probatur. Quia id quod est impossibile, implicat contradictionem; at non potest quid magis vel minus implicare contradictionem; cùm enim implicatur contradictio, tota implicatur, ita ut in indivisibili consistat implicatio contradictionis; ergo non potest aliquid esse magis vel minus impossibile, ac ex consequenti, magis vel minus necessarium.

Præmissæ sunt magis necessariæ quàm conclusio:

Dicendum tamen est, præmissas esse magis necessarias, quàm sit conclusio Primò, quia necessitas præmissarum est immediata, habens fundamentum in natura terminorum, non in aliquo extrinseco; conclusionis verò necessitas est mediata, & mutuata ab alia; major autem est necessitas immediata quàm mediata, quia illa est independens ab alia, hæc dependens, illa intrinseca, hæc extrinseca, illa per se, hæc per participationem: ergo major est necessitas præmissarum, quam conclusionis. Porrò cùm dicimus majorem necessitatem, non intelligimus majorem intensivè, sicut cum calor dicitur major, propter novum gradum caloris additum: sed dicimus esse majorem ob majorem causam necessitatis.

Major necessitas unde?

Secundò, quia præmissæ sunt certiores conclusione; ergo & magis necessariæ: nam certitudo earum fundatur in necessitate: ergo major certitudo in majori necessitate. Neque intellectus alia ratione fit certus de ipsis, nisi videndo earum necessitatem. Porrò præmissas esse certiores conclusione, probavimus suprà cum Aristotele, quia debent esse magis notæ, cùm sint ratio cognoscendi conclusionem.

Nota de gradu necessitatis.

Ad primam rationem dubitandi Respondeo: non posse cogitari majorem necessitatem aut necessitatis gradum, quam cùm cogitatur impossibile esse rem aliter habere: at intra hanc summam necessitatem (supra quam non datur major) datur latitudo majoris vel minoris necessitatis, quatenus potest dari major, vel minor causa necessitatis; quod enim majorem habet causam suæ necessitatis, est magis necessarium respectu illius causæ, sic magis necessarium est id quod Deus dicit, quàm quod demonstratur, quia authoritas divina est major & magis immutabilis causa, quàm quodlibet medium creatum. Unde hæc major necessitas sumitur per ordinem ad majorem & magis immutabilem causam necessitatis.

Unum impossibile potest esse magis impossibile altero.

Ad secundam Respondeo similiter; potest enim aliquid magis esse impossibile ex majori causa impossibilitatis vel ex pluribus causis impossibilitatis: Sic magis est impossibile Deum falli, quàm demonstrationem esse falsam, quia illud pluribus & gravioribus ex causis est impossibile, quàm hoc.

An omnia contradictoria æquè sint impossibilia.

Ad tertiam Gabriel. in 1. distinct. 2. quæst. 1. docet omnia contradictoria æqualiter repugnare: quia æquè impossibile est hæc contradictoria simul esse vera, sicut illa v. g. æquè impossibile est Petrum simul currere, & non currere, sicut Deum esse, & non esse, quod etiam ratione confirmat. Nam si aliqua plus repugnarent quàm alia, sumatur ille gradus in quo plus repugnant: in illo ergo gradu contradictoria minus repugnantia non repugnarent, & possent esse simul vera, quod est falsum. Cùm verò objicitur: Majorem esse repugnantiam, ubi difficilior est transitus ab uno extremo ad aliud: v. g. magis repugnat Deum non esse, quàm Petrum currentem, non currere; Petrus enim absolutè loquendo potest fieri non currens; Deus autem non potest non esse, Respondet Gabriel. Aliud esse repugnantiam contradictoriorum inter se formaliter ut contradictoria sunt: Aliud repugnantiam

am unius contradictorii extremi cum subjecto: Nam illa est repugnantia affirmationis & negationis, hæc verò est ex aliis causis particularibus repugnantia. Etsi igitur difficilior sit transitus subjecti ad aliud extremum, tamen hæc repugnantia non minuit, nec auget repugnantiam contradictoriorum formaliter, quæ ex sola oppositione affirmationis & negationis sumitur: oppositio verò secundum affirmationem, æqualis est in omnibus rebus, & in quacunque materia sumatur.

Repugnantia est æqualis in omnibus contradictoriis orta formaliter ex mera contradictione.

Si contradictio spectetur in ordine ad suam causam licet non possit una esse major altera formaliter, potest tamen esse ex causa.

Non omnis impossibilitas est contradictoria.

Hæc doctrina Gabrielis est vera, de repugnantia quæ formaliter oritur ex mera contradictione; hæc enim est æqualis in omnibus contradictoriis; Omnia enim contradictoria, sunt æquè contradictoria, nec unum plus, aliud minus, sed æquè sibi repugnant in hoc; ut sint simul vera, vel simul falsa, & sic æquè distat in ratione contradictionis Ens à non Ente, sicut Deus à non Deo; siquidem est tanta oppositio secundum affirmationem & negationem hic & ibi. Verùm si consideretur contradictio non in se, sed in ordine ad suam causam, tunc licet una contradictio non possit esse major altera formaliter, & secundum oppositionem contradictoriam: potest tamen esse major vel minor ex causa, quia possunt esse majores vel plures causæ hujus majoris impossibilitatis, ita ut contradictio sit impossibilis, non solùm ex ratione formali contradictionis, sed etiam ex aliis causis impossibilitatis, sic magis est impossibile Deum esse & non esse quàm Petrum currere & non currere: quia non esse Deo, repugnat non solùm ratione contradictionis, quam habet cum esse, sed etiam ex majori immutabilitate & necessitate esse Divini: quæ ratio non est in aliis contradictoriis: Et hoc est quod ait Gabriel esse difficiliorem transitum, ab uno extremo contradictionis ad aliud, propter speciales rationes & conditiones illius subjecti.

Unde ad argumentum in ratione dubitandi positum, Respondeo non omnem impossibilitatem esse contradictoriam; Invenitur enim impossibilitas etiam inter non contradictoria, ut inter opposita contrariè, privativè, relativè; impossibile enim est calorem frigefacere, brutum intelligere, Patrem esse filium, non propter contradictionem, sed ex aliis causis impossibilitatis. Quod si concedatur, omnem impossibilitatem esse contradictoriam, vel formaliter, vel reductivè, quia resolvi potest in contradictionem, tunc dicendum est, etiam contradictionem posse esse majorem vel minorem, non quidem in se & formaliter, sed in suis causis: quia illa contradictio potest reddi impossibilis ex aliis etiam causis impossibilitatis.

Non eadem necessitas requiritur ad demonstrationem.

Secundò dubitatur. Quanta necessitas requiratur ad demonstrationem. Dico primò non eandem necessitatem ad omnem demonstrationem requiri: Nam sicut non omnes demonstrationes sunt ejusdem perfectionis, ita non omnes sunt ejusdem necessitatis; Demonstratio enim quò perfectior, eò perfectiores habet proprietates, inter quas est certitudo & necessitas.

Non omnia objecta sunt æquè necessaria & immutabilia.

Deinde necessitas demonstrationis, sumitur ex necessitate & immutabilitate objecti: at non omnia objecta, sunt æquè necessaria, & immutabilia, ut patet in objectis physicis, quorum quædam sunt necessaria ut plurimum, quædam necessaria semper secundum ordinem naturalem, quædam vero sunt necessaria omnibus modis, ita ut implicet contradictionem aliter esse. Exemplum primi est, ningere in hyeme, pluere in autumno, hominem esse bipedem; hæc enim impediri aliquando naturaliter possunt, licet ut plurimùm eveniant. Exemplum secundi est: Accidens esse in subjecto: quod licet naturaliter sit necessarium, supernaturaliter tamen

men

men non est necessarium ; potest enim Dei potentia accidens esse sine subjecto. Exemplum tertii est hominem est risibilem ; implicat enim contradictionem, rationale non esse risibile, esset enim & non esset rationale : esset, quia esset causa necessaria risibilitatis: non esset, quia ponitur non esse.

Distinguitur triplex necessitas.

Potest etiam distingui triplex alia necessitas, una ex parte subjecti, quando subjectum necessariò requirit prædicatum, non è contra, ut hominem esse animal, Homo enim non potest esse sine animali, animal verò potest esse sine homine. Altera ex parte prædicati, quando prædicatum requirit subjectum, sed subjectum non requirit prædicatum ut hominem esse Grammaticum ; Grammatica enim requirit hominem, neque potest esse extra hominem, homo verò non requirit Grammaticam. Tertia ex parte tam subjecti quam prædicati, quando utrumque requirit utrumque, ut hominem esse rationalem vel risibilem. Patet igitur has omnes necessitates non esse æquè perfectas necessitates; Ubi enim non est omnimoda connexio terminorum, ibi non est omnimoda necessitas.

Ex parte subjecti.

Ex parte prædicati.

Ex parte subjecti & prædicati simul.

Dico secundò. Ad perfectissimam demonstrationem requiri perfectissimam necessitatem, quæ se tenet tam ex parte subjecti, quàm ex parte prædicati, ita ut non sit possibile subjectum esse sine prædicato, prædicatum sine subjecto. Talis demonstratio est ista : Omne rationale est risibile, omnis homo est rationalis, ergo omnis homo est risibilis. Et ratio est, quia perfectio demonstrationis sumitur ex perfectione certitudinis, & necessitatis.

Ad perfectissimam demonstrationem, necessitas quæ se tenet tam ex parte subjecti quàm prædicati requiritur.

Non existimo tamen requiri ad demonstrationem tantam necessitatem, ut implicet contradictionem rem aliter se habere: quia demonstratio ostendit solùm conclusionem esse necessariam spectatis naturis rerum, & ex vi causæ ; causa autem non affert talem necessitatem effectui, ut implicet contradictionem, non sequi talem effectum. Quare si aliquem effectum non esse, implicat contradictionem, id non est ex natura demonstrationis in communi, sed ex ratione speciali in tali materia. Quia ex vi causæ efficientis, non repugnat, posse per Dei potentiam non poni effectum ; res enim ex se distinctas potest Deus separare : causa autem & effectus sunt re distincta: Ergo ex vi causæ non repugnat per Dei potentiam esse sine effectu causam.

Dices. Potest demonstrari aliquid implicare contradictionem, ergo tunc ex vi demonstrationis erit tanta necessitas, ut oppositum implicet contradictionem, Respondeo aliud est demonstrari implicationem contradictionis, de aliqua re; aliud, conclusionem demonstratam ita esse veram & necessariam, ut oppositum implicet contradictionem. Nos igitur non negamus primum, sed secundum. Nam etsi possit contingere, quod conclusio demonstrata sit ita vera & necessaria ut oppositum contradictionem involvat: tamen id non oritur ex natura demonstrationis in communi, (alioqui omni demonstrationi id conveniret) sed ex natura peculiari rei demonstratæ, Et confirmatur quia cum demonstratur aliquid implicare contradictionem, non ipsa conclusio quæ infertur secundum seipsam implicat contradictionem, sed de aliquo alio enunciat, quod implicet contradictionem: illud autem aliud est subjectum de quo in conclusione affirmatur hoc prædicatum, quod implicet contradictionem; ipsam vero conclusionem affirmantem tale prædicatum, esse falsam, non implicat contradictionem.

Ad demonstrationem non potissimam sufficit necessitas ut plurimum.

Dico Tertiò. Ad demonstrationem non potissimam, non requiri omnimodam necessitatem, sed sufficere necessitatem ut plurimùm, licet impedibilem,

 vel

vel necessitatem certi & determinati temporis. Patet ex dictis. Quia hæ necessitates, sunt suo modo necessitates absolutè, & secundum illum modum necessitatis, rem impossibile est aliter habere.

Esse ex necessariis est proprium demonstrationi secundum Aristotelem.

Tertiò dubitatur, An esse ex necessariis sit proprium demonstrationi. Affirmat Aristoteles hic text. 16. Ubi ait: Ex veris quidem est & non demonstrantem syllogisasse: ex necessariis autem non est nisi demonstrantem; hoc enim jam proprium demonstrationis est. Quibus verbis Aristoteles syllogismum demonstrativum distinguit à non demonstrativo, per hoc quod est ex principiis necessariis. Nam etsi in syllogismo Topico, possint assumi principia necessaria, non tamen tanquam necessaria, sed tanquam probabilia; utitur enim illis Topicus tanquam probabilibus, & probabiliter ex illis infert conclusionem; Potest enim Topicus syllogismus habere unam ex præmissis necessariam, & necessariò cognitam, sed alteram necesse est ut habeat probabilem; ex una enim necessaria, & altera probabili, sequetur conclusio probabilis; semper enim conclusio sequitur debiliorem partem.

Discrimen inter syllogismum demonstrativum & non demonstrativum.

Perfectio demonstrationis in duobus consistit.

Ratio autem hæc à priori esse potest: Quia demonstratio est perfecta rei cognitio per discursum, uti res est, hæc autem perfectio consistit in duobus. Primò ut cognoscatur res necessariò, nam cognitio non necessaria est imperfecta. Secundò ut cognoscatur uti est in se, hoc est, per media ex natura rei connexa cum re. Sicut igitur proprium est demonstrationi esse perfectam cognitionem rei discursivam, ita proprium etiam erit esse ex necessariis. Nam potest esse aliquod medium necessarium, sed extrinsecum, & non connexum ex natura rei: per tale autem medium, non potest esse demonstratio: tum quia non facit necessitatem simpliciter, sed ex suppositione; tum quia non explicat naturam & essentiam rei, sicut alia media ex natura rei petita.

Quare hic syllogismus non erit demonstrativus. Quicquid Deus dixit est verum: hoc Deus dixit; ergo hoc est verum; nam etsi sit necessarius, non est tamen necessarius simpliciter, sed ex suppositione; Minor enim est necessaria ex suppositione, simpliciter enim non est necessarium hoc Deum dixisse, quia potuit non dixisse; Supposito tamen quod dixerit, necessarium est dixisse. Unde & conclusio sequitur necessaria, solùm ex suppositione; Non potest enim conclusio esse magis necessaria quàm præmissæ, Deinde revelatio divina est medium valde extrinsecum, quod nullo modo explicat naturam rei; unde est imperfectum ad finem demonstrationis, quia demonstrationis est cognoscere rem, uti se habet ex natura sua.

Demonstrationes Theologicæ sunt necessariæ simpliciter.

Quod si objicias. Hoc modo demonstrationes Theologicas non fore necessarias simpliciter, quia pendent ex revelatione. Respondeo. Esse necessarias simpliciter, quia non utuntur medio ad demonstrandum revelatione divina, sed propositionibus necessariis ex natura rei: licet ea necessitas ex natura rei per revelationem cognoscatur, ut cùm demonstratur, Christum esse risibilem, quia est rationalis; Christum enim esse rationalem ex revelatione cognoscitur, tamen est medium ex natura rei ad demonstrandam risibilitatem.

Quidam tamen recentiores existimant, sufficere ad essentiam demonstrationis necessitatem ex suppositione, ita ut si medium sit contingens subjecto, sed necessarium prædicato, sit sufficiens medium ad demonstrationem. Quare ista erit vera demonstratio; omne currens movetur, homo est currens, ergo homo movetur.

Sed

Sed isti errant primò, Quia Aristoteles vult scientiam esse rei necessariæ absolutè, non rei necessariæ ex suppositione. Nam 6. Ethic. In hoc scientiam distinguit ab arte, quod scientia est rei necessariæ, ars verò contingentium; Certè id non intelligit de necessitate solùm ex suppositione: Nam etiam in artibus est talis necessitas ex suppositione medii, & sic ars non distingueretur in necessitate à scientia: sequitur ergo ad scientiam secundùm Aristotelem necessitas absoluta, non ex suppositione tantùm. *Refelluntur qui putant sufficere ad essentiam demonstrationis necessitatem ex suppositione.*

Secundò: Quia talis syllogismus simpliciter est contingens, & solùm secundum quid necessarius; ergo etiam simpliciter, & quoad essentiam non erit demonstratio, sed secundum quid erit similis demonstrationi: Antecedens patet. Quia ex majori necessaria, & minori contingenti, sequitur conclusio contingens simpliciter; quia conclusio semper sequitur debiliorem partem. Consequentia verò patet: Quia syllogismus qui est secundum essentiam contingens, solùm accidentaliter necessarius, non est essentialiter demonstratio, sed solùm in accidenti aliquo similis demonstrationi, sicut homo pictus non est essentialiter homo, sed accidentaliter homini similis.

QUÆSTIO IX.

An demonstratio debeat constare ex iis quæ sunt de omni?

Aristoteles ex proprietate demonstrationis, quòd sit ex necessariis, deducit constare debere prædicatis de omni, per se, & universalibus, quia prædicatum quod est necessarium, est etiam de omni, per se, & universale: Porrò prædicatum de omni, definitur ab Aristotele text. 8. Quod utique inest, non in aliquo quidem, in aliquo non, neque aliquando quidem, aliquando non: hoc est, quod non alicui tantùm particulari subjecto inest, sed omni universaliter, nec aliquando tantùm inest, sed semper. Distinguitur autem ab authoribus de omni Prioristicum & Posterioristicum: illud ita vocatur, quod in libris Priorum definiatur, & nihil aliud requirit, nisi ut habeat signum universale, sive semper ita sit, sive non: ut cùm dico, omnem hominem canescere, omnem hominem vigilare; Alterum verò ita dicitur quod de eo in libris Posteriorum tractatur, & ad demonstrationem spectat, requiritque ut non solùm toti subjecto, sed etiam semper conveniat: Nam si aliquando non conveniat, jam pro illo tempore non conveniat, jam pro illo tempore non erit de omni. *Definitio prædicati, de omni.* *Duplex de omni Prioristicum et Posterioristicum.*

Differunt autem hæc prædicata de Omni, quod illud est de Omni, ratione signi universalis, seu ratione formæ; hoc verò est de omni ratione materiæ, quia ex natura rei omni subjecto, & omni tempore inest. *Differentia inter prædicata de Omni.*

Duo autem quæri solent circa hanc definitionem: Primum est, An quæ uni tantùm singulari necessariò insunt, sint dicenda de omni, ut si dicam, Deus est omnipotens; Petrus est risibilis; Luna ecclypsatur; Nam ex una parte, omne necessarium est de omni; at quod tantùm uni inest, potest esse necessarium: ergo & de omni. Ex altera verò parte quod uni tantùm inest, non videtur dici posse, quod omni insit, unum enim non est omne. Quod si dicas: Id verum esse de iis quæ cum *Duo quæsita circa hanc definitionem.*

pluribus sint apta inesse, non insunt nisi uni; talia enim non dicuntur de omni si uni tantum insunt; at si non sint apta inesse nisi uni, dicentur de omni; quia cùm uni insunt, omni insunt, cui possunt inesse. Contra primò: quia hoc modo quodlibet singulare posset dici de omni, quia licet non multis inest, tamen omni inest, cui potest inesse. Secundò omni inesse, est multis inesse: unum non est multa. Ergo uni inesse, non est omni inesse. Tertiò: Singulari non nisi ineptè præfigitur signum universale: (ut si dicam omnis Petrus, omnis hic homo) solùm ex eo quia singulare cùm sit unum, non potest esse omne: Ergo De omni non potest esse respectu unius.

Duplex de Omni.

Dicendum tamen est. De omni esse duplex. Alterum quod est de omni formaliter; alterum quod de omni virtualiter: Illud est respectu multorum formaliter, hoc est respectu unius formaliter quod tamen unum est multa virtualiter; hoc sensu, quia illud unum si esset in multis formaliter, etiam prædicatum, quod illi convenit, esset in illis multis ratione ipsius. Ex quo patet. De omni virtualiter non dici de omni respectu unius singularis, quà singulare est: quia singulare quà est singulare, nec formaliter, nec virtualiter est in multis, sed essentialiter est unum numero. Solùm igitur dicitur de omni virtualiter, respectu naturæ abstractæ, quæ licet actu existat in uno singulari, tamen ut abstracta, potest referri ad plura, vel absolutè, vel ex suppositione, ita ut si esset in pluribus, etiam prædicatum ipsi conveniens, ratione ipsius esset in pluribus. Non repugnat verò hanc multitudinem virtualem concipere in natura abstracta ex vi conceptus indeterminati, repugnat autem in natura, ut singularis est, quia ut sic concipitur determinata ad unum. Quare hæc propositio non est de omni. Petrus est risibilis; quia Petrus non est virtualiter in multis. Similiter neque hæc. Deus est omnipotens: quia Deus essentialiter est singularis.

An prædicatum de Omni convenire debeat & semper suo subjecto.

Alterum est. An prædicatum de omni convenire debeat semper suo subjecto, videntur hæc distincta & à se separabilia, omni convenire, & semper. Nam omni homini convenit canescere, sed non semper. Ex altera verò parte Aristoteles in definitione De omni utrumque conjungit.

Prædicatum de Omni est etiam semper non tamen absolutè.

Dicendum tamen est Prædicatum De omni, esse quoque semper non absolutè, sed secundùm illum modum necessitatis, quo est de omni: verbi gratiâ, omni homini convenit canescere in senectute, hoc igitur modo, semper illi convenit canescere in senectute. Et ratio est: Quia de omni ideo est de omni, quia est necessarium, ergo secundum modum necessitatis, erit etiam semper, quia necessarium, quà ratione est necessarium, est semper tale, & sic necesse est in autumno semper esse pluvias, & siccitatem sub sole in cane existente, & hominem semper habere quinos digitos, quia hæc sicut sunt necessaria secundum cursum naturalem, ita & semper existunt secundum cursum naturalem.

Ad demonstrationem requiruntur prædicata de Omni.

Dico igitur primò. Ad demonstrationem requiruntur prædicata de omni; quia requiruntur prædicata necessaria: at omne necessarium est De omni: Ergo ad demonstrationem requiruntur prædicata De omni: Nam quæ non omni insunt, sed alicui tantùm, sunt contingentia, & possunt abesse & adesse; quæ verò necessariò insunt omni insunt, ut quod necessariò inest homini, inest omni homini: quia eadem ratio est ut insit omni homini, quæ est ut insit alicui; omnes enim homines, sunt æquè homines, ut quod homini, ut homo est, necessario inest, debet inesse omni homini.

Dico secundo. Ad demonstrationem sufficit De omni virtualiter, nempe requi-

ditur De omni formaliter: quia etiam De omni virtualiter est necessarium ex natura rei; & est suo modo De omni: alioqui de naturis habentibus tantùm unum individuum non posset haberi scientia.

At objicies. Scientia non habetur de singulari, sed de universali; ergo & prædicata scientifica debent esse respectu subjecti universalis, non singularis: at De omni virtualiter, est respectu subjecti singularis; ergo tale De omni, non pertinet ad scientiam. Respondeo, scientiam non esse de natura singulari, quatenus singularis est, sed quatenus est natura absolutè abstracta à singulari, sive illa natura abstracta sit apta esse in multis, sive in uno tantùm. Et ratio est, Quia quicquid de singulari demonstratur, demonstratur ex principiis naturæ absolutè: Nam ex singularitate præcisè, nihil illi competit, nisi esse unam numero, quare omnes demonstrationes primò & immediatè spectant ad naturam, verbi gratiâ, absolutè & per extensionem quandam, & applicationem spectant ad naturam singularem, v. g. Petrus est risibilis, quia homo est risibilis, & risibilitas quæ de homine demonstratur, extenditur etiam ad Petrum: pari ergo ratione prædicatum De omni, non est tale respectu subjecti singularis qua singulare est, sic enim non est De omni virtualiter, sed est respectu subjecti absolutè & in abstracto, quamvis illud subjectum, non in una tantùm singulari existat. Noto tamen, hanc conditionem solùm requiri in iis quæ sunt apta esse in multis: talia enim nisi demonstrentur de omni, non demonstrantur. Quare ad demonstrationem de Deo non requiritur. Deus enim essentialiter est singularis, eíque repugnat etiam per Intellectum esse in multis Individuis.

Scientia non est de natura singulari sed quatenus est natura absolute abstracta à singulari.

Deus ita est singularis, ut ei repugnet etiam per intellectum esse in multis Individuis.

Dico tertiò. De omni, quod requiritur ad demonstrationem, debet esse etiam semper vel absolutè, vel secundùm eam rationem, qua est De omni, & necessarium: Nam sub ea ratione sub qua aliquid est necessarium, semper etiam convenit subjecto, ut dictum est. Porrò ad potissimam demonstrationem, sicut requiritur omnimoda necessitas; ita etiam requiritur, ut prædicatum secundùm omnem rationem semper conveniat subjecto. Sic quia omni homini convenit esse risibilem, semper convenit esse risibilem; hoc est omni tempore, & ab æterno; ad alias verò demonstrationes non potissimas, sicut non requiritur omnimoda necessitas, sed tantùm certi & determinati generis, & secundùm certam & determinatam rationem; ita non requiritur, ut prædicatum sit semper, & secundùm omnem rationem temporis, sed tantùm secundùm rationem temporis congruentem, & proportionatam illi necessitati.

De omni requisitū ad demonstrationem debet esse semper vel absolutè.

Dico quartò. In propositionibus sempiternæ veritatis, prædicatum semper inest subjecto; non quod semper retineat suam existentiam absolutè, sed solùm respectu talis subjecti; id est, ut posito & existente tali subjecto, ponatur & existat tale prædicatum. Hæc doctrina est Aristotelis text. 8. cùm hanc rem ita explicat. Si verum hunc hominem dicere, verum & animal, & si nunc alterum & alterum. Quasi diceret, ad hoc ut prædicatum dicatur semper inesse subjecto, non est necesse ut utrumque semper existat, sed ut quando existit unum, existat & alterum, hoc est enim semper existere respectu talis subjecti; Quæ doctrina notanda est propter propositiones sempiternæ veritatis, ad quas non requiritur, nisi ut dicto modo semper existant earum prædicata. Quocirca non est necesse ea de causa recurrere ad existentiam realem essentiarum ab æterno, in quodam esse objectivo: cum quia sine tali existentia salvantur propositiones sempiternæ veritatis: tum quia

In propositionibus sempiternæ veritatis prædicatum semper inest subjecto.

Nota de propositionibus sempiternæ veritatis.

quia hoc modo etiam entia rationis, & entia impossibilia haberent essentiam realem æternam, quia de his omnibus formantur propositiones sempiternæ veritatis, ut ens rationis est ens rationis; hircocervus est hircocervus, nihil est nihil. Denique, de tali æternitate essentiarum nihil somniavit Aristoteles, sed absque hoc figmento, rem aliter explicavit, per existentiam prædicatorum, supposita existentia subjecti.

At dices. Has propositiones esse semper veras non propter aliquam existentiam, sed solùm propter connexionem essentialem prædicati & subjecti, abstrahendo ab omni existentia. Respondeo, connexio ista essentialis debet existere vel in re vel in ratione, alioqui quod nullo modo existit, nullo modo afficit aliud. Ut autem connexio existat, supponit necessariò existentiam eorum quorum est connexio, res enim nisi existant connecti inter se non possunt. Non tamen est necesse ut existant in re, sed vel in re, vel in ratione: Supposito autem quòd existant habent necessariò illam essentialem connexionem, nempe ut prædicatum sit de essentia subjecti, vel ad essentiam ipsius consequatur. Et hoc sensu verum est has propositiones esse sempiternæ veritatis, propter connexionem essentialem terminorum.

QUÆSTIO X.

An Demonstratio debeat constare ex iis quæ sunt per se?

AFfirmat Aristoteles; Demonstratio enim debet constare ex necessariis: Omne autem necessarium est per se: Ergo debet constare ex iis quæ sunt per se.

Per se hoc loco accipitur ut opponitur rei quæ est per accidens.

Pro quo notandum est. Primò quod per se, quamvis multis modis accipi possit, tamen hoc loco accipitur ab Aristotele, ut opponitur ei quod est per accidens: ut patet ex text. 8. & 15. ubi ait: Quæcunque neutro modo insunt per se, accidentia esse: quamvis enim hoc dicat de duobus primis modis per se; tamen de aliis quoque proportionaliter idem dici potest: ut quemadmodum duo primi modi sunt modi per se, & non per accidens prædicandi, ita tertius modus sit per se, & non per accidens essendi, quartus per se, & non per accidens causandi. Quod si dicas. Hinc sequi per se, & necessarium, esse omninò idem.

Per se & necessarium sunt idem realiter, non formaliter.

Respondeo, idem esse realiter, non formaliter; nam necessarium dicitur, quatenus non potest non inesse; Per se verò dicitur, quatenus seipso, & vi suæ essentiæ inest. Quare necessarium, opponitur formaliter contingenti, quod potest aliter se habere; Per se verò opponitur ei, quod est per accidens, hoc est ei, quod non ex se, nec ex vi suæ essentiæ est tale.

Quatuor modi per se.

Notandum est secundò. Aristotelem numerare quatuor modos per se text. 9. Primus est, quando prædicatum est de essentia & definitione subjecti, sic homo per se dicitur esse animal. Secundus, quando subjectum est de essentia prædicati, ut cum dicimus; numerus est par; linea est recta; in his enim dicitur subjectum esse de essentia prædicati, non quod sit genus, vel differentia prædicati, sed quod prædicatum ex sua essentia requirat tale subjectum, & definiatur per ordinem ad tale subjectum. Par enim & impar, non nisi numerum respicit: curvum & rectum non

nisi lineam. Quare subjectum in talibus propositionibus dicitur esse de essentia prædicati, non intrinsecè, ut pars essentialis, sed extrinsecè ut terminus, quem essentialiter respicit tale prædicatum. Porrò hi duo modi per se, sunt modi per se inexistendi, & ex consequenti per se prædicandi de subjecto; quicquid enim per se inexistit subjecto, vel ideo per se inexistit, quod ipsum est de essentia subjecti, vel quia subjectum est de essentia ipsius; Per se enim inexistere, est per suam essentiam inexistere: Ergo vel per suam essentiam ex parte prædicati, vel per essentiam ex parte subjecti, ita ut quandocunque prædicatum aliquod convenit subjecto, neque propter essentiam subjecti, neque propter essentiam prędicati, non conveniat illi per se, sed per accidens, si de per se quoad existentiam sit sermo. Quod adjicio propterea: quia potest esse aliquid non per se quoad inexistentiam, aliis tamen modis erit per se, verbi gratiâ, per se in causando, ut cùm dico, Jugulatus interiit, prædicatum non per se est inexistens subjecto, nec primo, nec secundo modo, est tamen per se causatum à subjecto, unde quoad inexistentiam, habet se per accidens, quoad causalitatem, habet se per se, ad subjectum. Quare cum dicimus, duos esse modos per se prædicandi, intelligimus cum Aristotele de modis prædicandi fundatis in inexistentia, non verò de aliis modis prædicandi, non fundatis in inexistentia prædicatorum in subjectis, ut cùm dico Jugulatum interiisse, in hac prædicatione, prædicatum non verè inexistit, sed potius coëxistit subjecto, quod est valdè notandum ad distinguendos hos per se modos ab aliis.

Modi per se inexistendi & per se prædicandi duo.

Tertius modus per se, est modus per se essendi, qui modus convenit substantiis, quæ per se ipsas existunt, non per aliquid alterum, accidentia enim non per se existunt, sed per substantiam, cui nisi innitantur, non existunt. Unde quando accidentia significantur ut existentia, significatur materialiter substantia, ratione cujus existunt: ut cùm dico album vel ambulans, involvo subjectum, quod est album, & quod est ambulans, & sic album non per se existit formaliter, sed ut involvit subjectum per quod existit. Porrò hic tertius modus per se, non est determinatus ad prædicationem, quia etiam extra prædicationem invenitur in ipsa nominum simplicium significatione, substantiæ, vel accidentis: & sic Aristoteles illum explicavit, non in aliqua propositione, sed in simplicibus vocibus: Ambulans enim inquit, significat alterum quid existens, quòd est ambulans, nempe ipsum subjectum: substantia autem, & hoc aliquid, nihil aliud præter seipsam significat; ambulans enim, non ratione ambulationis formaliter, sed ratione subjecti quod involvit est quid existens.

Tertius modus per se.

Hic tertius modus per se non est determinatus ad prædicationem.

Quartus modus, Est modus per se causandi, tunc autem effectus per se causatur ab aliqua causa, quando propter illam causam existit; alioqui, si non propter illam causam existit, causatur per accidens. Dat exemplum Aristoteles. Si ambulante aliquo fulguravit, ambulatio non est causa per se, fulgurationis: quia non propter ipsam existit fulguratio: Solùm igitur erit causa per accidens, quia est conjuncta causæ per se fulgurationis, tunc enim cum esset fulguratio, extitit ambulatio. Si verò inquit Aristoteles Jugulatus interiit, jugulatio est causa per se interitus: quia propter jugulationem interiit: Ad hunc autem quartum modum, pertinet non sola causa efficiens, sed etiam alia genera causarum.

Quartus modus per se.

Notandum est tertiò: Difficultatem esse, qua ratione hi quatuor modi differant inter se: Videntur enim duo primi modi aut continere reliquos, aut si non continent, non esse sufficientes. Statuuntur autem duo primi modi, esse modi

Nota quomodo quatuor modi inter se differant.

per se prædicandi: Si igitur continent omnes modos per se prædicandi, debent continere etiam tertium & quartum modum: Nam omne quod per se quocunque modo se habet, sive in essendo, sive in causando, habet se etiam per se in prædicando: Ergo cùm tertius modus sit modus per se essendi, quartus per se causandi, erit uterque modus prædicandi, & sic pertinebunt tertius & quartus modus, ad primos duos. Si verò duo primi modi non contineant omnes modos per se prædicandi, sequetur illos non esse sufficientes, cum præter illos dentur alii.

Primi duo modi sunt modi per se prædicandi.

Dicendum tamen est; Primos duos modos, esse modos per se prædicandi, non quomodocunque, sed solùm respectu prædicatorum per se inexistentium subjectis, ita ut omne prædicatum per se inexistens alicui subjecto, necesse sit altero illorum duorum modorum inesse, & prædicari: nempe vel quia prædicatum est de essentia subjecti, vel quia subjectum est de essentia prædicati. Alia verò prædicata, quæ non insunt per se subjectis, sed extrinsecè dicuntur de subjectis, possunt quidem per se suo modo prædicari, sed non pertinebunt ad primum vel secundum modum per se, quia eorum prædicatio non fundatur in modo per se inexistendi, sed vel in modo per se essendi, vel in modo per se causandi. Quare hæc propositio, jugulatus interiit, est per se quarto modo, non verò primo, vel secundo, quia talis prædicatio non fundatur in inexistentia prædicati, sed in ejus causalitate à subjecto. Similiter hæc propositio homo est, est per se in tertio modo. Hæc verò album est, est per accidens: quia in his solùm spectatur, quòd existentia conveniat subjecto, ratione sui, vel ratione alterius. Ex quibus patet, primos duos modos esse modos per se inexistendi, & ex consequenti per se prædicandi, intelligendo de prædicatione fundata in inexistentia per se. Tertius verò modus, est modus per se existendi, hoc est ratione sui, est causa prædicati, & sic omnes quatuor modi erunt inter se distincti, nec unus includetur in altero. Non tamen repugnat eos concurrere in una propositione. Nam hæc propositio, rationale est risibile, est per se, & in secundo, & in quarto modo: In secundo, quia subjectum est de essentia prædicati, in quarto verò, quia subjectum est causa prædicati. Quocirca ad discernendum, quæ propositio ad quem modum per se pertineat, semper consideranda est ratio propria formalis cujusque modi.

Non repugnat omnes modos concurrere in una propositione.

An propositio innaturalis pertineat ad secundum modum per se.

Notandum est Quarto, circa primum modum per se, difficultatem esse, an propositio innaturalis pertineat ad primum modum per se. Ut si dicam, Rationale est homo. Videtur enim pertinere ad secundum modum per se, quia ejus subjectum est de essentia prædicati. Alii tamen oppositum, & verius sentiunt, pertinere ad primum modum per se, quia in hac propositione, propter innaturalem modum prædicandi, subjectum dicitur de essentia prædicati. Si verò naturali modo fiat prædicatio, tunc prædicatum erit de essentia subjecti, ac ex consequenti ad primum modum per se pertinebit. Porrò potius ad eum modum per se spectare debet propositio, ad quem ex natura terminorum spectat, non verò ad quem spectat ex dispositione indebita terminorum; esse enim per se, ex natura rebus convenit.

Propositio innaturalis pertinet ad primum modum per se.

An propositio spectet ad primum modũ per se quando definitio accidentis prædicatur de accidente.

Major autem difficultas est, quando definitio accidentis prædicatur de accidente, ut cum dico simum est nasus curvus, an scilicet hæc prædicatio pertineat ad primum modum per se; videtur enim ad primum pertinere, quia prædicatum est de essentia subjecti, definitio de essentia definiti. Ex altera verò parte videtur ad secundum modum spectare, quia cùm sit innaturalis; id quod est prædicatum

dicatum, debet esse, ex natura rei loquendo, subjectum, & sic ex natura rei pertinebit ad secundum modum per se, in quo subjectum est de essentia prædicati.

Propter quod argumentum, quidam existimant pertinere ad secundum modum, Neque verò reputant absurdum, definitionem prædicari de definito, non naturaliter, dicunt enim dupliciter definiri accidens: Primò in abstracto, ut simitas est nasi curvitas; Secundo in concreto; ut simum est nasus curvus. Prior definitio naturaliter prædicatur de accidente, quia in ea definitur ipsa forma, & essentia accidentis. Posterior verò, non prædicatur naturaliter, quia in ea definitur accidens non præcisè secundum formam accidentalem, sed etiam materialiter ut involvit subjectum.

Aliis tamen videtur omnem definitionem prædicari de definito naturaliter, ac ex consequenti in primo modo per se. Nam quod dicitur subjectum non prædicari naturaliter de accidenti, id verum est, si sumatur accidens formaliter, non verò si sumatur materialiter: Nam accidens formaliter sumptum potius ipsum inest subjecto, quàm subjectum ipsi; sumptum verò materialiter & in concreto, involvit subjectum in confuso, ratione cujus potest recipere naturaliter prædicationem subjecti, distinctam & explicatam. Sic simum, significat id, quod est affectum simitate; id verò quod est affectum simitate est nasus.

Subjectum non prædicatur naturaliter de accidente accepto formaliter.

Quæri etiam solet, An propositiones negativæ pertineant ad primum modum per se: ut cùm dico substantiam non esse quantitatem. Respondeo pertinere ad primum modum respectivè: Nam licet prædicatum non sit de essentia subjecti, (negatio enim non est de essentia Entis) tamen quia negationes reducuntur ad suos habitus, quorum sunt negationes, consequens est, ut si habitus affirmantur essentialiter, etiam negationes eorum prædicentur; quia sunt negationes eorum, quæ essentialiter & in quid prædicantur.

Propositiones negativæ pertinent ad primum modum reductivè.

Notandum est quintò, circa secundum modum per se, quidam sentiunt non spectare ad hunc modum, nisi illas propositiones, in quibus passio propria quarto modo, prædicatur de subjecto, ut homo est risibilis; volunt enim ex mente Aristotelis propositionem per se, esse de omni & habere prædicatum convertibile cum subjecto. Verùm nihil tale colligi potest ex Aristotele, imò contrarium Aristoteles docet ex text. 9. & 10. Rectum per se inesse lineæ, & par numero, cùm tamen neque rectum insit omni lineæ, neque par omni numero. Neque dici potest ista sub distinctione convenire per se, non absolutè, ut si dicam, linea est recta, vel curva. Numerus est par vel impar. Nam etsi hanc disjunctionem requirat ibidem Aristoteles ad hoc, ut prædicatio sit necessaria simpliciter; non tamen requirit ad hoc, ut prædicatio sit per se. Nam ad prædicationem per se, sufficit ut subjectum sit de essentia prædicati, ut patet ex definitione secundi modi per se: hoc autem æquè habetur cum disjunctione, sicut sine disjunctione. Ex quo etiam sumitur ratio contra priorem sententiam. Nam ad secundum modum per se sufficit subjectum esse de essentia prædicati, hoc autem accidit, sive prædicatum sit de omni, sive non, sive sit convertibile cum subjecto, sive non.

Quæ propositiones spectent ad secundum modum per se.

Fateor ad demonstrationem potissimam requiri, ut propositio per se, secundi modi sit etiam de omni, & convertibilis; verùm rationes formales istorum semper sunt diversæ, etiamsi concurrant in unam propositionem. Unde Aristoteles cùm definit prædicatum universale, expressè ista distinguit in definitione tanquam diversa, & dicit, universale esse de omni, per se, & secundum quod ipsum: vult ergo per

Ad demonstrationem potissimam requiritur ut propositio per se secundi modi sit etiam de omni.

se, non includitur formaliter de omni, nec secundum quod ipsum. Non igitur solùm proprium quarto modo est in secundo modo per se, sed etiam omne prædicatum, quod essentialiter requirit certum subjectum, sive illi omni semper, & convertibiliter competat, sive non. Et sic hæc propositio; linea est recta, est per se, secundo modo, quia illi convenit definitio secundi modi.

At objicies. Sequi hanc propositionem. Homo est Grammaticus, esse per se, quia prædicatum requirit essentialiter tale subjectum: hoc autem dici non potest, quia omne per se, est necessarium; homo autem contingenter & non necessariò est Grammaticus. Ergo. Respondeo, omne per se esse necessarium illo modo quo est per se: Si enim sit per se solùm ex parte prædicati, quod prædicatum per se requirat tale subjectum, erit etiam necessarium, solum ex parte prædicati; quia tale prædicatum est necessarium inesse tali subjecto, & non alteri: Si vero sit per se ex parte subjecti, quod subjectum per se, & essentialiter requirat tale prædicatum, tunc erit etiam necessarium ex parte subjecti. Et quia necessitas ex parte subjecti facit propositionem necessariam simpliciter, necessitas verò ex parte prædicati, facit esse necessariam secundum quid, idcircò propositio per se, solùm ex parte prædicati potest esse simpliciter non necessaria, & per accidens, ex parte subjecti, qualis est ista, Homo est Grammaticus.

Omne per se est necessarium illo modo quo est per se.

Quæri etiam potest. An proprietates emanantes à subjectis, sed non solis illis subjectis convenientes, sint per se secundi modi, ut ignis est calidus, sol est lucidus. Nam ex una parte cum sint necessariæ, debent esse per se: Ex altera verò parte cum illis non conveniant primi & secundi modi per se definitiones, non videntur pertinere ad alterum horum modorum.

Respondeo has proprietates esse per se, non primo vel secundo, sed quarto tantùm modo; idcirco enim dicuntur per se de subjectis, quia per se causantur ab illis. At inquies, non solùm per se causari à subjectis, sed etiam per se illis inesse, cùm sint prædicata intrinseca: quæcunque autem per se insunt, primo aut secundo modo per se inesse debent.

Proprietates emanantes à subjectis sunt per se quarto modo.

Respondeo, in his propositionibus, totam rationem per se prædicandi, fundari in modo per se causandi, non verò in modo per se inexistendi, ita ut si non causarentur per se, non inexisterent per se. Modus enim per se inexistendi, est tantùm duplex, vel quia prædicatum est de essentia subjecti, vel quia subjectum est de essentia prædicati; at hæc prædicata neutri horum modorum insunt: Ergo nullo per se modo insunt. Si enim hæc prædicata non causarentur per se à subjectis, inessent illis accidentaliter & contingenter, sicut insunt aliis subjectis, à quibus non causantur. Verbi gratiâ, si calor non emanaret, nec causaretur ab essentia ignis, ita inesset igni, sicut inest ligno, ligno autem inest non per se, sed per accidens, solùm ex eo, quod non emanat ab essentia ligni: ergo id signum est, non alium modum per se inveniri in talibus propositionibus: nisi modum quartum per se causandi.

Modus per se inexistendi est duplex.

Portò ad hunc secundum modum per se, sufficit ut proprietas per se competat sive ratione superioris gradus, sive ratione inferioris gradus: superiora enim continentur in inferioribus, & quod per se competit superiori, competit etiam per se inferiori, ratione superioris.

Notandum est sextò: Circa quartum modum per se quæri posse, An sicut modi per se inexistendi sunt duo, alter ex parte subjecti, alter ex parte prædicati; ita modi

Vtrum modi per se causandi debeant esse duo, sicut etiam modi per se inexistendi.

a modi per se causandi, debeant esse duo: unus ex parte causæ, alter ex parte effectus. Nam hæc propositio: Jugulatus interiit, est per se ex parte causæ, non ex parte effectus: quia jugulationi, per se convenit, non per accidens, causare talem effectum, licet effectui non per se, sed per accidens contingat causari ex jugulatione; potest enim causari aliunde. Hæc verò alia propositio, Ædificator ædificat, musicus cantat, ex parte causæ, non est per se, sed per accidens: quia per accidens contingit, quod ædificator ædificet, musicus cantet, quia non necessarium est ædificatorem ædificare, musicum cantare, & tamen ex parte effectus est per se, non per accidens: Nam per se convenit ædificationi ut sit ab ædificatore, cantui ut sit à musico. Quare Aristoteles 2. Phys. text. 33. & alibi, docet has propositiones & similes esse per se, licet sint contingentes.

Ad hanc quæstionem ita respondendum videtur, posse quidem hos duos modos per se causandi distingui, ut bene probatur in ratione dubitandi, verùm utrumque hunc modum contineri in quarto modo per se; quia quartus modus per se, constituitur per unicam rationem formalem, nempe quod aliqua causa sit causa per se talis effectus. Dupliciter verò causa dici potest, per se causa alicujus effectus: vel quoad essentiam, ut talis effectus est, ita ut non possit ab alia causa causari, vel solùm quoad existentiam, hoc est, ut posita tali causa necessariò quidem ponatur effectus, tamen ex vi essentiæ effectus, non repugnet eum etiam ab aliis causis produci. Uterque verò hic modus continetur sub uno generico modo per se causandi, ut prior sit modus per se causandi ex parte effectus, posterior ex parte causæ. At modi per se inexistendi sunt ita diversi, ut ad unum reduci non possint: Nam duo illi modi per se causandi conveniunt eidem causæ; causa enim utroque illorum modorum dicitur per se causa, modi verò per se inexistendi non conveniunt eidem, sed alter subjecto, alter prædicato, alter facit prædicatum per se, alter facit subjectum per se. Et licet si subjectum sit per se subjectum talis prædicati, etiam prædicatum consequenter convenit per se subjecto, tamen hæc perseitas mutuatur à subjecto, & soli subjecto propriè & formaliter inest, prædicato verò ratione subjecti. Similiter dicendum est, quando subjectum est per se subjectum, perseitate prædicati.

Uterque modus causandi per se continetur in quarto modo.

Dupliciter dici potest causa, per se causa alicujus effectus.

QUÆSTIO XI.

Quomodo se habeat prædicatum per se ad prædicatum De omni, & ad prædicatum necessarium?

IN hac comparatione Quæri potest primò: An quicquid est De omni, sit etiam per se? Pro quo notandum est De omni esse duplex; Alterum quod semper est de omni; Alterum, quod aliquando est De omni, aliquando non, ut si casu omnes dormirent, vel si conspirarent omnes in aliquid, illud non esset de omni absolutè & simpliciter, sed solùm de omni secundum quid, quia aliquando tantùm esse De omni.

De omni est duplex.

Dico igitur primò: quod est de omni semper, est etiam per se; quod enim semper rei convenit, non per accidens, sed per se convenit, quia necessariò: Omne autem necessarium est per se.

Quod est de Omni semper etiam est per se.

Dico

Quod est de omni non semper, sed aliquando non est per se.

Dico secundò. Quod est de omni non semper, sed aliquando, non est per se: qu a simpliciter est contingens, contingentia autem, non sunt per se, sed per accidens. Imò hoc ipsum quòd sit de omni aliquando, est illi per accidens; Illud enim dicitur per accidens, quod aliquando est, aliquando non: sed quod est de omni non semper, aliquando est de omni, aliquando non: Ergo illi esse de omni, est per accidens, ac ex consequenti ex hoc quod sit de omni, non sequitur quòd sit per se. Confirmatur; quia quod est de omni non semper, neque est per se ex parte subjecti, neque ex parte prædicati: Ergo nullo modo: non ex parte subjecti, quia subjectum potest esse sine prædicato: non ex parte prædicati, quia prædicatum potest esse sine subjecto.

Ea quæ sunt per accidens non semper dicuntur universaliter, tamen dici possunt universaliter per accidens, & aliquando.

Quod si objicias Aristotelem 5. Met. text. 15. oppositum docere, nempe ea quæ sunt per accidens, non dici universaliter; quæ enim sunt universalia, sunt per se. Respondeo. Ea quæ sunt per accidens, non dici universaliter ex natura rei, ut semper dicantur universaliter; dici tamen possunt universaliter per accidens, & aliquando; quod enim per accidens multis evenit, quid prohibet etiam omnibus per accidens convenire? Id igitur solùm quod est universale ex natura sua, & semper; non est per accidens, sed per se; quod verò casu est universale, & inest omnibus, non per se est, sed per accidens.

Ex quo patet De omni Posterioristicum esse per se, quia est De omni semper, & ex consequenti ex natura sua est De omni. Prioristicum verò, non est necessariò per se, quia non potest esse semper De omni.

De omni posterioristicum est per se, quia est de omni semper; Prioristicum verò non est per se.

Secundò quæritur. An quicquid est per se, sit etiam De omni? Respondeo negativè. Nam licet id quod est per se ex parte subjecti, sit etiam De omni: quia quando subjectum ex natura sua exigit prædicatum, semper & ubique illud exigit, ut homo exigit rationalitatem, & risibilitatem; tamen quando est per se solùm ex parte prædicati, non est necesse ut sit de omni, quia etiamsi prædicatum per se exigat tale subjectum, tamen potest esse, ut subjectum non exigat tale prædicatum, & possit esse sine tali prædicato. Sic rectum per se, convenit lineæ, par numero, & tamen non est De omni. Non enim omnis linea est recta, nec omnis numerus est par.

Quod est per se ex parte solùm prædicati non est necesse ut sit de omni.

Quod verò quidam dicunt, ad hoc ut aliquid sit per se, requiritur ut sit De omni, ita ut nisi sit De omni, non sit per se, id planè gratis asseritur: Nam definitiones modorum per se, nihil tale includunt, sed solùm quod prædicatum sit de essentia subjecti, vel subjectum de essentia prædicati. Unde patet rationes formales per se, & de omni, esse diversas, & posse unam convenire etiamsi altera non conveniat; & quamvis ad demonstrationem requiritur propositiones quæ habeant utramque, nempe quæ sint & per se & De omni, tamen non est negandum propterea, aliquas propositiones esse per se quæ non sint De omni, sed dicendum est, illas non pertinere ad demonstrationem. Quocirca & Aristoteles in text. 9. & 10. posuit exempla per se, in iis quæ non sunt De omni, ut quod linea sit recta, quod numerus sit par.

Id quod est per se primo & secundo modo est necessarium.

Tertiò quæritur. An omne per se sit necessarium? Respondeo cum Aristotele text. 10. & 15. Id quod est per se primo & secundo modo, esse necessarium. Ratio est: quia definitio convenit necessariò definito: at in primo modo per se, prædicatum est definitio subjecti, in secundo subjectum est definitio prædicati: Ergo

uterque

uterque modus per se infert necessitatem. Deinde quod est per se tale, est essentialiter tale: quod autem est essentialiter tale, est necessariò tale, quia essentialia sunt necessaria: Ergo quod est per se tale, est necessariò tale.

Verùm notandum est. Necessitatem ipsam, vel esse ex parte subjecti, quando subjectum necessariò requirit prædicatum, vel ex parte prædicati, quando prædicatum necessariò requirit subjectum. Prior igitur necessitas facit propositionem necessariam simpliciter: quia subjectum nunquam potest esse sine prædicato, ut homo est animal; posterior verò necessitas non facit propositionem simpliciter necessariam, sed secundum quid, quia subjectum potest esse sine prædicato. Si enim propositio sit necessaria solùm ex parte prædicati, non necessaria verò ex parte subjecti; erit propositio simpliciter contingens, & secundum quid necessaria. Ut cùm dico numerum esse parem, lineam rectam. Semper tamen ea ratione, quâ aliquid est necessarium, est etiam per se, & è converso, qua ratione est per se, est etiam necessarium.

Necessitas per se primo & secundo modo dupliciter se habet.

Quod si quæras. An idem dicendum sit de tertio, & quarto modo per se. Respondeo, quoad quartum modum, idem dicendum esse; omnis enim causa per se, est necessariò causa, sive quoad existentiam, sive quoad essentiam effectus. Quoad existentiam, ut cùm dico, Jugulatus interiit; posita enim jugulatione, necessariò existit talis effectus, licet essentia effectus non postulet fieri à tali causa. Quoad essentiam verò cùm dico, Ædificator ædificat; non potest enim ædificatio, nisi ab ædificatore fieri, & sic ex parte prædicati est necessitas, licet non ex parte subjecti.

Per se quarto modo est necessarium.

Dupliciter causa per se est necessario causa.

De tertio etiam modo, idem suo modo dici potest; quod enim per se non per aliud existit, necessariò existit, si per se solùm spectetur; quod verò non per se, sed per aliud, hoc est per subjectum existit, non est necesse ut existat, si per se solùm spectetur, sed per accidens illi convenit existere, quia per aliud. Ex quo patet, qua ratione aliquid per se existit, eadem ratione necessariò existere formaliter loquendo, ex illo capite ex quo habet per se existere: nam ex alio capite & aliunde, potest contingenter existere, nempe respectu suarum causarum, à quibus pendet.

Per se tertio modo est etiam necessarium suo modo.

Quartò quæritur. An omnes hi quatuor modi per se serviant demonstrationi. Respondeo potissimæ demonstrationi deservire duos primos modos, ut manifestum est ex Aristotele. Et ratio est, quia ad potissimam demonstrationem requiritur perfectissima necessitas, quæ tunc est, quando ex utroque termino propositio est necessaria, hoc est, tam ex parte prædicati quàm ex parte subjecti, quod invenitur in primo & secundo modo per se conjunctis. De quarto vero modo quidam censent non deservire demonstrationi potissimæ, nisi quatenus coincidit cum primo vel secundo: ut cùm dico, rationale est risibile, hæc propositio est per se, & in secundo modo, & in quarto; in secundo, propter inexistentiam per se, in quarto propter causalitatem per se.

Potissimæ demonstrationi serviunt duo priores modi.

Quartus modus quomodo deserviat demonstrationi.

Verùm si hi authores concedant quartum modum formaliter deservire demonstrationi, tunc cùm coincidit cum primo vel secundo, facilè illis assentior. Si verò negent deservire formaliter, sed solùm per accidens se habere, non assentior; quia in demonstratione potissima, non minus spectatur connexio per se, quoad existentiam, quàm connexio causæ & effectus, quoad causalitatem: Imò hæc potissimùm spectatur, cùm in demonstratione ex causa inferatur effectus. Quare dico etiam quartum modum deservire formaliter demonstrationi potissimæ, quatenus est modus per se causandi, sed non nisi tunc, quando includit necessitatem ex utra-

Quartus modus deservit formaliter demonstrationi potissimæ.

Quatenus est modus per se causandi.

que parte, ita ut & causa requirat talem effectum, & effectus talem causam.

An in demonstratione potissima coincidat quartus modus cum primo vel secundo?

An verò in demonstratione potissima necesse sit coincidere quartum modum cum primo vel secundo, meritò dubitari potest; nam isti authores id asserunt eo argumento: Quia in demonstratione potissima requiritur, ut sit propositio necessaria ex utraque parte; hoc autem esse non potest, nisi à primo & secundo modo per se. Verùm hæc ratio est falsa: Nam hæc propositio, ecclypsis solis fit ex interpositione lunæ, est per se quarti modi, & ex utraque parte necessaria, ut per se manifestum est, & tamen ista propositio non est primi, nec secundi modi; hi enim modi, sunt modi inexistentiæ per se: at hic interpositio lunæ non inexistit soli: Ergo non potest spectare ad primum vel secundum modum per se; habet enim se prædicatum merè extrinsecè ad subjectum, & solùm per se causat subjectum, non verò per se ei inexistit.

Quartus modus non deservit demonstrationi potissimæ, nisi coincidat cum primo vel secundo, quia demonstratio potissima demonstrat proprietatem intrinsecam per causam intrinsecam subjecti.

At objiciunt, Aristotelem nusquam ad demonstrationem potissimam quartum modum requisivisse, sed duos tantùm primos: Nam text. 15. docet, demonstrationem cum constare debeat ex necessariis, debere constare ex primis duobus modis per se; quod enim inquit altero horum modorum non inest, per accidens inest. Respondeo ad salvandam authoritatem Aristot. concedendum esse quartum modum non deservire demonstrationi potissimæ, nisi coincidat cum primo vel secundo, non propter rationem quam isti adferunt, quasi propositio causalis non possit esse necessaria ex utraque parte, nisi sit in primo vel secundo modo per se, hoc enim falsum esse jam ostensum est, sed quia demonstratio potissima demonstrat proprietatem intrinsecam, per causam intrinsecam subjecti: Unde cum in majori prædicatur proprietas de causa erit propositio per se, non solùm propter causalitatem per se, sed etiam propter inexistentiam per se, conjungentúrque simul duæ necessitates, & per se causandi, & per se inexistendi. Rectè igitur Aristoteles dicit, necesse est ut quod per se inexistit, primo vel secundo modo per se inexistat: Nam etiam quod per se causatur, debet per se inexistere, si ad demonstrationem potissimam referatur.

Tertius modus per se non servit demonstrationi.

De tertio modo per se res est clara, non servire demonstrationi, cùm non spectetur in prædicatione, sed sit simplex modus essendi extra prædicationem.

QUÆSTIO XII.

An demonstratio constare debeat Prædicatis universalibus?

Dupliciter dicitur prædicatum universale.

PRædicatum dupliciter dici potest universale: Primò ex parte subjecti, quando de subjecto secundum totam subjecti universalitatem & amplitudinem prædicatur, ut omnis homo est animal; Secundò ex parte prædicati, quando prædicatum secundum suam totam universalitatem & amplitudinem inest subjecto, seu quando non est in plus, quàm subjectum, ut loquitur Aristoteles in fine text. 11. hoc est, quando non excedit subjectum, & adæquatè illi inest: ut cum dico, hominem esse risibilem, risibile non excedit hominem; non enim inest nisi homini.

Prædicatum potest esse universale primo modo,

Potest autem prædicatum esse universale; primo modo, non secundo, ut homo est animal, animal enim inest omni homini, non tamen omne animal inest homini,

mini,

mini, cùm aliquod etiam animal insit bruto. Potest etiam esse universale secundo modo & non primo, ut cùm dico lineam esse rectam; Omne enim rectum inest lineæ, cùm extra lineam non sit rectum, non tamen inest omni lineæ, cùm non omnis linea sit recta. Potest etiam utroque modo prædicatum esse universale, ut cùm dico, Hominem esse risibilem: Nam & omnis homo est risibilis, & omne risibile est homo quod etiam cernitur in aliis propositionibus convertibilibus.

Potest etiam esse & secundo.

Potest utroque modo.

Prædicatum igitur universale in demonstratione potissima, debet esse universale utroque modo, ita ut sit prædicatum convertibile cum subjecto, idque patebit ex definitione universalis quam assignat Aristoteles text. 11. ita enim ait: universale autem dico, quod utrique & de omni sit & per se, & secundum quod ipsum.

Circa quam definitionem sciendum est, quosdam existimare eam esse perfectam & sufficientem, quare particulam illam secundum quod ipsum, ita restringunt, ut solùm significet secundùm ultimam & specificam rei differentiam; ita ut quod convenit rei secundùm gradum genericum, non dicatur secundùm quod ipsum, sed solùm quòd convenit rei, secundum gradum specificum. Quare hæc propositio, Homo est animal, est quidem de omni & per se, non tamen secundum quod ipsum, quia prædicatum non convenit subjecto secundum gradum ejus specificum, ac consequenter non est universale, quia prædicatum universale cùm debeat reciprocari cum subjecto, debet convenire subjecto secundum rationem ejus specificam.

Verum hi authores manifestè repugnant Aristoteli, qui in eodem text. 11. ait, se pro eodem accipere per se, & secundum quod ipsum: per se inquit, & secundum quod ipsum idem. Cum igitur per se non solum sit illud quod convenit rei secundum rationem specificam, sed etiam quod convenit rei secundum rationem genericam; pari ratione & secundum quod ipsum erit, quod convenit rei, sive secundùm rationem specificam sive genericam: falsò igitur & contra mentem Aristotelis restringunt, secundùm quod ipsum, ad rationem specificam.

Per se convenit rei etiam secundum rationem genericam.

Nam quod respondent Aristotelem dicere, idem esse per se, & secundum quod ipsum, sed materialiter non formaliter, idque solùm in iis propositionibus in quibus concurrunt: id facilè refelli potest, primò: quia ideò Aristoteles ista dicit idem esse, ne putarentur esse posita in definitione universalis tanquam diversa; hoc enim intuitu definitionis datæ dixit. Secundò, ipsemet Aristoteles probat, ista esse idem formaliter, cum unum assignat pro ratione formali alterius; idcirco enim aliquid ait dici per se, quia est secundum quod ipsum & è converso, idcirco secundum quod ipsum, quia per se. Ex quo patet particulam secundum quod ipsum neque secundum mentem Aristotelis, neque secundum veritatem, restringi ad significandam tantum rationem specificam, sicut neque per se restringitur; maximè cum terminus ipse, sit ex se indifferens ad significandum secundum quod ipsum genericum, & specificum.

Alii ergo dicunt & melius definitionem hanc universalis, non esse perfectam, sed inchoatam tantum, neque sufficienter explicare rationem universalis, idque tam ex natura rei, quàm ex mente Aristotelis. Ex natura rei: quia non sufficit ad rationem prædicati universalis quod sit de omni, & per se & secundum quod ipsum, multa enim sunt de omni & per se & secundum quod ipsum, quæ non sunt

Definitio universalis non est perfecta, sed inchoata tantum.

ſunt univerſalia: quia non conveniunt ſubjecto primo, uti requirit Ariſtoteles ad rationem univerſalis; neque ſunt convertibilia cum ſubjecto. Ut cum dico, omnis homo eſt animal, animal eſt prædicatum de omni, & per ſe, & ſecundum quod ipſum, reſpectu hominis; & tamen non eſt prædicatum univerſale, quia nec primo convenit homini, neque convertitur cum homine. Deinde etiamſi ſecundum quod ipſum ſumatur, ut ſignificat ſecundum gradum ſpecificum; tamen dantur prædicata, quæ ſunt de omni, per ſe, & ſecundum quod ipſum ſpecificè, & tamen non ſunt univerſalia, quia non conveniunt ſubjecto primo, nec convertibiliter. Ut ſi dicam ignem eſſe calidum, calor enim convenit igni ſecundum gradum ſpecificum ignis, & tamen nec primo igni convenit, nec convertibiliter. Non etiam ex mente Ariſtotelis, quia is ad dictam definitionem addit aliam particulam, quæ non continetur in priori definitione, & tamen in ea completur ratio formalis univerſalis. Poſtquam enim dixit, quando aliquod prædicatum ſit per ſe, & quando ſecundum quod ipſum, ſtatim adjecit etiam, quando ſit univerſale, indicans per ſe, & ſecundum quod ipſum, non ſemper eſſe univerſale. Univerſale autem, inquit, eſt tunc, quando in quolibet & primo monſtratur. Poteſt eſſe autem per ſe, & ſecundum quod ipſum, & non convenire primo ſubjecto, ut dictum eſt.

Definitio prædicati univerſalis vera.

Dico igitur primò, Definitionem prædicati univerſalis eſſe illam, cum dicitur eſſe id quod in quolibet & primo monſtratur. Ratio eſt; quia univerſale prædicatum eſt univerſale tam ex parte ſubjecti, quam ex parte prædicati. Quatenus igitur de quolibet monſtratur eſt univerſale ex parte ſubjecti, quatenus verò monſtratur primò de illo ſubjecto, eſt univerſale ex parte prædicati, quia non eſt extra illud ſubjectum. Ex quo patet dictam definitionem univerſalis, eſſe ſufficientem & perfectam. Pro quo.

Dupliciter aliquod prædicatum poteſt dici primum reſpectu alicujus ſubjecti.

Notandum eſt primò, dupliciter aliquod prædicatum, dici poſſe primum reſpectu alicujus ſubjecti: primò negativè, quia non convenit alteri prius: Sic animal convenit homini primò, quia nulli alteri prius, quia eodem modo convenit bruto; & hic modus non ſufficit ad rationem prædicati univerſalis: nam hoc modo conveniunt primò etiam quæ non ſunt univerſalia ex parte prædicati, ut patet in dicto exemplo animalis. Secundò poſitivè, quando non ſolùm nulli alteri ſubjecto priùs convenit, ſed etiam iſti ſubjecto ita convenit, ut per ipſum cæteris omnibus convenit. Sic riſibile convenit primò homini, quia nulli alteri prius quàm homini, & ratione hominis convenit omnibus quibus convenit. Et hoc ſenſu Ariſtoteles prædicatum univerſale vult eſſe primum, & convenire primo ſubjecto, ut patet ex text. 11. & 14. hoc enim modo verè erit univerſale etiam ex parte prædicati, quia non erit extra tale ſubjectum; in eo enim univerſalitas conſiſtit ex parte prædicati.

Ad rationem prædicati univerſalis requiſitur etiam ut ſit de omni.

Notandum eſt ſecundò, Non ſufficere ad rationem prædicati univerſalis, ut ſit primum, & primo conveniat, ſed etiam requiritur, ut ſit de omni; nam rectum convenit primo lineæ, quia tamen non omni lineæ, ideò non eſt prædicatum univerſale. Rectè igitur Ariſtoteles rationem prædicati univerſalis poſuit in duobus, nempe quod de quolibet & primo monſtretur.

Quod ſi quæras, cur non adjecit in definitione quod ſit per ſe, & ſecundùm quod ipſum, Reſpondeo, Non fuiſſe neceſſe adjicere; cùm ea particula contineatur in aliis. Nam quod eſt primo in aliquo ſubjecto, eſt per ſe, & ſecundum quod ipſum.

Similiter

similiter quòd est ex natura rei in quolibet subjecto, est per se in illo, & secundum quod ipsum.

Si etiam quæras, An omne prædicatum conuertibile cum subjecto sit universale? quidam enim ita existimant: at nos contrarium censemus. Nam licèt omne prædicatum universale necesse sit ut sit convertibile cum subjecto, non tamen è converso. Risibile enim & flebile dicuntur de se convertibiliter, & tamen neutrum est primum subjectum alterius, ac ex consequenti, neutrum est prædicatum universale respectu alterius; non enim risibile primò convenit flebili, nec flebile primò convenit risibili, sed utrumque primò convenit rationali.

Non omne prædicatum convertibile cum subjecto est universale.

Notandum tertiò: tribus modis nos decipi posse in cognoscendo prædicato universali, ut docet Aristoteles in text. 12. Primò, quando proprietatem generis tribuimus speciei tanquam primo subjecto, eo quod genus illud non videamus nisi in illa una specie, ut si non esset nisi una species animalis in mundo, putaremus sensitivum primò convenire homini. Secundò quando genus est innominatum, tunc etiam putamus speciebus primò convenire proprietatem generis. Tertiò quando proprietatem generis demonstramus de genere, sed contracto ad aliquam speciem, tunc existimare possumus genus sic contractum esse primum subjectum talis proprietatis: ut qui demonstraret parallelas rectas non coincidere, tunc parallelæ non ut rectæ, sed ut parallelæ seu æquè distantes, essent primum subjectum istius prædicati.

Tribus modis decipi possumus in cognoscẽdo prædicato universali.

Addit Philosophus, quod si quis proprietatem generis demonstraret de omnibus speciebus, nondum sciret illam universaliter, quia non demonstraret de subjecto primo, cùm non species simul acceptæ, sed genus abstractum à speciebus sit primum subjectum talis proprietatis.

Tandem dat Aristoteles text. 14. duas regulas cognoscendi prædicatum universale. Prima est, quando ablatis aliis omnibus, & illo solo relicto, adhuc proprietas inest subjecto, tunc illud primum erit subjectum talis proprietatis, ut ablato à triangulo quòd sit æneus vel æquierus, & relicto solùm quòd sit triangulus, habet tres angulos æquales duobus rectis: Triangulus ergo ut triangulus, erit primum subjectum hujus proprietatis. Secunda est, quo primo ablato aufertur proprietas, illud est primum subjectum talis proprietatis. Verbi gratiâ, ablato ab homine animali, aufertur consequenter risibilitas; quod enim non est animal non potest esse risibile; non tamen idcircò animal est primum subjectum risibilitatis, quia non eo primo ablato aufertur risibilitas, sed ablato animali aufertur rationalitas, quæ est primum subjectum risibilitatis, & rationalitate primò ablata, etiamsi alia non auferentur, auferretur risibilitas.

Duas regulas dat Aristoteles cognoscendi prædicatum universale.

Dico secundò, Ad demonstrationem potissimam, requiri prædicata universalia quæ omni & primò conueniunt. Primò: quia demonstratio potissima, constare debet ex necessariis, non quibuscunque, sed primò necessariis: primò autem necessaria sunt ea, quę respectu primi sui subiecti sunt necessaria: Nam ratione primi subiecti, conveniunt aliis quoq; necessariò: Ergo demonstratio potissima debet constare ex iis, quæ omni & primò conveniunt, seu ex universalibus. Secundò: quia nisi cognoscatur proprietas respectu primi sui subjecti, non scietur perfectè; quia non scietur uti est; est enim talis respectu sui primi subjecti, & ratione primi habet se ad alia subjecta. Cùm ergo ad demonstrationem perfectissimam requiratur perfecta rei cognitio, consequens est, ut demonstrari debeat proprietas de primo suo subjecto.

Ad demonstrationem potissimam requiruntur prædicata universalia quæ omni & primo conveniunt.

Demonstratio debet constare prædicatis primis & universalibus etiam in præmissis.

Porro demonstratio debet constare prædicatis primis & universalibus, non solùm in conclusione, sed etiam in præmissis: Nam si passio demonstretur de primo suo subjecto, demonstratur per definitionem subjecti: Unde in Majore passio prædicatur de sua prima causa quæ etiam est primum subjectum ipsius; in Minori prædicabitur definitio subjecti de subjecto: & sic tota demonstratio potissima constabit prædicatis primis, ut patet in hac demonstratione: omne rationale est risibile: omnis homo est rationalis: Ergo omnis homo est risibilis. Ex quibus patet illam demonstrationem quæ non habet prædicata prima, non esse potissimam.

QUÆSTIO XIII.

An demonstratio debeat constare Principiis propriis?

AFfirmat id & probat Aristoteles à text. 19. ad. 30. Porrò proprium dicitur, & quod non est alienum, & quod non est commune; aliquando enim opponitur alieno, aliquando communi.

Proprium quid? Principia quæ dicantur propria.

Dico igitur Primò, Principia illa dicuntur propria, quæ nec sunt aliena nec communia, sed ad illud genus subjecti de quo fit demonstratio, per se pertinent. Quod fit quando medium per quod fit demonstratio, per se & secundùm quod ipsum convenit subjecto: ut si de homine demonstrem risibilitatem per rationalitatem, rationalitas per se, & secundùm quod ipsum competit homini, & ex consequenti, est quid proprium hominis, unde etiam & principia in quibus tale medium connectitur cum extremis, erunt propria. Nam medium in minori erit proprium minoris extremi, in majori verò, erit proprium majoris extremi, quia propria ejus causa. Unde patet tunc esse principia propria in demonstratione, quando & passio quæ demonstratur, est propria subjecto, & medium per quod demonstratur.

Demonstratio proprietatis genericæ de specie erit per principia communia.

Debet autem utrumque convenire subjecto secundum quod ipsum specificè, non genericè: Nam quæ conveniunt subjecto ratione generis, sunt communia, sicut & genus est commune, unde & demonstratio proprietatis genericæ de specie, non erit per principia propria, sed communia, ut si demonstrem de homine, sensitivum per animal; talia enim principia etiam aliis subjectis accommodari possunt; Eadem enim demonstratio potest etiam esse de bruto. Quare cum demonstratio sit homini & bruto communis, etiam principia demonstrationis, erunt communia, non propria.

Demonstratio potissima debet constare principiis propriis.

Dico secundò, domonstratio potissima debet constare principiis propriis. Probatur primò: quia in demonstratione probatur propria passio de primo suo subjecto, & ex consequenti per primam suam causam. At principia, quæ continent primam causam passionis primò convenientem subjecto, sunt propria: Ergo debet constare principiis propriis. Confirmatur: quia propria passio, non est propria subjecto nisi mediante sua propria causa; at si tam passio quàm causa sunt propria subjecti, non possunt principia non esse propria: Ergo secundò: Quia demonstratio debet constare ex iis quæ sunt per se, & secundum quod ipsum, specificè non genericè tantum, at quæ conveniunt alicui secundum quod ipsum specificè, sunt propria:

pria: Ergo demonstratio debet constare propriis; Si enim termini demonstrationis sunt proprii illi subjecto, etiam & principia, quæ ex illis terminis conficiuntur, erunt propria illi subjecto.

Ex quo infero demonstrationem potissimam non debere esse ex propriis communibus, hoc est, quæ diversis subjectis servire & accommodari possunt; Tales enim demonstrationes non erunt de primo suo subjecto, ac consequenter non erunt potissimæ. Sunt autem demonstrationes communes ex duplici causa; vel quia sunt demonstrationes de genere; tunc enim sicut genus est commune suis speciebus, ita & demonstrationes de genere primo factæ, fiunt communes omnibus speciebus illius generis. Sic demonstrationes de animali, possunt accommodari tam homini quàm bruto.

Demonstrationes communes sunt ex duplici causa.

Secundò: quando demonstratio de aliquo subjecto per se accommodatur eidem subjecto, ut contracto accidentaliter, ut accidit in scientiis subalternatis: Nam omnes demonstrationes quæ fiunt de numero in Arithmetica: applicantur in Musica numero sonoro. Et hoc est quod dicit hoc loco Aristoteles, tunc licere uti communibus demonstrationibus quando una scientia est sub altera, & subjectum unius, est sub subjecto alterius. Quanquam tales demonstrationes non erunt potissimæ, respectu ejus subjecti ad quod extenduntur, sed tantùm respectu sui primi subjecti.

Dico tertiò, nullam demonstrationem debere constare principiis alienis; hoc est ad alterum genus subjecti spectantibus, & ex consequenti, non licere demonstranti transcendere de genere in genus, ut docet Aristoteles text. 19. ut si Geometra demonstraret terram esse rotundam per principium Physicum à gravitate sumptum, nempe quod partes terræ ob gravitatem appropinquantes quàm maximè centro, faciant figuram rotundam. Aut si Physicus per principia Geometriæ aut perspectivæ, demonstraret terram esse rotundam. Porrò tales demonstrationes, non ideò non sunt licitæ, quòd non sint veræ demonstrationes, sed quod non sint proportionatæ: quia non propriæ illi scientiæ; unaquæque enim scientia debet se continere intra limites sui obiecti, nec debet alienis principiis uti, sed suis; alioqui scientiæ confunderentur. Hoc enim solùm conceditur scientiis subalternatis quæ cùm habeant suum objectum sub objecto alterius scientiæ, habent consequenter jus utendi principiis alterius scientiæ, à qua etiam non sunt omnino diversæ.

Quomodo nulla demonstratio debeat constare principiis alienis.

Sed objicies. Metaphysica & Dialectica demonstrat objecta omnium scientiarum ex communissimis principiis: Ergo transcendunt de genere in genus. Respondeo, cùm hæ duæ scientiæ habeant objectum universalissimum, quod complectitur objecta omnium scientiarum particularium, non est mirum si demonstrent objecta aliarum scientiarum. Non tamen in hoc transcendunt de genere in genus, quia demonstrant inter rationem formalem sui objecti, & ex principiis propriis sui objecti; transcenderent autem si alienum objectum, per alterius scientiæ principia probarent.

QUÆSTIO XIV.

An demonstrationes Mathematicæ sint perfectissimæ & conditiones demonstrationis potissimæ habeant?

HActenus Aristoteles descripsit Ideam perfectissimæ demonstrationis. Verùm an hæc Idea inveniatur expressa in scientiis quas habemus, meritò dubitari potest: præcipuè verò de mathematica, quæ inter scientias habetur certissima & evidentissima.

Sententia de demonstratione an inveniatur in rerum natura, ut est descripta ab Aristotele.

Prima igitur sententia est; demonstrationem qualem descripsit Aristoteles, aut nullam inveniri in rerum natura, aut solùm in Mathematicis demonstrationibus. Quod enim in aliis scientiis non detur potissima demonstratio, Patet: quia ad demonstrationem potissimam requiritur, ut demonstretur proprietas, de primo suo subjecto per essentiam subjecti: atqui essentiæ rerum sunt nobis ignotæ: Ergo non potest à nobis haberi perfecta rerum demonstratio. Minor probatur: Quia nullius rei essentia à nobis cognoscitur ut est in se, sed tantùm in confuso sub connotationibus aliquorum effectuum vel accidentium: neque plus de essentiis rerum cognoscimus, nisi quod sint quædam essentiæ, habentes tales effectus, vel talia accidentia, in se verò quales sint illæ essentiæ nescimus. Unde & Aristoteles definiens naturam, assignat ejus definitionem per connotationem motus & quietis, cùm esse principium motus & quietis, non sit primus conceptus naturæ, sed proprietas quædam, naturam consequens. Idem patet in illa vulgari definitione hominis, quòd sit animal rationale: Cujus terminos quales sint in se nescimus, hócque solùm de illis scimus, quòd connotent quasdam proprietates: animal, verbi gratiâ, concipimus esse id, à quo vis sentiendi procedit, rationale verò esse id, à quo intellectus & discursus oritur. Ex quo patet quòd cùm non possit effectus per causam demonstrari, nisi causæ essentia cognoscatur, causæ autem essentia, à nobis non nisi obscurè, & confusè, & per connotationem effectuum & accidentium, cognoscatur, fit ut effectus per causam sciri à nobis & demonstrari non possit; quod enim in se est obscurum, illuminare aliud non potest nec esse ratio illud perfectè cognoscendi.

Quod si dicas. Cognosci causam evidenter ex effectibus & accidentibus. Respondeo, hoc solùm cognosci evidenter, quod sit quiddam habens talem effectum, vel talia accidentia: hoc autem est confusissimè essentiam causæ cognoscere, & sub connotatione tantum, non secundum se.

Necessitas demonstrationis

Deinde demonstratio non solùm requirit, ut sit per causam, sed ut sit de re necessaria, & ex principiis necessariis, quæ quidem necessitas, debet esse tanta, ut impossibile sit aliter rem habere: atqui hæc tanta necessitas haberi non potest, nisi ex essentiis terminorum perfectè cognitis; Termini enim ratione suæ essentiæ, sunt causa hujus necessitatis: cùm igitur essentiæ terminorum, ut dictum est, perfectè à nobis sciri non possint, consequens est, ut etiam necessitas propositionum, perfecta illa cognitione sciri à nobis non possit. Quod si quis dicat, posse à nobis hanc necessitatem cognosci, non solùm ex naturis terminorum, sed etiam per alia media

extrinseca,

extrinseca, ut per inductionem; primum, hæc evidentia erit mutuata non propria, ac proinde imperfecta; deinde non perveniet ad hunc perfectionis gradum ut ostendatur impossibile esse aliter rem habere, Multa enim sunt, quæ nostram inductionem in dubium revocare possunt, vel quod non sit sufficienter facta per omnia particularia; vel quod non sub ea ratione formali qua oportet, vel quòd etsi in his omnibus individuis ita sit, tamen possent fortè alia dari in quibus id non esset. Sensus enim quibus inductio innititur, sunt deceptioni sæpè obnoxii, ob indebitam applicationem vel potentiæ, vel objecti. Denique quamvis tota inductio vera esset, ex ea tamen colligi non potest, nisi quod ita sit de facto, non verò quòd impossibile sit aliter se habere: Nam etiamsi de facto omnia accidentia videamus existere in subjecto, non possumus tamen inde inferre, impossibile esse, ut accidens existat sine subjecto, cum id per Dei potentiam fieri possit: imò neque possumus inferre naturaliter id esse impossibile, nisi per suspicionem quandam & discursum, requiritur enim ad hoc naturarum ipsarum perfecta cognitio.

sistit per media extrinseca erit mutuata.

Jam verò Mathematicas demonstrationes esse potissimas, probari potest ex duobus: Primò ex Aristotele, quia conditiones demonstrationis potissimæ in exemplis Mathematicarum demonstrationum declaravit, ut patet ex toto Poster. libro imò in text. 13. ita argumentatur: Demonstrationem potissimam esse debere in primo modo primæ figuræ, quia Mathematicæ scientiæ in prima figura demonstrant; quæ ratio non valeret, nisi demonstrationes Mathematicæ essent potissimæ. Secundò ratione; quia duo requiruntur ad demonstrationem, ut sit ex causis, & de re necessaria; sed neutra conditio perfecto modo deest demonstrationibus Mathematicis; Ergo sunt potissimæ demonstrationes; Nam de necessitate manifestum est, cùm sint certissimæ & evidentissimæ, & propter certitudinem & evidentiam sensibilem impossibile est rem aliter se habere: De causis verò, etsi quidam dubitent eas non habere veras causas essendi, sed cognoscendi, tamen revera, tales habent causas, quibus positis sequitur talis proprietas: ut posito quod triangulus construitur intra duos circulos à centro ad circumferentiam, sequitur manifestè, quòd sit æquilaterus; omnia enim latera cùm sint à centro ad circumferentiam, erunt æqualia, ut demonstratur in prima Euclidis demonstratione. Et confirmatur: Nam hæc proprietas trianguli, vel habet aliquam causam veram in triangulo, vel non, si habet, ergo potest per eam demonstrari; & quamvis de facto non haberetur hæc demonstratio, potest tamen haberi: Si verò non habeat causam, id absurdum est; si quidem nullus effectus verus est in mundo, sine aliqua vera causa, cùm suum esse non ex se habeat, sed ex sua causa.

Probatur ex duobus Mathematicas demonstrationes esse potissimas.

Secunda sententia est negantium, demonstrationes Mathematicas esse potissimas: quia non fiunt per veras, & per se causas essendi. Et quidem nonnulli probant id ex eo, quod entia Mathematica, ut quantitates & figuræ, prout à Mathematica considerantur, non dentur in rerum natura; Non enim dantur lineæ per se existentes, vel superficies abstractæ à corpore, vel plana perfecta, vel corpora perfecta rotunda: Similiter triangula vel quadrangula perfecta, & aliæ figuræ ad amussim Mathematicam non dantur, sed solùm sunt talia ad sensum. Porrò ad veram & perfectam demonstrationem requiritur, ut sit de ente reali, non de ente imaginario; alioquin non habebit verè & realiter ullas proprietates, sed tantùm per imaginationem. Verùm hæc ratio non concludit: Nam licèt quantitates & figuræ Mathematicæ non dentur in rerum natura ea perfectione qua requirunt

Negat secunda sententia demonstrationes Mathemat. esse potissimas.

Licèt non dentur Quanti-

 Mathematici,

tates Mathematicæ, tamen eas dari realiter non repugnet.

Mathematici, eo quod corpora naturalia non requirant ad suam essentiam tam exactam quantitatem & figuram, ut discribitur in Mathematicis; tamen dari realiter non repugnat. Neque enim ad demonstrationem requiritur ut subjectum actu reali existat, (alioqui de rosa in hyeme, & de ecclypsi futura non posset esse scientia) sed satis est, ut realiter existere possit. Non est autem dubium exactas illas figuras, quales definiunt Mathematici, per Dei potentiam dari posse: Nam etsi multi existiment, lineas non distingui re à superficiebus, & has à corpore, tamen demonstrationes Mathematicæ possunt esse in lineis etiam conjunctis superficiebus. Et quamvis lineæ quæ sunt in corpore, non possunt à corpore abstrahi, cùm non sint quid re distinctum à corpore; tamen nihil prohibet Deum creare lineam independentem à superficie, hoc est, meram longitudinem sine latitudine, similiter & superficiem, sine profunditate.

Demonstrationes Mathematicæ non continent in se veras causas essendi.

Probatur Inductione.

Vera igitur ratio hæc est, quod demonstrationes Mathematicæ non continent in se veras causas essendi, & ex consequenti, neque illam præcipuam necessitatem, quæ sumitur ex vera & propria causa; & sic in utraque conditione potissimæ demonstrationis deficiunt. Quòd igitur careant veris causis essendi, Probatur primò Inductione: Nam in prima demonstratione Euclidis, demonstratur triangulum esse æquilaterum, ex eo, quod sit constructum intra duos circulos, habétque omnia sua latera à centro ad circumferentiam: Ubi nemo non videt, non assignari veram causam essendi, non enim triangulum idcircò est æquilaterum, quia est constructum intra duos circulos: Nam etiamsi non esset intra duos circulos constructum, adhuc esset æquilaterum, unde talis causa est accidentalis illi proprietati. Similiter in 32. propositione primi libri Euclidis, demonstratur, triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis: quia producto uno latere, angulus extrinsecus est æqualis duobus angulis internis; at hæc non est causa vera essendi: quia etiamsi non esset ullus angulus extrinsecus, haberet nihilominus triangulus tres æquales duobus rectis.

Deinde ex æqualitate laterum probatur æqualitas angulorum in triangulo, & è converso, ex æqualitate angulorum æqualitas laterum, ut patet ex 5. & 6. propositione libri primi Euclidis; & tamen utraque habetur æquè perfecta & æquè per causam; non minus enim uni, quam alteri ratio causæ competere potest.

Probatur ratione à priori.

Secundo ratione à priori: Quia in demonstratione potissima, causa proprietatis est essentia subjecti, à qua proprietas illa oritur: at in Mathematicis non probantur proprietates ex essentia subjecti, sed ex habitudine ad aliam figuram: Ergo non probantur per veram causam essendi. Minor probatur. Quia demonstrare proprietates Physicas, per essentiam subjecti Physici, est proprium Physici: at quantitas & figura sunt accidentia Physica, & proprietates ex eorum essentia profluentes sunt Physicæ, & causa illarum, hoc est, essentia subjecti est Physica: ergo illas per essentiam subjecti demonstrare, non est Mathematici, sed Physici. Solùm ergo ad Mathematicum spectat eas demonstrare ex habitudine quam habent ad aliam figuram, vel ad quodvis aliud extrinsecum, quæ est causa mera extrinseca, & causa potius cognoscendi quàm essendi, cùm una figura non pendeat ab alia in suo esse; potest enim esse sine illa.

Necessitas demonstrationum Mathematica.

Hinc verò patet, etiam necessitatem & certitudinem demonstrationum Mathematicarum non esse potissimam. Nam potissima necessitas alicujus proprietatis sumitur ex vera causa illius, à qua primò, per se, & secundùm quod ipsum, dependet;

eadem enim quæ est causa ipsius rei, est etiam causa necessitatis illius rei. Cùm ergo necessitas demonstrationum Mathematicarum sumatur ex causis merè extrinsecis rei, hoc est, ex figuris extrinsecis; quia una figura probatur per aliam, sequitur hanc non esse potissimam necessitatem, ac ex consequenti nec certitudinem quæ in necessitate fundatur, solúmque propter evidentiam datur summa certitudo in Mathematicis.

...rum non est potissima.

Quare ad primum primæ sententiæ Respondeo: Aristotelem nusquam dedisse exemplum integræ demonstrationis potissimæ in Mathematicis demonstrationibus, sed tantùm aliquarum proprietatum, quæ non in una aliqua demonstratione Mathematica inveniuntur, sed in diversis, una in una, alia in alia. Nusquam etiam probavit demonstrationem debere esse ex veris causis essendi exemplo Mathematicarum demonstrationum, quæ tamen est præcipua conditio demonstrationis potissimæ: Usus autem est potius exemplis Mathematicis quàm aliis, propter summam eorum evidentiam.

Aristoteles nunquam dedit exemplum integræ demonstrationis potissimæ in Mathematica, sed tantum aliquarum proprietatum.

Ad secundum, Negandum est in Mathematicis esse veras causas essendi: Nam etsi proprietates necessariæ habeant veras suas causas essendi, nempe essentiam subjecti, tamen tales causas non curat Mathematicus, cùm sciat eas ad Physicam pertinere: sui verò officii censet esse, solùm figuram per figuram demonstrare, seu per aliquid figuræ extrinsecum.

In Mathematicis non sunt veræ causæ essendi.

Jam verò quod dicebat prima sententia, ne in aliis quidem scientiis potissimam demonstrationem inveniri; etsi id fortè verum sit propter argumenta facta; tamen est magnum in hoc inter Mathematicam, & alias scientias discrimen. Nam in aliis scientiis, etsi de facto non sint demonstrationes potissimæ, possunt tamen esse, quantum est ex natura objectorum & scientiæ: Nam & objecta habent veras causas essendi suarum proprietatum, & per tales causas demonstrare, non excedit rationem formalem objecti: at in Mathematicis, neque dantur veræ causæ essendi plurimarum proprietatum, neque per eas demonstrare ad Mathematicum spectat, sed ad Physicum. Nam triangulum, verbi gratiâ, esse æquilaterum, est proprietas merè accidentalis, quæ potest adesse, & abesse, & ex consequenti non habet aliam causam essendi, nisi accidentalem, hoc est, ipsam constructionem exactam trianguli, & idem de aliis proprietatibus dici potest, quæ etiam demonstrantur per causam extrinsecam accidentalem, quæ etsi non esset, proprietates tamen illæ sine ipsis essent.

At dices, frustra igitur Aristoteles laboravit in conficienda Idea demonstrationis potissimæ, cùm demonstratio talis non detur. Respondeo, non frustra; proposuit enim exemplar perfectissimum, ad quod omnes demonstrationes accommodari debent, ut tanto perfectiores censeantur, quanto magis ad exemplar ipsum accesserint, etsi fortè nunquam ad perfectam, & omnibus numeris absolutam rationem demonstrationis pertingent.

Aristoteles non frustra laboravit in conficienda Idea demonstrationis potissimæ.



DISPVTATIO XV.

De Speciebus Demonstrationis.

Aristoteles primo posteriorum text. 30. duas assignat demonstrationis species: Propter Quid, & Quia: Illa demonstrat propter quid res sit, hæc verò solùm quòd res sit: Illa dicitur demonstratio à priori, quia est per causam quæ est natura prior effectu; hæc verò dicitur demonstratio à posteriori, quia est communiter per effectum, vel aliquod medium ex natura rei posterius, aut saltem non prius.

Demonstratio duplex, propter Quid, & Quia.

QUÆSTIO PRIMA.

An sola demonstratio propter quid, sit vera & propria demonstratio?



PRima sententia, negans demonstrationem Quia, esse veram demonstrationem, eò quod essentia demonstrationis illi non conveniat, tribuitur Avicennæ, qui id asserit, tum ex sententia Aristotelis, tum ex ratione: Aristoteles enim text. 5. postquam docuit demonstrationem constare Primis, Immediatis, & causis conclusionis, mox adjecit: sine his posse esse syllogismum, sed non demonstrationem: Ergo demonstratio, quæ non est ex causis erit simplex syllogismus, non autem demonstratio. In secundo verò Priorum Capite de petitione principii, ait esse petitionem principii, si per posteriora demonstrentur priora: ergo demonstratio Quia, cum per posteriora demonstret, continebit petitionem principii.

Ratio

Ratio etiam duplex assignari potest. Prima; Quia demonstratio est syllogismus faciens scire; scire autem est rem per causam cognoscere; atqui demonstratio Quia, non facit nos rem per causam cognoscere: non igitur facit scire; ac ex consequenti, non est demonstratio. Nam si dicatur satis esse ad demonstrationem, ut faciat cognitionem necessariam per quodcunque medium, hac ratione inductio quoque esset demonstratio, quia parit cognitionem necessariam; quòd vel ex eo patet, quod principia scientiarum Inductione probantur, ad principia verò scientiarum stabiliendi non sufficit cognitio probabilis, sed requiritur necessaria; alioqui etiam conclusio ex illis illata, esset probabilis, non necessaria.

Secunda; Quia præmissæ in demonstratione Quia, supponunt suam conclusionem, & ex ea cognoscuntur; non igitur sunt aptæ ad illam inferendam: Non enim præmissæ cognosci debent ex conclusione, sed conclusio ex præmissis: sit igitur hæc demonstratio Quia; Omne risibile est rationale, omnis homo est risibilis, ergo omnis homo est rationalis. Major in hac demonstratione si cognoscatur ut necessaria, debet cognosci connexio necessaria inter risibile & rationale, quæ non est alia, nisi connexio causæ & effectus: Ergo jam in majori scitur conclusio, nempe quod homini conveniat risibilitas propter rationalitatem. Similiter in minori omnem hominem cognosco esse risibilem: Neque enim risibile inest homini necessariò, nisi propter rationalitatem. Ergo jam cognosco in Minori, hominem esse rationalem, quod est in conclusione. Ex quo sequitur, demonstrationem Quia, si præmissæ cognoscantur probabiliter, fore utilem syllogismum, sed non demonstrativum, quia non necessarium: si vero cognoscantur necessariò, non esse utiles ad inferendam conclusionem, cum ex conclusione cognoscantur.

Secunda sententia est. Demonstrationem Quia esse demonstrationem analogicè non univocè, ita ut cum demonstratione Propter Quid, non conveniat univocè in genere demonstrationis. Ratio est: Quia ad demonstrationem propriam, requiritur ut sit ex causis essendi necessariis, ut patet ex definitione scientiæ: at demonstratio Quia, est tantùm ex causis cognoscendi: ergo est analogicè non univocè demonstratio, quia non univocè, sed analogicè est ex causis.

Tertia sententia est: demonstrationem Quia, esse verè demonstrationem, & univocè convenire in ratione demonstrationis cum demonstratione Propter Quid.

Pro quo notandum est demonstrationem veram dici, cui ratio essentialis demonstrationis convenit, quemadmodum & quælibet res dicitur vera à sua essentia, verum aurum, verus homo, ab auri & hominis essentia. Porrò ratio essentialis demonstrationis est duplex, specifica & generica: illa est multiplex in diversis speciei demonstrationibus, hæc verò est communis omnibus demonstrationibus. Id autem quod est commune omnibus demonstrationibus, & quo primò differunt demonstrationes ab aliis syllogismis non demonstrativis, est procedere ex principiis necessariis ex natura rei. Affirmat id Aristoteles text. 16. cùm ait ex veris quidem est, & non demonstrantem syllogizare, ex necessariis verò, non est nisi demonstrantem: Hæc enim proprium jam demonstrationis est. Quibus verbis demonstrat, soli demonstrationi convenire quòd procedat ex necessariis, & in hoc distingui ab aliis syllogismis non demonstrativis. *Quæ demonstratio vera dicatur.*

Deinde ratio est manifesta: Demonstratio enim in communi, est scientia rei perfecta,

perfecta, uti res est in se scibilis. Si igitur res scibilis habet causam, debet sciri per causam; alioqui non scietur eo modo quo est, si verò res non habet causam, sed solùm per effectum est scibilis, non debet sciri per causam, sed per effectum: & tunc scietur perfectè, quia modo sibi convenienti, & necessariò; & tamen non per causam, quia res illa non est talis per causam: Non solùm enim ea scimus perfectè quæ habent causam, sed etiam ea quæ non habent, ut sunt propositiones immediatæ, quas solùm à posteriori probamus. Quare licèt cognitio per causam sit de essentia scientiæ, quando scibile habet causam; non enim potest sciri uti est, nisi sciatur per causam; tamen si scibile non habeat causam, non est de essentia scientiæ illud cognoscere per causam, sed satis est si per alia media ex naturâ rei sciatur, dummodo illa media sint necessaria; utrumque enim ad perfectionem scientiæ pertinet, & modo convenienti rei rem cognoscere, & necessariò cognoscere, id est, quod non possit res aliter habere.

Dices, etiam habitus primorum principiorum est cognitio necessaria, & tamen non est demonstrativa. Ergo sola cognitio necessaria non sufficit ad demonstrationem. Respondeo: Cognitionem necessariam aliam esse discursivam ex principiis necessariis inferentem conclusionem necessariam; aliam esse sine discursu, quæ fit per immediatum assensum alicui propositioni, ex terminis ipsis procedentem, ut, Omne totum est majus sua parte. Cognitio igitur necessaria, quæ est propria demonstrationi, est cognitio discursiva; quæ verò est sine discursu, convenit etiam aliis cognitionibus, à demonstratione distinctis. Hoc supposito.

Demonstratio Quia verè & essentialiter est demonstratio.

Dico primò. Demonstrationem Quia, esse verè & essentialiter demonstrationem. Hanc conclusionem quidam probant tali argumento: Si demonstratio Quia non esset verè demonstratio, ruerent omnes scientiæ; harum enim principia sciri non possunt, nisi per demonstrationem Quia: Nam & materiam, & formam quæ sunt principia corporis naturalis in Physica, per motum & mutationem à posteriori investigat Aristoteles; & complexa principia scientiarum, cùm sint immediata, nec per se nota, debent à posteriori probari, imò & principia demonstrationis Propter Quid, cum sint immediata, nec semper ex se evidentia non possunt demonstrari, nisi à posteriori. Denique ruerent demonstrationes Mathematicæ quas constat non procedere ex causis essendi, nec habere demonstrationes, Propter quid, sed tantum demonstrationes Quia: Confirmatur: si demonstratio Quia non est vera demonstratio, non generabit veram scientiam: ergo & omnes aliæ scientiæ quæ ab illa dependent, & in illa fundantur, non essent perfectæ scientiæ; Non potest enim firmius esse ædificium, quam sit fundamentum, nec potest esse perfectior effectus sua causa. Verùm hæc ratio solùm concludit, demonstrationem Quia, debere esse syllogismum necessarium; Sic enim aliæ scientiæ ab illo dependentes erunt sufficienter necessariæ: ex hoc autem non sequitur, debere esse demonstrationem; posset enim fortè quis negare, omnem syllogismum necessarium esse demonstrationem.

Secundò igitur probatur conclusio. Demonstratio est perfecta per discursum rei cognitio, uti res est cognoscibilis: at res est perfectè cognoscibilis uti est, sive cognoscatur per causam, sive per effectum; nam si habet causam, perfectè cognoscitur per causam, si verò non habet, perfectè cognoscitur sine causa per effectum, vel aliquod aliud medium indicans naturam rei, & sic rectè Aristotel. dixit omnem syllogismum necessarium esse demonstrativum, quia est per medium

dium necessarium, indicans naturam & essentiam rei, sive illud sit causa sive effectus.

Quod si objicias: posse cognosci hominem esse risibilem, non per causam, sed per aliquod aliud medium necessarium, vel igitur per tale medium erit vera demonstratio, vel non: si primum; ergo non requiritur ad demonstrationem ut cognoscatur conclusio uti est cognoscibilis, per suam causam; si secundum, ergo nec demonstratio quia, erit vera demonstratio: quia est per simile medium.

Respondeo, non esse de ratione demonstrationis, ut cognoscatur res omni cognoscibilitate, qua cognoscibilis est ex natura sua seu per omnia media, ex natura rei, alioqui ne ipsa quidem demonstratio propter quid esset vera demonstratio: quia in illa non cognoscitur conclusio per omnia media, per quæ est ex natura sua cognoscibilis, sed solum per unum, hoc est, per causam. Satis igitur est ad demonstrationis essentiam, ut cognoscatur conclusio per aliquod medium ex natura rei necessarium, quod indicet naturam & essentiam rei. Quod addo propter media quædam extrinseca, quæ licet necessaria sint, tamen non indicant, nec explicant naturam rei: ut cum quis ex revelatione divina cognosceret, aliquid esse verum, is per tale medium sciret certò rem esse, naturam tamen rei non intelligeret.

Demonstratio Quia, univocè convenit in ratione demonstrationis, cum demonstratione propter quid.

Dico secundò. Demonstratio quia convenit univocè in ratione demonstrationis, cum demonstratione Propter quid: quia licet specificis rationibus differant, tamen in una ratione generica demonstrationis conveniunt eadem ratione: quia utraque procedit per medium necessarium ex natura rei, quod sufficit ad demonstrationem in communi, ut ostensum est. Confirmatur: quia demonstratio propter quid & quia possunt constare iisdem propositionibus: ut si risibile demonstretur per rationalitatem, & rationale per risibilitatem: tunc autem propositiones utriusque demonstrationis, erunt æquè necessariæ, quia eædem: Ergo possunt æquè convenire hæ demonstrationes in hac ratione communi, quod sunt per medium necessarium ex natura rei, quia eandem prorsus necessitatem habebunt.

Demonstratio propter quid, est essentialiter perfectior demonstratione Quia.

Dico tertiò. Demonstrationem propter quid, esse perfectiorem essentialiter demonstratione quia: nam etsi in ratione generica demonstrationis, convenit cum illa, tamen ex ratione specifica talis demonstrationis, est illa perfectior essentialiter.

Probatur: Quia cognitio rei per causam est perfectior ex genere suo, cognitione rei per effectum: nam per causam cognoscitur propter quid sit res, per effectum autem, solùm cognoscitur quòd ita sit, non autem propter quid sit; cum igitur media seu rationes assentiendi, specificent demonstrationem, sequitur demonstrationem per causam esse perfectiorem ex sua ratione specifica & essentiali, demonstratione per effectum. Porro major ista perfectio non consistit in majori certitudine intensiva; hæc enim potest esse æqualis in utraque demonstratione: Qua enim certitudine scio hanc esse causam hujus effectus, eadem certitudine scio, hunc effectum esse hujus causæ effectum; sed consistit in nobiliori & perfectiori essentialiter modo certitudinis. Nam per causam nobiliùs & perfectiùs scitur effectus, quia scitur & quod sit, & propter quid sit, & modo magis connaturali ac directo, quia à priori, per effectum autem, solùm scitur quod sit, non autem propter quid sit: neque modo connaturali & directo: quia à posteriori, non à priori; non enim prius naturaliter dependet à posteriori, sed posterius à priori. Quare etsi possit contingere, ut aliqua demonstratio Quia, sit perfectior quoad intensionem actus, demonstratio

ſtratio verò Propter quid habeat minorem intenſionem, tamen eſſentialiter ſemper erit perfectior demonſtratio Propter quid demonſtratione Quia; ſiquidem hæc perfectio major ſumitur ex differentia eſſentiali & ſpecifica demonſtrationis Propter quid: Sicut quantumvis argentum creſcat in perfectione accidentali, vel quantitate: ſemper tamen aurum illo erit perfectius, perfectione eſſentiali.

Solvuntur argumenta prioris ſententiæ.

Ad authoritatem verò Ariſtotelis in prima ſententia adductam Reſpondeo. Senſum Ariſtot. eſſe, ſine illis conditionibus ſyllogiſmum eſſe poſſe, non verò demonſtrationem, non quod ad demonſtrationem requiratur, ut ſit ex cauſis eſſendi, ſed ut ſit ex primis, immediatis, notioribus, vel quæ ad prima, & immediata reducantur: imò & ſuo modo debet eſſe ex cauſis vel eſſendi vel cognoſcendi, ita ut ſi perfectè has omnes conditiones habeat, ſit perfecta demonſtratio, ſi imperfectè, (qualis eſt demonſtratio Quia) imperfecta. Non benè autem explicant Ariſtotelem, qui dicunt illum loqui ſolùm de demonſtratione potiſſima: Nam ſine illis conditionibus, vult tantum eſſe ſyllogiſmum non verò demonſtrationem: ergo vult nullam demonſtrationem ſive potiſſimam ſive non potiſſimam, poſſe conſiſtere ſine illis conditionibus.

Ad id verò quod ex ſecundo Priorum Cap. 21. adducitur, peti principium, cùm per poſteriora probantur priora. Reſponderi poteſt dupliciter. Primo Ariſtotelem illos modos petitionis principii poſuiſſe ex aliorum ſententia: Nam mox illos reprobat, cùm ait; Horum igitur nihil eſt peti quod in principio. Secundo reſpondeo, quod ad rem ipſam attinet, tunc per poſteriora non poſſunt probari priora, quando poſteriora non ſunt per ſe nota, ſed dependent in ſui cognotione à prioribus, ita ut priora opus ſit prius cognoſcere, quam poſteriora. Sic enim ignotum per ignotum probaretur. Quocirca per poſteriora, quæ ſunt non ſolum natura ſed & cognitione poſteriora, non poſſunt probari priora.

Ad primam rationem Primæ ſententiæ Reſpondeo. Ariſtotelem definiviſſe ſcientiam perfectam & in ordine ad demonſtrationem potiſſimam: talis autem ſcientia eſt cognitio rei per cauſam. Statim tamen adjecit Ariſtoteles; ſi autem & alter ſciendi modus ſit, poſterius dicemus, oſtendens alterum ſciendi modum eſſe qui non ſit per cauſam, ut ad initium præcedentis diſputationis explicavimus. Quod autem dicitur de Inductione, nego eſſe neceſſariam formaliter neceſſitate conſequentis, ſed tantum neceſſitate conſequentiæ. Quod ex eo patet, quod forma inductionis æquè applicatur materiæ neceſſariæ, ſicut materiæ contingenti, ſicut & forma ſyllogiſtica æquè locum habet in materia neceſſaria, ac contingenti.

Ad ſecundam reſpondeo. Tam Majorem quam minorem cognoſci ante concluſionem neceſſariò: Major quidem aliquando cognoſcitur experientia infallibili, aliquando lumine naturali, aliquando per demonſtrationem quia; ſed tunc cognoſcitur quidem neceſſaria connexio inter cauſam & effectum, verum non eſt neceſſe cognoſci ſub ratione formali cauſæ, & effectus, ſed ſatis eſt cognoſci in communi ſub ratione terminorum, neceſſariò connexorum, quam neceſſitatem indicat, vel experientia, vel ſignum aliquod, vel proprietas neceſſaria. Simili ratione ad Minorem illam: Omnis homo eſt riſibilis, cognoſcendam, non eſſet neceſſaria cognitio cauſæ, id eſt rationalitatis, ſed experientia ſufficit, & Inductio evidens, adjunctis aliis diſcurſibus; licèt enim Inductio ex ſe non inferat concluſionem neceſſariam, ut dictum eſt: tamen adjunctis aliis diſcurſibus, poteſt colligi neceſſitas: ut ſi dicam, Id quod omni, ſoli, & ſemper, & invariabiliter convenit, eſt vel eſſentiale

Inductio adjunctis aliis diſcurſibus neceſſario concludit.

rei

rei vel ad essentiam consequens. Nam quod contingenter competit, necesse est in pluribus vel saltem in aliquibus, aut aliquando, aut variabiliter abesse & adesse, quod utique sensus deprehenderet.

Licèt enim sensui subesse possit falsum, tamen quando sensus est rectè dispositus, & medium rectè dispositum, & objectum debitè applicatum, non potest subesse falsum, maximè si ita sensus, non unius tantùm, nec uno tempore, sed omnium & semper judicet. *Sensui non subest falsum.*

QUÆSTIO II.

An demonstratio Propter Quid & Quia distinguantur specie?

NOn distingui putat Sotus. Primò: quia iisdem planè constant propositionibus & terminis; per solam enim propositionum transpositionem, fit ex demonstratione, Propter Quid, demonstratio Quia; at essentia demonstrationis, cum sit in propositionibus posita, non potest esse diversa, ubi non sunt diversæ propositiones: Ergo, &c.

Secundò: diversæ specie demonstrationes, diversos specie assensus generant: atqui utraque demonstratio potest generare unum specie assensum: Ergo non sunt distinctæ specie demonstrationes. Minor probatur. Si enim Ecclypsim demonstrem per aliquem effectum à posteriori, & adjungam demonstrationem àpriori per causam, secunda demonstratio, eundem assensum generabit, quem prima, eo planè modo sicut si videns lunæ Ecclypsim, haberem de ea demonstrationem propter interpositionem terræ. Tunc enim generaretur per utrumque medium unus specie assensus.

Dicendum tamen est. In ratione Demonstrationis distingui has demonstrationes specie. Primò: quia differunt tam in conclusione, quam in præmissis: Nam præmissa unius, est conclusio alterius. Unde aliud cognoscitur in una, & propter aliam rationem, quàm in altera. Ergo differunt in ratione demonstrandi, seu in ratione inferendi conclusionem. *Demonstratio propter Quid & Quia specie distinguntur.*

Unde ad primum primæ sententiæ: Respondeo esse in utraque demonstratione propositiones easdem materialiter, non autem easdem formaliter, in ordine ad demonstrationem: Nam aliæ propositiones habent rationem præmissarum & conclusionis in una, aliæ in altera. Ubi autem aliæ sunt præmissæ, ibi est alia ratio demonstrandi. Et quamvis propositiones in seipsis non mutantur essentialiter quocunque modo collocentur, quia semper sunt eædem; tamen in ordine ad demonstrationem possunt mutari essentialiter. Nam si adhibeantur aliæ præmissæ, mutatur materia demonstrationis, mutatio autem materiæ variat essentiam.

Ad secundum Respondeo, dupliciter dici posse eundem specie assensum, vel intrinsecè, quia est ejusdem rei, & sub eadem ratione intrinseca assensus; vel extrinsecè, quia ab eadem ratione assentiendi extrinseca causatur. Cùm igitur hæ demonstrationes habeant diversas rationes formales assentiendi extrinsecas: sequitur assensus quoque ex talibus rationibus assentiendi causatos, esse specie distinctos, sed extrinsecè *Conclusionis assensus per diversa media causatus differt specie extrinsecè.*

extrinsecè non intrinsecè: quia esse intrinsecum sumitur ab objecto immediato quod est idem.

Objicitur præterea. Si distinguerentur specie hæ demonstrationes, non posset una & eadem demonstratio esse Propter Quid & Quia: Sed demonstratio Propter Quid, in uno qui cognoscit causam sub ratione causæ, erit verè propter quid; in altero verò qui non cognoscit causam formaliter sub ratione causæ, sed solùm sub ratione medii necessariò connexi, erit demonstratio Quia: ergo istæ demonstrationes non differunt specie. Minor patet: Quia demonstratio Propter quid non solùm demonstrat quod res sit, sed & Propter quid sit: at in illo qui non cognoscit causam formaliter sub ratione causæ, non demonstrat Propter quid res sit: Ergo in illo demonstratio Propter quid, non habebit rationem demonstrationis Propter quid. Confirmatur: quia si quis habeat demonstrationem ex causa, sed non cognoscit esse causam, is solùm habet demonstrationem Quia: deinde verò superveniat cognitio causæ sub ratione causæ, tunc eadem demonstratio ex Quia, erit Propter quid; ex quo apparet accidentale demonstrationi esse Quia, vel Propter Quid; accidens enim est, quod potest adesse vel abesse præter subjecti corruptionem: Respondeo, unam demonstrationem materialiter, posse esse in uno Propter Quid, in alio Quia; imò & in uno intellectu, accidente perfecta cognitione causæ posse ex Quia, esse Propter Quid; formaliter tamen hæ demonstrationes differunt: Quia idem medium cognitum sub ratione causæ, & cognitum absque ratione causæ, variat rationem formalem cognitionis: ac proinde variat rationem præmissarum.

Ad confirmationem Respondeo: non demonstrationi, sed syllogismo absolutè considerato accidentale esse, ut sit demonstratio Propter Quid, vel Quia, sicut generi accidentale est contrahi per hanc vel illam differentiam specificam; speciei autem non est accidentale habere suam differentiam specificam. Quare & syllogismo in genere accidentale erit esse demonstrativum, vel non demonstrativum, item esse demonstrativum Propter Quid, vel demonstrativum Quia: Postquam autem fuerit demonstratio Quia, non potest effici demonstratio Propter Quid, nisi mutetur essentialiter in ratione demonstrationis: Quia licèt præmissæ maneant eædem materialiter, non tamen manent eædem formaliter. Quod verò ad assensum conclusionis spectat, is in utraque Demonstratione est idem intrinsecè, & solùm extrinsecè, ut causatur ex diversis rationibus assentiendi extrinsecis, est diversus.

In utraque demonstratione præmissæ sunt eædem materialiter, diversæ formaliter.

QUÆSTIO XIII.

An demonstratio potissima sit distincta species demonstrationis à demonstratione Propter Quid?

Tres demonstrationis species Aver. ponit.

HÆc quæstio statuitur Propter Averroëm qui hîc comment. 95. tenet demonstrationem potissimam non esse speciem demonstrationis Propter Quid, sed essentialiter ab illa distinctam, ita ut sint tres species demonstrationis in communi, demonstratio potissima, Propter Quid, & Quia.

Probatur primò. Quia demonstratio Quia solùm probat quod sit, demonstratio Propter

Propter quid solùm probat propter quid sit, demonstratio verò potissima probat utrumque, & quod sit, & propter quid sit: Ergo sunt specie distinctæ. Antecedens patet: Nam si sensu videam Ecclypsim, non demonstro Ecclypsim esse, quia hoc jam video; Non enim demonstrantur nota, sed ignota: Ergo solùm demonstro propter quid Ecclypsis: & sic datur demonstratio solùm demonstrans propter quid, non verò quod sit.

Secundò. Hæ demonstrationes non solùm differunt in conclusione ut dictum est, sed etiam in principiis: Nam Quia procedit ex notioribus nobis, non natura: Propter quid ex notioribus natura, non nobis, Potissima, ex notioribus natura & nobis.

Tertiò. Differunt hæ demonstrationes in medio termino, qui est ratio assentiendi conclusioni Nam demonstratio potissima probat conclusionem per causam formalem quæ est definitio subjecti: Propter quid, probat per alias causas, Quia vero per effectum vel alias causas cognoscendi. Verum communis sententia est duas tantum species demonstrationis esse: Propter quid, & Quia: potissimam autem, esse speciem demonstrationis Propter quid, & sub ea contineri, tanquam speciem sub genere. *Refellitur sententia.*

Probatur hæc sententia tribus oppositis rationibus. Prima ratio est: Quia demonstratio potissima statuitur illa, quæ demonstrat propter quid & Quia: at omnis demonstratio Propter quid, demonstrat Propter quid, & Quia: Ergo omnis demonstratio potissima est demonstratio Propter quid: Ergo ex hoc capite non differet demonstratio potissima, à demonstratione Propter quid. Minor probatur: Quia quandocunque demonstratur Propter quid sit effectus, demonstratur & quod sit. Non potest enim effectus propter causam esse, nec causari à sua causa nisi sit absolutè, nam à causa habet non solum Propter quid sit, sed & quod sit. Ergo eadem demonstratio demonstrat utrumque. Nam quod dicitur de Ecclypsi quam sensu percipio, etsi non egeam demonstratione ut certus sim de Ecclypsi quod sit, egeo tamen demonstratione ut certus sim scientificè, & ex propriis ejus causis quod sit. Quare si solum videam Ecclypsim esse, scio quidem Ecclypsim esse ex visu, sed nescio esse ex causa, unde accedente demonstratione, scio nova ratione ecclypsim esse, licèt alia ratione ante sciverim. Estque hæc doctrina Arist. 2. Posteriorum text. 8. ubi docet, posse cognosci quod sit sine Propter quid sit, non autem posse cognosci Propter quid sit, nisi simul cognoscatur quid sit: cum quod sit, includatur in Propter quid sit, tanquam pars in toto. *Prima ratio quia idem demonstrant.* *Quod sit per demonstrationem cognoscitur scientificè.*

Deinde in demonstratione præcipuè attendendum est, non quid actu efficiat in aliquo, sed quid ex natura sua apta est efficere. Quamvis ergo per accidens in eo qui sensu cognoscit effectum esse, non efficeret cognitionem effectus quod sit: tamen quia talem cognitionem apta nata est efficere, non erit alterius essentiæ cùm efficit, quàm cum non efficit: sicut & causæ naturales, cùm impediuntur in suis effectibus non mutant essentiam. Præterea sequeretur demonstrationem eandem nullo modo mutatam, in uno esse potissimam, in altero non esse, verbi gratiâ, in eo qui habens demonstrationem potissimam cognovit interim sensu effectum esse: atqui hoc est absurdum: Nam idem manens idem retinet eandem essentiam: Ergo & demonstratio potissima accidente sensu, maneret eadem essentialiter; & ex consequenti demonstraret tam Propter quid, quam Quia.

Secunda

Secunda ratio. Eadem habent principia.

Secunda ratio. Demonstratio potissima à Propter quid, non differt in principiis, contra id quod asserit Averroës. Probatur: quia in utraque demonstratione principia sunt prima, vera, immediata, notiora, priora, causæque conclusionis. Quod enim dicitur in potissima demonstratione, esse principia notiora, non solùm natura, sed etiam quoad nos, primum id non requiritur ad demonstrationem, ut principia sensibus pateant, sed satis est, ut secundum rationem sint nota. Deinde etiamsi hoc concedatur; non esset tamen distinctio, nisi intra eandem speciem demonstrationis Propter quid, ita ut eadem demonstratio Propter quid cùm & ratione & sensu manifesta est, differat à seipsa accidentaliter, cum solum ratione & non sensu est manifesta, propter solam conjunctionem accidentalem, cum notitia sensus.

At objicies: notitia per sensum, & notitia per rationem distinguuntur specie: Ergo si illæ duæ notitiæ conjunguntur in unam, facient notitiam ex utraque conflatam, distinctam specie à singulis notitiis seorsim. Resp. verè negari non posse, quod si istæ notitiæ conjungantur in unum, facient actum differentem specie: eo modo quo assensus causati à diversis rationibus assentiendi, differunt specie, nimirum extrinsecè, & in ordine ad rationem assentiendi: nam intrinsecè sunt unius speciei, ut dictum est. Verùm hæc differentia essentialis erit intra genus demonstrationis Propter quid, & continebitur sub genere demonstrationis Propter quid. Unde tunc demonstratio potissima contineretur ut species sub demonstratione Propter quid in genere acceptâ, non verò esset extra demonstrationem Propter quid: Nam etiam demonstratio non potissima potest habere aliquando principia utroque modo nota, aliquando uno tantùm modo; ista tamen diversitas, est intra idem genus demonstrationis Propter quid, & non potissimæ; suppono enim illam demonstrationem non habere omnes conditiones potissimæ demonstrationis, esse tamen Propter quid.

Tertia ratio amba procedunt per causam formalem.

Tertia ratio: Quia tam demonstratio potissima, quam propter quid, procedit per causam formalem: ergo ex parte causæ non differunt specie: Antecedens probatur: quia causa formalis est illa quæ est causa effectus ut talis est, ut præcedenti disputatione docuimus: at per talem causam utraque demonstratio procedit, ut ibidem docuimus: Ergo utraque procedit per causam formalem, idque sive causa ista formalis dicatur esse definitio subjecti, sive quid aliud.

Ex quibus patet primò demonstrationem potissimam à Propter quid, non differre nisi sicut duas species sub eodem genere contentas: Nam demonstratio Propter quid in communi, est genus ad demonstrationem potissimam. Potissima verò est Propter quid, quatenus habet omnes conditiones demonstrationis potissimæ. Non potissima verò, ita est propter quid ut careat aliqua conditione demonstrationis potissimæ.

Patet secundo duas tantùm esse species demonstrationis: unam Propter quid, aliam Quia: illa à priori, hæc à posteriori procedit, inter quæ non datur aliquid tertium. Porrò demonstratio Propter quid, dividitur postea in potissimam, & non potissimam.

Demonstratio Propter quid duplex est, potissima & non potissima.

Quod si dicas: quatuor esse genera quæstionum, An sit, quid sit, propter quid sit, quale sit: Ergo etiam erunt quatuor genera demonstrationum: Nam singulis quæsitis respondet propria demonstratio. Respondeo, quamvis singula hæc quæsita possint demonstrari: tamen non demonstrantur nisi vel demonstratione

tione

tione propter quid, vel Quia, vel à posteriori, unde propter hoc non multiplicantur genera demonstrationum.

QUÆSTIO IV.

Quod sit medium in Demonstratione potissima.

CErtum est medium in demonstratione potissima esse causam; scire enim est rem per causam cognoscere; demonstratio autem potissima facit potissimè scire; Ergo per causam.

Quod si objicias, perfectius scitur res immediatè, quam mediante causa; idcirco enim principia magis sciuntur quam conclusio, teste Aristot. & habitus principiorum est nobilior habitu conclusionis, quia nimirum cognitio immediata est independens & perfectior, mediata est dependens & minus perfecta. Respondeo, absolutè loquendo perfectior est scientia immediata quàm mediata: tamen respectu rei habentis causam perfectior est cognitio mediante causa, quia est conveniens rei, nec potest res illa, nisi illo modo perfectè cognosci. Quocirca rectè intulimus, demonstrationem non fore perfectam scientiam, nisi sit per causam. Quas autem conditiones habere debeat causa, quæ est medium in demonstratione à priori, dictum est in præcedente disputatione.

Hîc autem quæritur primò: an debeat esse causa tam subjecti quàm prædicati? Quæ quæstio celebris fuit apud Arabes, de eaque disserit copiosè Averroës 1. Poster. Commento: 11. & in quæsito Logico de medio demonstrationis. Et quidem Alpharabius ex Averroë dicebat, medium posse esse causam in demonstratione tribus modis. Primò tam subjecti quam prædicati conclusionis, ut rationalitas est causa essentialis subjecti, nempe hominis, & causa effectiva risibilitatis. Secundo prædicati tantùm, ut interpositio terræ est causa Ecclypsis lunæ, non verò est causa lunæ cùm sit illi omnino extrinseca. Tertiò. Subjecti tantùm, ut cùm demonstratur de homine, quod sit substantia, quia est animal, animal est causa constitutiva & essentialis hominis, non est tamen causa substantiæ, quia est infra substantiam. Aiebat igitur in demonstratione potissma medium debere esse causam, tam subjecti quàm prædicati, quia in potissima demonstratione demonstratur propria passio, de proprio suo subjecto per essentiam subjecti. *Alpharabii opinio.*

Avicenna verò ex eodem Averroë dicebat medium in demonstratione esse causam non tam passionis, quàm inexistentiæ passionis in subjecto: quia in demonstratione, non passio demonstratur secundum se, sed ejus inexistentia, & ad hanc inexistentiam demonstrandam, affertur causa & propter quid; Averroës verò absolutè dicit esse causam passionis.

Inter Latinos autem sub aliis terminis eadem quæstio tractatur, nempe. An definitio subjecti sit medium in demonstratione potissima, affirmántque communiter omnes. Id enim quod demonstratur non est aliquis effectus contingens, sed necessarius, ac ex consequenti est proprietas manans à subjecto, pro- *Latinorum opinio.*

prietas autem manus à subjecto, habet sui causam in essentia subjecti: Ergo per essentiam subjecti demonstratur.

Definitio subjecti medium in demonstratione potissima.

Dico igitur primò. Medium in demonstratione potissima, esse definitionem subjecti: Ratio est, quia in demonstratione potissima demonstratur proprietas necessariò connexa cum subjecto; ac ex consequenti habens causam in essentia subjecti: Ergo demonstratur per essentiam subjecti tanquam per causam.

Qualis causa ad demonstrationem potissimam requiratur.

Sed objicies primò: posse proprietatem demonstrari de subjecto per causam extrinsecam subjecto, sive efficientem, sive finalem; causa autem extrinseca, non est de essentia subjecti, ut cum per interpositionem terræ, demonstratur Ecclysis de luna, interpositio terræ, est quid accidentale lunæ: similiter cùm demonstratur dentes molares esse planos ex fine ad contundendum cibum, primores acutos ad scindendum. Resp. tales demonstrationes non esse potissimas, quia non habent potissimam necessitatem; in potissima enim demonstratione, debet causa convenire subjecto ex natura rei, & ab intrinseco: quomodo causæ extrinsecæ non conveniunt. Et in particulari interpositio terræ, convenit quidem lunæ necessariò ab intrinseco secundum dispositionem, & cursum corporum naturalium, non tamen necessariò ab intrinseco, quia non ex natura lunæ, ita ut si ad naturam lunæ solùm referas hanc interpositionem terræ, sit illi planè contingens. Deinde sicut causa extrinseca non semper convenit subjecto, ita & ejus effectus; in potissima autem demonstratione tam causa quàm effectus, debet semper convenire subjecto: & idcirco hæ demonstrationes ex causa intrinseca non sunt potissimæ, neque tantam necessitatem continent quantam requirit demonstratio potissima.

Per causam finalem qualis sit demonstratio.

Quod verò ad causam finalem attinet, ea vel est naturalis vel voluntaria. Voluntariam certum est esse causam contingentem; quia liberè eligitur pro fine; de naturali verò distinguendum est; nam vel est accidentalis respiciens aliquam accidentalem proprietatem rei, vel est essentialis, respiciens ipsam essentiam rei. Per finem igitur accidentalem non fit demonstratio necessaria, nisi ex suppositione, quia supposita illa proprietate accidentali, quæ potest esse contingens, demonstratio fit ex fine, ut de dentibus molaribus, quod sint plani, quia debent contundere cibum. Per finem verò essentialem fit demonstratio necessaria simpliciter, quia est radicatus in essentia rei, & ex essentia rei oritur, dicítque res ex sua essentia habitudinem ad talem finem. Quamvis igitur talis finis sit extrinsecus, quia tamen resolvitur in causam intrinsecam & essentialem, nempe in essentiam subjecti, poterit per illum fieri demonstratio necessaria simpliciter. Nam talem finem requirit essentia subjecti & vicissim finis requirit necessario talem essentiam.

Objicies secundò. Potest proprietas alicujus subjecti demonstrari à priori per aliam proprietatem, ut cum risibile demonstratur per admirativum; admirativum per discursivum, discursivum per rationale: vel igitur hæ demonstrationes non erunt potissimæ, vel non requiritur ad demonstrationem potissimam definitio subjecti. Respondeo demonstratio potissima requirit ut sit ex primis & immediatis, vel quæ ad prima & immediata resolvantur: quare nec istæ demonstrationes erunt potissimæ nisi resolvantur ad essentiam objecti.

Objicies tertiò. Non est major ratio cur per essentiam potius subjecti, quam per essentiam passionis, fieri debeat demonstratio: Nam sicut subjectum ex sua essentia postulat talem passionem, ita talis passio ex sua essentia postulat tale subjectum, convenítque subjecto per se in secundo modo.

Respond.

Respondeo duplici ex causa definitionem passionis non posse esse medium in demonstratione. Primò: quia sicut passio est effectus subjecti, ita & essentia passionis est effectus ejusdem subjecti; quare demonstrare passionem de subjecto per passionis essentiam, esset demonstrare per effectum. Essentia verò subjecti respectu passionis, habet rationem causæ; quare per essentiam subjecti demonstrare passionem, est demonstrare per causam propriam passionis.

Definitio passionis cur non sit medium in demonstratione?

Secundò quia in demonstratione, non demonstratur passio secundùm se, sed inexistentia passionis in subjecto, atqui essentia passionis, non est causa inexistentiæ passionis; nihil enim sibi ipsi est causa essendi vel inexistendi, neque seipsum producere potest, sed aliud: ergo per essentiam passionis non potest fieri demonstratio. Nam licet passio ex sua essentia requirat tale subjectum; non tamen ipsa sibi est causa existendi in tali subjecto, sed ab alio causatur & producitur in subjecto.

Addi potest & tertia ratio: quia in tali demonstratione esset petitio principii: Nam cùm ignoratur, an passio insit in subjecto, ignoratur etiam essentia passionis inesse subjecto, & qui unum negaverit, negabit & aliud: Quare ad utrumque, æquè opus erit demonstratione.

Ex dictis patet, majorem esse rationem cur definitio subjecti sit medium in demonstratione potissima potius, quam definitio passionis: nam etsi tam subjectum ex sua essentia requirat talem passionem, & talis passio ex essentia sua requirat tale subjectum; tamen subjectum habet hoc præterea, quod non solùm requirat, sed etiam causet illam passionem in seipso, passio verò requirit quidem subjectum, verùm non potest seipsam causare in subjecto. Quanquam si definitio passionis indicaret connexionem ejus necessariam cum subjecto, quam non indicat ipsa passio confusè concepta; tunc posset esse non inutile medium ad demonstrationem Quia, non tamen esset vera causa inexistentiæ passionis in subjecto.

Nota.

Objicies quartò. Definitio subjecti, est idem cum subjecto: Ergo per eam probare, est per ipsum subjectum probare. Respondeo: definitionem & definitum, esse idem quoad rem, sed in conceptu non esse idem: Nam quod definitum dicit confusè, definitio dicit expressè, & distinctè. Fit autem ut quod non cognoscitur in conceptu confuso, cognoscatur in distincto. Unde definitio habet rationem distincti termini à definito, quia involvit expressam rei cognitionem, quam non involvit definitum: ex expressa autem rei cognitione, aliquid deduci potest, quod non potest deduci ex confusa. Nam in distincta cognitione apparet causa passionis, quæ non apparebat in confusa.

Definitio distinctus terminus à Definito.

Dico secundò. Medium in demonstratione potissima, est causa formalis passionis. Hæc conclusio est explicata & probata in disputatione præcedenti, cum de causis per quas fit demonstratio ageremus. Hìc solùm addo, non solùm demonstrationem potissimam, sed omnem demonstrationem simpliciter, debere esse per causam formalem passionis. Quia causa formalis passionis hìc intelligitur illa, quæ est causa passionis, ut talis passio est, hoc est, non solùm quoad existentiam, sed etiam quoad essentiam: at talis causa requiritur ad omnem demonstrationem Propter quid, ut loco citato probatum est. Ergo omnis demonstratio debet procedere per causam formalem, in dicto sensu: Quare, quæ demonstratio non est per causam formalem, illa vel non est demonstratio, vel certe non perfecta. Vide quæ loco citato docuimus.

Omnis demonstratio debet esse per causam formalem passionis.

Dico tertiò. Medium in demonstratione potissima, debet esse causa tam subjecti quàm prædicati conclusionis: Quia si medium in demonstratione potissima debet esse essentia subjecti, certum est essentiam subjecti esse & causam essentialem subjecti & causam effectivam passionis convenientis subjecto. Si verò non sit demonstratio potissima, ad eam sufficit medium, quod sit causa solùm passionis, non subjecti, ut cum per interpositionem terræ, probatur Ecclypsis de luna. Per se enim ad demonstrationem, ut demonstratio est requiritur, ut medium sit causa passionis; ut verò perfecta necessitate medium conveniat subjecto, requiritur ut illi intrinsecè & essentialiter conveniat, & sit ejus causa essentialis.

QUÆSTIO V.

De speciebus demonstrationis Quia.

Ex dictis constat demonstrationem Quia, esse veram demonstrationem: quia est ex principiis necessariis. Constat etiam distingui specie à demonstratione Propter quid: nam demonstratio Propter quid, demonstrat non solùm quod res sit, sed & propter quid sit: demonstratio verò Quia demonstrat solùm quod res sit, non propter quid sit. Quanquam si demonstratio propter quid, non cognoscatur formaliter, ut dicit causam conclusionis, sed tantum ut dicit medium quoddam necessarium ad inferendam conclusionem, talis demonstratio licet ex natura sua sit demonstratio Propter quid, tamen in tali intellectu, & secundum talem cognitionem, non est formaliter, sed materialiter tantùm demonstratio Propter quid, & formaliter est demonstratio Quia; potéstque esse ut eadem materialiter demonstratio in uno intellectu, cognoscente causam formaliter sit demonstratio Propter quid, in altero verò intellectu, cognoscente causam solùm materialiter, sit tantum demonstratio Quia.

Porrò in hac quæstione quærimus, quot sint species demonstrationis Quia. Loquimur autem hìc de speciebus demonstrationis, non ut sumuntur à materia; (sic enim certum est in distinctis specie materiis esse distinctas specie demonstrationes,) sed ut sumuntur ex distinctis specie modis demonstrandi, per distincta mediorum genera: quomodo duæ solent distingui species demonstrationis Quia, una quæ procedit per causam remotam, alia quæ procedit per effectum, vel quodcunque aliud medium necessarium quod non sit causa proxima & adæquata rei.

Demonstratio per effectum est vera species demonstrationis.

Dico igitur primò, Demonstratio quæ fit per effectum, est vera species demonstrationis. Ratio est: quia est per medium necessarium, demonstrans solùm quod res sit; non propter quid sit. Dices, in demonstratione per effectum cognoscitur tam effectus quàm causa: Ergo demonstratio Quia, non solùm est Quia, sed & Propter quid, quia est idem cognoscere effectum, ut causatum à causa, & causam ut causantem effectum.

An in Demonstratione Quia, cognoscatur Propter quid?

Respondeo. Primò non esse necesse ut in demonstratione Quia cognoscatur effectus per modum effectus, sed per modum medii necessarii. Secundò: Quamvis cognos-

cognoscatur per modum effectus, tamen ex vi demonstrationis formaliter solùm demonstratur, quod causa talis effectus conveniat subjecto, non verò propter quid effectus conveniat. Et quamvis in Majori possit cognosci connexio causæ cum effectu; tamen demonstratio Quia, non consistit formaliter in illa cognitione, sed in demonstratione causæ ex effectu. Denique aliud est formaliter cognoscere causam ex effectu, aliud effectum ex causa; sunt enim hi modi cognoscendi formaliter distincti, illud fit in Demonstratione Quia; hoc in Demonstratione Propter quid.

Causa remota nec convertibilis etiam demonstrationem veram Quia efficit.

Dico secundò. Demonstratio etiam procedens per causam remotam, & non convertibilem, est vera demonstratio Quia. Explico: causa remota potest esse duplex: altera adæquata & convertibilis cum subjecto, & continens in se causam proximam, ut est rationalitas respectu risibilitatis; continet enim in se discursivum & admirativum, quæ sunt causæ proximæ risibilitatis; & per talem causam potest esse demonstratio propter quid, cum illi nihil desit ad rationem causæ perfectæ. Altera est causa remota, quæ est inadæquata, & non convertitur cum effectu, & hæc est duplex: Nam vel est superior effectu & latius patens quam effectus; vel est inferior effectu, & minus latè patens quam effectus. Exemplum primi est, cum demonstratur plantam non respirare, quia non est animal, animal enim latius patet, quam respiratio: nam licèt omne quod respirat sit animal, non tamen omne animal respirat, ut pisces. Exemplum secundi est, cum probatur homo esse substantia, quia est animal; animal enim est inferius substantia, & minus latè patet, quàm substantia.

Duplex causa remota.
Convertibilis.
Inconvertibilis.

Ex causa remota potest esse demonstratio.

Si igitur causa remota sit superior effectu, ex omnium sententia demonstratio ex illa procedens erit Quia, non propter quid, ut docet expressè Aristoteles text. 30 Et ratio est quia talis demonstratio non potest construi nisi negativè, ut per se patet; at negativè non concludit per modum causæ formaliter, sed per modum medii necessarii: ergo talis demonstratio non est Propter quid, sed Quia. Minorem probat Aristoteles, Quia si negatio est causa negationis, etiam affirmatio opposita est causa affirmationis: Ergo si negatio animalis esset causa non respirationis, animal esset causa respirationis; atqui animal non est causa respirationis, cum non omne animal respiret; ergo & negatio animalis non est causa non respirationis, ac consequenter talis demonstratio, non erit Propter quid, sed quia.

Dices cur igitur talis demonstratio dicitur per causam? Respondeo, dici per causam, sed cum adjecto diminuente, nempe remotam & inadæquatam, quæ hoc tantum habet ex ratione causæ, quia supponitur necessariò effectui & requiritur aliquo modo ad rationem causæ. Nihil enim potest respirare nisi sit animal, licet non quatenus animal, sed quatenus tale animal respiret.

Si verò sit causa remota inferior, Ruvius hîc quæstione prima censet, demonstrationem ex tali causa factam, esse Propter quid, non quia, siquidem veram habet rationem causæ, & ab illa verè causatur effectus. At communis sententia negat: Cùm enim sit causa remota, & non adæquata effectui, verè non est ipsa causa effectus, sed alia causa, quæ est proxima: Nam etiamsi homo non esset animal, adhuc tamen esset substantia: Ergo propria causa substantiæ in homine non est animal. Dicitur tamen causa, quia aliquo modo præsupponitur effectui, quia homo mediante animali est substantia. Adhæc essentialia non habent veram causam, non igitur hæc potest dici vera causa. Aptius fortè exemplum est quod dat Aristoteles ex dicto

dicto cujusdam Philosophi qui cum Scytha esset, & Athenis videret saltantes mulieres, rogatus an in Scythia essent similes saltatrices, respondet: non esse vites in Scythia: indicans vites esse causam saltationis remotam; nam proxima est causa ebrietas, ebrietatis verò causa vites. Confirmantur hæc omnia; Quia causa vera est illa qua posita ponitur effectus, sublata tollitur: atqui causa remota posita, non ponitur effectus (si sit causa superior) sublata enim non tollitur (si sit causa inferior) Ergo causa remota inadæquata non est vera causa, sed præter illam est aliqua alia causa vera effectus.

Dico tertiò. Demonstratio quæ fit per quodcunque medium necessarium dummodo non sit causa convertibilis, est demonstratio Quia; Ratio est: quia per solam causam convertibilem, demonstratur propter quid effectus: ergo per omne aliud medium necessarium, solum demonstratur quod sit, non propter quid sit; & ex consequenti, solùm erit demonstratio Quia: Sic risibile demonstratur per flebile. Omnis enim syllogismus per medium ex natura rei necessarium, est demonstratio ex doctrina Aristotelis.

QUÆSTIO VI.

An detur circulus in demonstrationibus?

Quid sit circulus in demonstratione?

Circuli ea est conditio, ut à quo puncto incipit, in idem desinat: Ergo & in demonstrationibus tunc erit circulus, cum ab eodem reditur in idem; ut si ex effectu probetur causa & rursum ex eadem Causa probetur effectus; vel si ex aliquo principio probetur conclusio, & rursum ex illa conclusione probetur principium. Aristot: igitur 1. Poster. text: 6 probat circulum in demonstrationibus esse impossibilem. Primò: quia idem esset simul prius & posterius, notius & ignotius: Nam ut ex illo infertur conclusio est notius conclusione, ut verò iterum infertur ex conclusione, erit ignotius conclusione: Secundò, quia idem demonstraretur per se ipsum. Nam si A. demonstretur per B. & B rursum demonstratur per A. Ergo A. demonstratur per A. & ideo est tale quia est tale: quod est demonstrari per seipsum.

Circulus in demonstrationibus usitatus.

Ex altera verò parte tam in scientiis, quam Apud Aristotelem frequens est usus demonstrationum circularium. In Mathematicis enim ex æqualitate laterum ostenditur in triangulo æqualitas angulorum, & rursum ex æqualitate angulorum æqualitas laterum. Arist. Primo Poster. tex. 15 probat demonstrationem esse ex iis quæ sunt per se, quia ex necessariis. Et rursum tex. 19. probat esse ex necessariis, quia ex iis quæ sunt per se: In 8. Physic. tex. 50 ex perpetuitate motus, demonstrat primum motorem; & rursum text. 53. ex primo motore, demonstrat perpetuitatem motus 1. Poster. text. 30. docet alterum posse demonstrari per alterum, quando effectus & causa sunt reciproca, ut cum ex propinquitate planetarum, probatur non scintillatio, & rursum ex non scintillatione probatur propinquitas. Et in 2. Poster. tex. 13. concedit in iis esse mutuam demonstrationem, in quibus est mutua generatio, ut ex vaporibus potest demonstrari pluvia, ex pluvia rursus vapores. 1. Physic. tex. 1. docet scientiam comparandam esse ex cau-

sis

ſis text. vero 2. & ſequentibus, cauſas ait cognoſcendas eſſe, ex effectibus tanquam notioribus nobis. Et ratio horum omnium eſt: quia poſſunt aliqua duo ita eſſe inter ſe connexa, ut unum ducat in cognitionem alterius. Ergo per utrumque poteſt fieri demonſtratio.

Pro ſolutione quæſtionis. Notandum eſt: circulum eſſe poſſe duplicem, alium perfectum, alium imperfectum. Perfectus eſt quando ab eodem, eodem modo cognito, ad idem eodem modo cognitum fit regreſſus: Imperfectus, quando ab eodem, nova ratione cognito, ad idem, nova quoque ratione cognoſcendum fit regreſſus. V.G. ſi per effectum cognoſco cauſam, & ex illa cauſa ut ex effectu ſolùm & non aliter cognita, redeam ad inferendum effectum, facio circulum perfectum: ſi verò cognita cauſa ex effectu, adjunctis aliis diſcurſibus, magis penetrem cauſam, quam fuit ex effectibus cognita, tunc ſi redeam per cauſam ad effectum, facio circulum imperfectum. Similiter ſi principium non cognoſcatur, niſi ex concluſione, & concluſio niſi ex illo principio, tunc erit perfectus circulus: quia principium ſub eadem notitia infertur & infert.

Circulus perfectus. Imperfectus.

Dico igitur primò: Non dari perfectum circulum in demonſtrationibus.

Circulus perfectus in demonſtrationibus non datur.

Probatur primò. Quia idem eodem modo cognitum eſſet notius, & ignotius ſimul. Nam ſuppono concluſionem non eſſe notam, niſi ex præmiſſis, quomodo certum eſt, eſſe minus notam, quam ſint præmiſſæ: rurſum ex concluſione ſic cognita, ſi redeatur ad probandas præmiſſas, concluſio debet eſſe notior præmiſſis; quia eſt ratio cognoſcendi præmiſſas, juxta regulam Ariſtotelis, propter quod unum quodque tale & illud magis: atque ſuppono concluſionem non eſſe notam majori notitia, quàm ea qua inferebatur ex præmiſſis: Ergo ſtante eadem notitia concluſionis, concluſio eſſet ſimul, & minus nota, & magis nota quam præmiſſæ.

Confirmatur: Quia de ratione ſyllogiſmi eſt, ut ſit ex noto ad ignotum, & novam generet notitiam rei: ſi ergo eadem ſit notitia concluſionis, quæ fuit in primo ſyllogiſmo, non poteſt ex illa in alio ſyllogiſmo generari notitia præmiſſarum.

At inquies. Cognita cauſa ex effectu, utiliter redimus ad cognoſcendum effectum ex cauſa: quia in hoc reditu ſcimus propter quid effectus, quod ante neſciebamus. Reſpondeo tunc utiliter redimus à cauſa ad effectum, quando ante cognoſcebamus ut effectu cauſam ſolùm materialiter, vel in confuſo, & quoad exiſtentiam tantùm; poſtea verò in reditu cauſam magis penetramus quoad eſſentiam, & cognoſcimus eam ſub ratione formali cauſæ. Tunc enim ex majori notitia cauſæ, major generatur cognitio effectus, & regreſſus fit utilis, aliàs non.

Dices. Saltem in diverſo genere cauſæ, poteſt eſſe circulus perfectus. Reſpondeo: Utilem eſſe talem regreſſum; quia in una demonſtratione, infertur cauſa ſub ratione effectus, in alia verò ſub ratione cauſæ. Unde ſemper nova eſt cognitio, licet termini ſint eidem materialiter: ſic ambulatio eſt cauſa efficiens ſanitatis, ſanitas cauſa finalis ambulationis. Et ſic non eſt circulus perfectus, quia non reditur ad idem formaliter, ſed materialiter tantùm.

Probatur ſecundò Concluſio ratione itidem Ariſtotelis: Quia ſi daretur perfectus circulus, idem probaretur per ſeipſum, & ignotum per æquè ignotum, ſeu per non magis notum, quæ eſt petitio principii: Talis autem probatio, eſt planè inutilis: Ergo & circulus. Nam ſi A. probetur per B. & B. iterum per A. Ergo A. probabitur per A. & quia A. eſt æquè ignotum, ac B. ſupponitur enim non eſſe cognitum

nitum, nisi ex B. tunc probatur ignotum per æquè ignotum, quia non per magis notum.

In demonstrationibus datur imperfectus circulus.

Dico secundò: circulus imperfectus datur in demonstrationibus, & est valdè utilis, ut si ex Principio, sensu vel per resolutionem cognito inferam conclusionem, & rursum ex conclusione, per rationem probem illud ipsum principium. Probatur primò, tam authoritate, quàm exemplo Aristotelis: Nam & id docuit 1. Poster. text. 30. & reipsa sæpè fecit, ut in ratione dubitandi diximus. Probatur secundò ratione; Quia si conclusio majori notitia cognoscatur, quàm fuit cognita ex præmissis, poterit etiam majorem notitiam præmissarum generare; & sic utilis erit regressus, quia cum nova notitia. Poterit autem magis cognosci, vel quia sub alia ratione & formalitate cognoscitur, vel quia secundum eandem rationem magis & perfectius penetratur.

At objicies: in demonstratione Quia, cognoscimus & effectum, & causam: Ergo frustra redimus ad demonstrationem Propter Quid; probando per causam effectum. Antecedens patet. Nam in majori prædicamus causam de effectu, in conclusione inferimus ex effectu causam, ut in hac demonstratione patet: Omne risibile est rationale, omnis homo est risibilis: ergo omnis homo est rationalis. Respondeo sæpe in demonstratione Quia nos non cognoscere effectum, & causam formaliter, sub ratione effectus & causæ, sed materialiter tantùm sub ratione terminorum inter se connexorum, & tunc utiliter demonstrationem Propter quid adhibemus, ut in ea causa formaliter cognita cognoscamus effectum. Aliquando verò accidit, ut in demonstratione Quia cognoscamus formaliter, tam effectum quàm causam; sed tunc etiam potest accidere, ut ex effectu inferamus causam confusè tantum & imperfectè, & solùm quoad an sit, non quoad quid sit: in tali ergo casu adjunctis aliis discursibus, acquirimus claram & perfectam cognitionem causæ. Ex qua cognitione, cum majori claritate & perfectione redimus iterum ad effectum demonstrandum. Quod si demus in demonstratione Quia, cognosci ex effectu causam distinctè & perfectè, adhuc tamen multi censent non fore inutilem demonstrationem propter quid: quia licet id quod cognoscimus in demonstratione propter quid, (nempe causam & effectum) cognovimus jam antè aliquo modo in demonstratione Quia; tamen non cognovimus ita explicitè & scientifico modo sicut in demonstratione Propter quid: Nam in demonstratione Quia, id quod formaliter & explicitè cognoscitur est, causam inesse subjecto, ex eo quod effectus inest. Verbi gratiâ, rationalitatem inesse homini, quia inest risibilitas: in demonstratione verò Propter quid, non hoc explicitè & formaliter cognoscimus, sed effectum inesse subjecto, eò quòd causa inest. Quorum alterum licet in altero includatur virtualiter, formaliter tamen unum non est alterum. Deinde non solùm aliud quid explicitè cognoscimus in secunda demonstratione, quod in prima explicitè nesciebamus, sed etiam cognoscimus scientifico modo, hoc est, secundum formam syllogisticam evidentem, quod antè illo modo nesciebamus: Multum verò est in eo positum, ut non solùm sciamus, sed etiam tanta evidentia sciamus. Verùm si hanc responsionem admittamus, concedendus erit circulus perfectus contra Aristotelem. Deinde ille modus scientificus cum consistat in cognitione effectus per causam, erat etiam in demonstratione Quia cognitus quoad rem, licet non secundum eandem formam syllogisticam, quæ sola non facit novi aliquid sciri.

Si igitur quæras: quomodo major illa cognoscitur à nobis in demonstratione, Quia. Omne risibile est rationale: quidam putant cognosci per inductionem, sed id non videtur verum, præsertim si loquamur de prima cognitione hujus propositionis. Primò: Quia inductio non fit, nisi in rebus nobis notis secundùm sensum: at connexio effectus, cum causa non est sensibilis: cum causæ ut plurimùm sint occultæ. Secundò: Quia si per inductionem illa propositio cognosceretur, sequeretur in illa Majori simul cognosci & minorem, & conclusionem: Non enim inducimus, omne risibile est rationale, nisi quia ista videmus conjuncta in homine: Ergo in hac inductione Majoris, cognoscimus, & omnem hominem esse risibilem, quæ erat Minor, & omnem hominem esse rationalem, quæ erat conclusio: & sic ante demonstrationem haberemus notitiam conclusionis. Dicendum igitur est, cognosci Majorem illam per resolutionem, adjunctis variis discursibus, quibus ostendatur talem effectum non posse esse ab alia causa, nisi ab ista, in qua resolutione confusè & imperfectè cognoscitur causa quoad essentiam. *Quomodo præmissæ cognoscantur in demonstratione Quia.*

Quod ad Minorem verò illam attinet: Omnis homo est risibilis. Dico eam cognosci posse inductione adjunctis variis discursibus, & sic locus erit demonstrationi Propter quid: Nam ea propositio, quæ in demonstratione Quia, cognoscitur ex inductione, in demonstratione Propter quid, cognoscitur à priori per causam.

Jam quod ad Aristotelem attinet, is in cap. 3. solùm negat circulum perfectum in demonstrationibus potissimis, ita ut in demonstratione utraque sit causa à priori & ejusdem generis. Idem verò Aristoteles, circulum imperfectum admittit extra demonstrationes potissimas. Nam in potissimis tam perfectum, quam imperfectum non admittit; si enim in demonstratione potissima conclusio continere debet verum effectum consequentem ex essentia subjecti: certum est ex tali effectu, non posse à priori demonstrari causam: Si verò vel utraque, vel altera non sit demonstratio potissima, poterit in iis secundum Aristotelem admitti circulus imperfectus, ut cum ex ambulatione tanquam ex causa efficiente, probatur sanitas, & rursum ex sanitate, tanquam ex causa finali ambulationis probatur ambulatio: idem patet si effectus ex causa & causa rursum per effectum novo modo cognitum demonstretur. *Aristot. qualem circulum neget.*

QUÆSTIO VII.

An in demonstrationibus detur progressus in infinitum?

A Textu 34. usque ad 39. ostendit Philosophus, in demonstrationibus non dari progressum in infinitum. Pro quo suppono, posse nos loqui de demonstrationibus, vel circa idem subjectum, vel circa diversa.

Dico primò. Circa diversa subjecta, potest procedi in infinitum in demonstrationibus, hoc est, habita demonstratione de una re, possum de alia re aliam demonstrationem habere, & de tertia re tertiam demonstrationem, in infinitum: non quod actu possint esse infinitæ demonstrationes, sed quod quæcunque data demonstra- *Datur processus in demonstrationibus in infinitum circa diversa subjecta.*

monstratione, possum aliam invenire, ita ut non sit ullus definitus numerus demonstrationum, ultra quem non sit possibilis alia demonstratio.

Ratio sumitur primò: ex parte rerum quæ demonstrari possunt; hæ enim sunt finitæ in infinitum. Species enim rerum Deus potest in infinitum plures creare, & quacunque specie creata, potest aliam novam creare, nec unquam exhauritur ejus potentia in novis speciebus creandis, súntq; manifesta hujus infinitatis exempla, in numeris, magnitudinibus, figuris. Nam neque numerorum possibilium ullus est numerus definitus, sed quolibet numero dato, potest illi addi nova unitas, per quam in nova specie numeri constituitur: Figurarum etiam modus, & varietas, nullo certo numero potest comprehendi; quibus enim cunque figuris datis, possunt aliæ novæ cogitari. Ex quo fit ut in Mathematica infinitæ demonstrationes dari possint de proportionibus & proprietatibus numerorum, figurarum, & quantitatum.

Dices. Saltem de iis rebus quæ actu sunt in mundo, non poterunt esse demonstrationes in infinitum; siquidem res ipsæ, non sunt numero infinitæ. Respondeo res quidem in mundo non esse actu infinitas, sed quasdam dari tales, ut eis multiplicatio in infinitum competat; possunt enim, v.g. semper fieri novæ species mixtorum, ex novis mixtionibus possunt etiam novæ species numerorum & figurarum in infinitum cogitari.

Secunda ratio sumitur ex parte intellectus nostri, cujus ea vis est, ut quo plura cognoscit, non solùm non fatigetur cognoscendo, sed etiam eo aptior & perfectior reddatur ad alia cognoscenda; Naturale enim est intellectui ex principiis elicere conclusiones: Ergo quo plura principia cognoverit, plures quoque conclusiones ex iis poterit inferre, & majorem vim ac lumen habebit ad plura cognoscenda in infinitum. Sicut ignis, quo plura exussit, & in se convertit: fit potentior ad plura exurenda in infinitum. Per accidens verò est intellectui, deficientibus in senectute sensibus operari non posse; siquidem in operando dependet à phantasmate, phantasma à corpore.

Non potest procedi in infinitū in demonstrationibus circa idem subjectum.

Dico secundò. Circa idem subjectum, non potest in demonstrationibus procedi in infinitum, sive demonstrationes illæ sibi sint subordinatæ, ut una pendeat ab alia, tanquam à probante sua principia, sive non sint subordinatæ. Tria enim sunt in demonstratione: subjectum de quo fit demonstratio; passio quæ demonstratur de subjecto; medium, per quod fit demonstratio passionis de subjecto. Si igitur demonstratio procederet in infinitum, vel id esset ex parte medii, vel ex parte passionis & prædicatorum, quæ tribuuntur subjecto: Nihil autem horum dici posse, probat ex professo Aristoteles.

Media non possunt esse infinita.

Ac imprimis non posse procedi in infinitum in mediis, probat tam in affirmativis, quàm in negativis demonstrationibus. In affirmativis quidem hac ratione. Inter duo extrema determinata non possunt intercedere media infinita; sed in qualibet demonstratione sunt duo extrema determinata, nempe subjectum & passio; ergo media quæ conjungunt hæc duo extrema inter se non possunt esse infinita. Minor probatur: Quia implicat contradictionem, infinitum terminari & habere utrinque finem; Esset enim finitum simul & infinitum; nam quod aliquo fine concluditur finitum est; quod verò est infinitum, nullum habet finem: ergo neque media inter duo extrema interjecta possunt esse infinita.

Quod etiam hac ratione confirmari potest. Passio non convenit subjecto, nisi

per

per medium quod est causa passionis, nisi igitur ponatur medium, non potest poni passio: at si media sint infinita, non possunt poni omnia, quia infinita non habent finem, nec possunt pertransiri. Ergo neque passio poterit unquam convenire subjecto. Nam passio non potest convenire nisi posito medio, primum autem medium non potest poni nisi ponatur secundum, & hoc nisi ponatur tertium, & ex consequenti nisi ponatur ultimum: atqui ad ultimum in infinito perveniri non potest; quare neque primum medium poni poterit.

Dices. Rectè quidem probari ea ratione non supponi media subordinata infinita, ad probandam passionem de subjecto, non probari autem de mediis non subordinatis; posset enim quis dicere infinitas esse causas passionis in tali subjecto eásque non subordinatas. Respondeo: non posse unius rei esse causas plures, adæquatas, & sufficientes in quocunque genere causæ. Nam unus effectus unam habet causam adæquatam, à qua dependet in illo genere, & postquam ab ea accepit esse, ab aliis causis ejusdem generis produci non potest. Quare in nullo genere, causæ adæquatæ possunt esse infinitæ, nam si sint plures, necessariò sunt sibi subordinatę, ita ut una causet mediante alia, ut rationalitas mediante admirativo & discursivo causat risibilitatem, tunc verò sola proxima & immediata causa erit adæquata.

In demonstratione etiam negativa probat Aristoteles non dari infinita media; Omnis enim conclusio negativa infertur ex aliqua affirmativa, cum ex puris negativis nihil sequatur: at affirmativa propositio non habet infinita media ut probatum est, Ergo nec negativa. *In Demonstratione negativa non dantur infinita media.*

Dices conclusionem negativam inferri ex una affirmativa, & altera negativa: Ergo ut pendet ab illa affirmativa, rectè probat argumentum non habere infinita media, non verò ut pendet ab altera præmissa negativa. Respondeo: Omnem negationem resolvi in affirmationem; quod enim negatur de subjecto, propter aliquam affirmationem negatur, quæ sit causa talis negationis, quia enim homo est rationalis, ideò non est rugibilis. Cum igitur affirmatio non habeat infinita media, ut probatum est, sequitur neque negationem habere infinita media.

Probat deinde Aristoteles in demonstratione non procedi in infinitum in prædicatis: & primò quidem non dari prædicata essentialia infinita ex parte subjecti, quia alioquin subjectum definiri non posset; Definitione enim omnia prædicata essentialia comprehenduntur: at infinita qua infinita comprehendi & pertransiri non possunt; comprehendi enim est finiri: finiri autem non potest, quod infinitum est: Ergo nec definiri. *In Prædicatis non proceditur in infinitum.*

Secundò probat non dari prædicata essentialia infinita, ex parte passionis: quia inter duo extrema non possunt dari media infinita: at essentia cujusque accidentis, clauditur duobus extremis genere generalissimo & specie infima: Ergo inter hæc duo extrema non interponuntur media essentialia infinita.

Tertiò probat Aristoteles universè prædicata quæ demonstrantur non esse infinita: Nam prædicata in demonstratione, debent esse per se, & secundùm quod ipsum: at talia non possunt esse infinita: Nam si sunt primò modo per se, sunt essentialia, quæ constat non esse infinita. Si verò sint secundo modo per se, tunc erunt propriæ passiones essentiam consequentes: at hæ non sunt infinitæ sicut nec essentiæ ex qua consequuntur: Ergo: nam vel hæ passiones essent sibi subordinatæ in ratione causæ; ita ut una esset causa alterius; sicut risibile causatur ex admirativo, hoc ex discursivo, hoc ex rationali; vel non essent sibi subordinatæ: si primum,

non

non sunt infinitæ : quia ut supra dictum est, inter duo extrema non dantur media infinita: Ergo neque inter subjectum & ultimam passionem, dantur mediæ passiones infinitæ, quarum una tanquam à causa pendeat ab altera ; alioqui procedendo per causas non posset tandem deveniri ad subjectum : si secundum ; tunc non possent esse passiones infinitæ, nisi prædicata essentialia subjecti essent infinita. Nam singulæ à singulis prædicatis essentialibus oriuntur, cum nullam inter se connexionem & subordinationem habeant : sicut ergo non possunt esse infinita prædicata essentialia in subjecto, ita nec infinitæ ejusdem subjecti passiones ; unum enim prædicatum essentiale cùm sit finitum, vel unam tantùm, vel certè non infinitas potest fundare passiones, ut inductione patet. Porro eadem ratione probatur, passioni non convenire prædicata infinita, nec essentialia, neq; ex essentia ejus profluentia : nam de prædicatis per accidens hîc non agitur cum demonstrationi non serviant.

Ex quibus omnibus patet, cum nec in prædicatis subjecti, nec in prædicatis passionis, nec in mediis possit procedi in infinitum, universè non posse procedi in demonstratione in infinitum ; non posset enim id contingere, nisi vel quod infinita prædicata demonstrari possent de subjecto, vel certè per infinita media quæ ut plurimum oriuntur ex essentia subjecti : neutrum autem dici potest.

Dantur prima & immediata Principia.

Tria autem ex his infert Aristoteles. Primò: necessariò dari debere principia aliqua demonstrationis, prima & immediata ; alioqui daretur processus in infinitum in demonstrationibus. Unde etiam sequitur non omnium esse demonstrationes, sed necessariò deveniri ad aliqua indemonstrabilia.

Secundò, text. 37. quando aliquid inest duobus, quæ de se invicem non affirmantur ; non est necesse, ut illis insit, per aliquid commune utrique, v.g. animal inest homini & bovi, quæ de se non affirmantur ; non est necesse ut animal insit utrique propter aliquid tertium commune utrique : nam illud commune vel inerit etiam propter aliud commune, & procedetur in infinitum, vel non propter aliud commune, & sic verum erit quod ait Aristot.

Tertiò. text. 38. infert tot esse demonstrationes, quot media, & quod caret medio, non esse demonstrabile.

QUÆSTIO VIII.

An Demonstratio universalis sit perfectior particulari?

DEmonstratio si sit de subjecto universali dicitur universalis, ut quod omnis homo sit risibilis. Si verò sit de subjecto particulari, dicitur particularis, ut quod Petrus vel quidam homo sit risibilis. Quæritur ergo, utra sit perfectior: quam quæstionem tractat Aristoteles text. 39. propositis utrinque argumentis : Videtur enim demonstratio particularis esse perfectior ; Nam est de re existenti, singularia enim non universalia existunt, & perfectius res scitur, cum scitur in particulari esse talis, quàm cùm solùm in universali : Nam in particulari scitur determinatè & expressè, in universali verò indeterminate & confusè, & in particulari est magis ens quàm

quàm in universali: quod autem est magis Ens, est magis scibile.

Dicendum tamen est cum Aristotele, demonstrationem universalem, esse perfectiorem particulari. Primò, quia facit magis scire; qui enim scit passionem competere subjecto secundum quod ipsum, magis cognoscit illam passionem, quàm alter qui illam cognoscit inesse subjecto, cui non competit secundum quod ipsum; Ille enim scit non solùm passionem, sed etiam proprium, ac per se subjectum passionis; hic autem solùm cognoscit passionem, non verò proprium ejus subjectum. Cùm igitur per demonstrationem universalem sciamus passionem inesse subjecto suo proprio & secundum quod ipsum; non verò per particularem; consequens est universalem esse perfectiorem particulari, neque enim passio universalis inest subjecto particulari secundùm quod ipsum, sed universali. Universali enim primò competit, & ratione ipsius omnibus aliis singularibus, v.g. risibilitas primò convenit homini, & ratione hominis, omnibus individuis; alioqui si Petro, in quantum Petrus, primò conveniret risibilitas, nulli alii præter Petrum conveniret.

Perfectior est demonstratio universalis, quam particularis.

Secundò. Scientia de Ente perfectiori, est perfectior; ast universale est perfectius Ens quàm singulare: Nam singulare tantùm est in uno, eoque corrupto ipsum corrumpitur. Universale autem, corrupto uno singulari existit nihilominus in aliis, & est quodammodo incorruptibile & indeficiens.

At inquies, universalia solùm in intellectu existunt. Respondeo existere in re materialiter quoad naturas, in intellectu autem quoad abstractionem & unitatem conceptus: unde quamvis ut in intellectu existunt habeant debiliorem existentiam quam singularia, tamen quatenus in re existunt habent majorem in re existentiam, quàm quodcunque singulare per se acceptum.

Tertiò. Demonstratio universalis perfectius reddit causam propter quam res est: Nam rationalitas, v.g. est causa risibilitatis, non ut est rationalitas hujus hominis particularis, sed ut est rationalitas hominis in communi.

Quartò. Demonstratio est perfectior, quæ procedit ex primis & immediatis principiis: talis autem non est particularis sed universalis. Nam particularis resolvitur in universalem, & per eam demonstratur; Petrus enim est risibilis, quia homo est risibilis.

Quintò. Scientia singularium est infinita, quia & singularia sunt infinita, universale autem unum cùm sit, omnia singularia complectitur: Ergo perfectiùs scitur universale quàm singulare. Quam rationem ita explico: si scire velim, omnem hominem esse risibilem, perfectius id sciam, si cognovero in universali omnem hominem esse risibilem, quam si sciam omnes homines in particulari esse risibiles: Nam ad hoc debeo percurrere omnes homines particulares, qui cùm sint infiniti comprehendi non possunt, quod non est necesse, si sciam hominem in universali esse risibilem: Tunc enim tantùm unum subjectum cognoscere debeo, in quo continentur omnia particularia in potentia; facilius autem scitur unum, quàm infinita.

Sextò. Plura sciuntur per demonstrationem universalem, quàm per particularem; nam in universali continetur particularis, non è contra: Qui enim novit omnem mulam esse sterilem, novit etiam hanc mulam esse sterilem, non è converso.

Septimò. Scientia de universali, à solo intellectu haberi potest, quæ est nobilissima potentia, particularis autem notitia haberi potest etiam per sensum: Nobilior

bilior autem est illa scientia quæ ex genere suo ad nobiliorem & perfectiorem potentiam pertinet: Ergo. Ex quibus patet ad rationes dubitandi.

QUÆSTIO IX.

An demonstratio affirmativa sit perfectior negativa?

Demonstratio affirmativa perfectior quam negativa.

AFfirmat Aristoteles tex. 40. Primò: Quia affirmativa sibi ipsi est sufficiens, neque indiget ad inferendum propositionibus negativis, sed tantùm affirmativis, & sui generis. Negativa verò indiget propositionibus affirmativis, cum ex puris negativis nihil sequatur.

Secundò. Principia affirmativa sunt magis apta ad concludendum, quàm negativa. Nam ex puris affirmativis, rectè inferri potest conclusio, non autem ex puris negativis. Ergo demonstratio affirmativa, ex suo genere est magis perfecta & apta ad concludendum, quàm negativa.

Tertiò: Affirmatio ex genere suo est nobilior negatione. Ergo & demonstratio affirmativa, nobilior est negativa. Antecedens probatur: quia affirmatio prior est negatione. Cùm negatio fundetur in affirmatione: & omnis negatio alicujus affirmationis est negatio; & si non esset possibilis affirmatio, neque negatio possibilis esset. Nulli etiam rei negatio convenit, nisi propter aliquam affirmationem, ut homini convenit non esse rudibilem, quia est rationabilis.

At objicies: Conclusio negativa, non potest sciri perfectius, quàm per demonstrationem negativam: Ergo est æquè perfecta demonstratio negativa respectu conclusionis negativæ, sicut affirmativa respectu conclusionis affirmativæ.

Respondeo, aliud esse has demonstrationes esse perfectas respectivè, hoc est, respectu suarum conclusionum quas demonstrant, secundum eam perfectionem quæ in illas convenire potest; aliud vero est esse perfectas absolutè in ratione scientiæ: Nam etsi perfectio demonstrationis affirmativæ non possit convenire conclusioni negativæ, tamen ex genere suo, nobilior est demonstratio affirmativa quàm negativa. Sicut perfectio Angeli non potest convenire homini, & tamen ex genere suo est perfectior Angelus quàm homo; similiter plumbum non potest esse perfectius in ratione plumbi, quàm si perfectionem plumbi habeat: & tamen aurum, absolutè est perfectius plumbo, etiamsi perfectio auri non sit conveniens plumbo.

DISPUT.



DISPUTATIO XVI.

De Scientia.

Postquam de Demonstratione egimus, agendum est de Scientia quæ est Demonstrationis effectus. Cùm autem Scientia sit duplex: una partialis, quæ est effectus alicujus particularis Demonstrationis; altera totalis, quæ est effectus plurium Demonstrationum ordinatarum ad unum genus objecti: hic agendum est de Scientia in communi, de totali verò agemus in disputatione sequenti.

QUÆSTIO PRIMA.

An homo naturaliter appetat scire?



Ristoteles primò Metaph. tex. 1. hanc propositionem statuit; Omnis homo naturaliter scire desiderat. Ad quam explicandam authores distinguunt duplicem appetitum, innatum, & elicitum: Innatum vocant, propensionem naturalem potentiarum ad suos actus; quælibet enim potentia naturaliter est apta, & propensa in suum actum; oculus v. g. ad videndum, auris ad audiendum; lapis per suam gravitatem ad motum deorsum: Porro hæ propensiones in actu primo non sunt quid distinctum ab essentiis ipsis potentiarum, sed sunt essentiæ potentiarum seipsis propensæ ad suos actus; Appetitus verò elicitus, est actus appetendi à potentia appetente productus.

Appetitus duplex: Innatus & Elicitus.

Innatus quid?

Elicitus quid?

Videtur

Appetitu innato utrum homo naturaliter scire appetat?

Videtur igitur quod neutro appetitu homo naturaliter scire appetat? Nam quod ad appetitum innatum attinet, hic appetitus sciendi nihil aliud est, quam potentia intellectiva, seu vis illa naturalis intellectus ad sciendum: At si propter hanc vim naturalem, quàm habet intellectus ad sciendum, naturaliter dicitur appetere scientiam, pari ratione propter naturalem vim ad errandum, dici potest naturaliter appetere errorem & ignorantiam; neque enim dubium est, tam errorem quam scientiam ab eadem naturali virtute intellectus procedere: cum idem intellectus, eâdem suâ virtute utrumque producat.

Appetitum innatum sciendi in hominibus dari probatur.

Quod verò attinet ad appetitum elicitum, probatur actum appetendi elicitum non esse naturalem. Primò. Quia nullus actus liber est naturalis; naturale enim est necessarium, liberum verò est contingens: at actus quo scientia appetitur est actus liber. Ergo non potest dici naturalis. Secundò: quæro quo sensu dicatur naturalis, an quia est à natura determinatus? at sic non esset liber, quia determinatio naturalis opponitur libertati: an quia procedit à naturali virtute voluntatis? at sic omnes actus à voluntate eliciti essent naturales; an quia est conformis inclinationi voluntatis secundum rectam rationem, ad eum modum quo actus virtutum dicuntur esse conformes naturæ voluntatis, actus verò vitiorum dicuntur naturæ hominis repugnantes, quia non sunt conformes inclinationi voluntatis, secundum rectam rationem operanti, qui modus operandi est naturalis voluntati? Verum posset id dici, si solùm recta ratio esset naturalis homini, & non recta non esset naturalis: at quia utraque ratio oritur ex naturali potentia intellectus, utraque erit naturalis, quare & appetitus sive sit conformis rectæ rationi, sive non rectæ, ex æquo erit naturalis.

Tertiò. Si appetitus sciendi est naturalis, peto quænam sit illa scientia quæ naturaliter appetitur; an scientia in communi, an scientia in particulari, sive una aliqua, sive omnes? si primum dicatur, sequetur ea ratione, qua naturaliter appetitur Scientia in communi, appeti quoque naturaliter scientias in particulari; quia ratio scientiæ in communi invenitur in omnibus scientiis particularibus: imò majori ratione appeterentur scientiæ particulares; quàm scientiæ in communi, quia majus bonum est magis appetendum; at scientiæ in specie sunt majus bonum, & magis perfectæ in ratione scientiæ, & magis perficiunt intellectum: ergo magis appeterentur naturaliter quam scientiæ in communi. Si secundum dicatur, certum est non esse majorem rationem ut una aliqua scientia magis quàm altera naturaliter appetatur; neque enim conveniunt in una communi ratione appetendi, nempe in ratione scientiæ in communi. Quod verò omnes particulares scientiæ non appetantur naturaliter, manifestum est; multi enim multas scientias non solùm non appetunt, sed etiam oderunt, ut scientias quasdam viles & mechanicas, quædam etiam existimantur indignæ ut sciantur à liberali homine. Addo naturalem appetitum non esse ad impossibilia; esset enim frustra & inordinatus: at omnem scientiam habere est impossibile: ergo naturalis appetitus non est ad omnem scientiam.

Vtrum item appetitu elicito?

Dicendum tamen est, Primò. Dari in hominibus innatum appetitum sciendi. Hanc conclusionem quidam confirmant illâ propositione Aristot. 1. Metaphys. Cap. 1. Verum Aristoteles eo loco non de innato appetitu, sed de elicito loquutus est, ut & rationes ipsius, & scopus ac finis demonstrat. Vera igitur ratio est hæc: Quia unaquæq; potentia naturaliter est propensa ad suum actum perfectum, à quo natu-

naturaliter perficitur, at intellectus naturaliter perficitur per actum scientiæ: ergo, naturaliter est propensus ad actum sciendi, hæc autem naturalis propensio est appetitus innatus.

Dices ex hac ratione concludi appetitum esse innatum respectu cujuscunque cognitionis, sive veræ sive falsæ: quia respectu omnis cognitionis est in homine naturalis potentia intellectiva, quæ potentia dicitur naturalis propensio ad actum.

Respondeo, non concludi nisi de cognitione perfecta; naturalis enim propensio potentiæ est ad actum tanquam ad suam perfectionem; at error & falsitas non est perfectio intellectus, sed defectus à perfectione naturali: quare ad errorem & falsitatem non datur propensio & appetitus naturalis, sed ad scientiam quæ est perfectio connaturalis intellectui; error enim convenit intellectui ut deficienti in sua operatione, & non utenti principiis debitis & naturalibus ad sciendum; scientia verò convenit intellectui ut perfectè operanti secundùm suam naturalem perfectionem, & secundùm sua principia sibi à natura tributa; sicut enim potentia motiva in homine si perfecta habeat instrumenta ad ambulandum, efficit perfectam ambulationem, fracta verò tibia efficit claudicationem, non ex natura sua, sed ex defectu instrumenti apti: ita & intellectus natus est ex natura sua ad veritatem cognoscendam: Verùm si species intelligibiles, quibus velut instrumentis ad cognoscendum utitur habeat imperfectas, imperfectè etiam & cum errore res cognoscit, sed id non fit ex naturali propensione intellectus ad errorem, sed ex imperfectione & defectu instrumenti, ita ut error, quatenus error, non in naturam intellectus, sed in imperfectionem & defectum instrumentorum referendus sit. Ex quo patet quo sensu intellectus dici potest naturaliter subjectus errori, nempe secundùm naturam deficientem, non secundùm naturam perfectam; unde potius verum est errorem esse contra naturam hominis, quàm secundùm naturam, quia non est secundum naturam absolutè, sed secundum naturam deficientem, quòd idem de virtute & vitio dicendum. Virtus enim est secundum naturam hominis absolutè, quia est ejus perfectio. Vitium verò non est secundum naturam, quia convenit naturæ ut deficienti à sua perfectione, non verò ut perfectè operanti secundum sua principia naturalia. Patet secundò appetitum innatum non esse aliud quàm determinationem naturalem potentiæ ad actum sibi convenientem.

Intellectus qua ratione dicitur esse subjectus errori.

Dico secundò. Appetitu elicito naturaliter appetit homo scientiam qua scientia. Pro quo notandum est, voluntatem quædam appetere ut natura est, quædam ut libera est. Nam voluntas ad aliqua est naturaliter determinata: ut ad appetendum bonum qua bonum: non enim potest appetere nisi bonum, nec potest odisse bonum quà bonum: & sicut omnis potentia naturaliter est determinata ad suum objectum, ita ut non possit tendere in aliud objectum nisi in suum; ita & voluntas est à natura determinata ad suum objectum, quod est Bonum. Ad aliqua verò determinatur voluntas à propria libertate, quæ determinatio potest esse duplex: altera ad exercitium actus, cùm ita vult ut possit non velle, hoc est, non habere actum volendi: altera quoad speciem actus, cum non solum potest non velle, sed etiam positivè repudiare: Prior libertas dicitur contradictionis, qui est inter contradictoria, velle & non velle. Posterior vero dicitur contrarietatis, quia est inter contraria, prosequi & repudiare.

Appetitu Elicito naturaliter appetit homo scientiam qua scientia est.

Voluntas quomodo appetat?

Voluntatis libera determinatio est duplex.

Hoc igitur supposito, probatur conclusio: Actus ille qui est à natura determinatus est actus naturalis: atqui actus quo appetitur scientia quâ scientia est, est à natura determinatus, non quidem quoad exercitium actus, sed tantùm quoad speciem: Ergo est actus naturalis, & ex consequenti naturaliter homo appetit scientiam. Minor probatur; Quia licèt actus hic appetendi non sit à natura determinatus quoad exercitium, (potest enim liberè exerceri à voluntate, vel non exerceri) est tamen determinatus à natura quoad speciem actus, ita ut si voluntas aliquem actum exercere velit circa scientiam, non possit exercere nisi actum prosecutionis, non verò actum contrarium odii aut repudiationis.

Non potest enim voluntas odisse aliquid nisi sub aliqua ratione mali: at in scientia qua scientia est, nulla invenitur ratio mali: Ergo scientiam qua scientia est, non potest odisse, sed tantùm amare & appetere, & prosequi. Quamvis enim multi fugiant & oderunt scientias, tamen id faciunt propter aliquas extrinsecas causas & difficultates conjunctas scientiæ, non verò propter aliquam rationem mali in ipsa scientia ut scientia est, inventam. Quare scientia secundùm se semper est appetibilis, per accidens tamen ratione aliquarum difficultatum potest non appeti.

Solvuntur argumenta adversariorum.

Ex quibus patet ad rationes dubitandi. Ad primam respondeo: Hunc appetitum esse actum liberum quoad exercitium, naturalem verò & necessarium quoad speciem actus.

Ad secundum Actus hic appetendi dicitur naturalis, quia est à natura determinatus quoad speciem actus. Quanquam etiam dicitur naturalis quia est conformis naturæ intellectus absolutè & secundùm suam perfectionem; sicut è contra error & falsitas, sunt præter naturam, quia non conveniunt naturæ hominis absolutè, sed solùm naturæ deficienti.

Ad tertium. Utroque modo naturaliter scientiam appetit homo. Primo quidem in communi quà scientia est: sic enim scientia abstrahit ab omni ratione mali, & solam dicit rationem boni per se appetibilem. Deinde in particulari. Quia ratio illa communis invenitur in particularibus. Et quamvis inveniantur in particularibus aliquæ difficultates retrahentes voluntatem; tamen ab illis abstrahi potest, & considerari pura ratio scientiæ, eáque per se & naturaliter erit appetibilis. Quis enim puram veritatis cognitionem odisse potest, cùm nullam habeat rationem mali?

Scientia omnes in particulari quomodo naturaliter appetantur.

Cùm verò quæritur, an omnes scientiæ in particulari appetantur naturaliter? Responderi communiter solet, appeti omnes non collectivè; sed distributivè. Nulla enim scientia est, quæ naturaliter appeti non possit: in omnibus enim est ratio scientiæ naturaliter appetibilis. Quia tamen naturalis appetitus non est ad impossibilia, omnes autem scientiæ collectivè sumptæ sunt homini impossibiles: (cum innumeræ sint res res quæ sciri possunt, ad quas nec voluntas nec facultas homini suppetit) idcirco omnes scientiæ collectivè, hoc est, sub illa collectione, non sunt naturaliter appetibiles: Nam licèt qua scientiæ, sint ex se appetibiles; tamen collectio illa habet rationem quandam impossibilis, & rationem quandam mali, ita ut idcirco non sit ex se appetibilis.

Scientias omnes acquirendi impossibilitas sitne Physica vel moralis?

Quæri autem solet an ista impossibilitas acquirendi omnes scientias sit Physica, vel moralis? item an respectu unius tantum hominis, an verò respectu omnium simul, ita ut nec omnes quidem homines omnia scire possint?

Ad

Ad primum respondent quidam, hanc impossibilitatem non esse solùm moralem, sed etiam Physicam: Non enim solùm homo non potest addiscere omnes scientias propter vitæ brevitatem, difficultates & incommoda, quæ faciunt impotentiam moralem; sed etiam propter defectum specierum intelligibilium, quæ sunt principia & instrumenta Physica ad scientias comparandas. Volunt igitur dari solùm potentiam Physicam remotam ad omnia cognoscenda, quæ potentia est ipse intellectus secundum se acceptus; habet enim intellectus potentiam Physicam ad omnia intelligenda, ita ut nihil sit quod non possit cognoscere. Verùm quia ad cognoscendum eget speciebus intelligibilibus, quas circa res omnes non potest habere, idcirco caret potentia Physica proxima ad omnia cognoscenda. Verùm huic sententiæ opponi potest: quod licèt species sint instrumenta & principia Physica ad res cognoscendas, tamen impossibilitas acquirendi species non est Physica, sed moralis. Nam res omnes naturales cùm sint sensibiles, vel per sua accidentia, vel per suos effectus, possunt quantum est ex parte sua, producere sui speciem in intellectu. Neque ad hoc deest ullum principium Physicum. Scientiæ etiam ipsæ si omnes ponerentur à Deo in eodem intellectu nullam haberent naturalem & Physicam repugnantiam cum intellectu. Quod si dicas non esse quidem impossibilitatem Physicam quoad existentiam omnium scientiarum simul in eodem intellectu, sed quoad acquisitionem: Contra; etiam acquisitio Physicè est possibilis, quia non desunt principia Physica ad acquirendas omnes scientias necessaria, tam ex parte intellectus, quàm ex parte objectorum. Nam si intellectus omnes scientias acquireret, non egeret pluribus principiis Physicis, quàm sint illa quæ modo habet, vel habere potest, quæ ad duo revocantur, nempe ad potentiam intellectivam, & ad species intelligibiles, præter hæc enim duo, nullum aliud principium Physicum requiritur ad cognitionem.

Ex quo sequitur impossibilitatem quæ est ad omnes scientias acquirendas non oriri ex impossibilitate, & defectu alicujus principii Physici, sed ex defectu principiorum quorundam & mediorum, ut ex defectu vitæ longioris & commoditatum requisitarum ad res investigandas. Rectè enim ait Hippocrates initio suorum Aphorismorum. Ars longa, vita brevis, experimentum fallax; Hæc autem pertinent ad impossibilitatem moralem. *Impoßibilitas ad omnes scientias acquirendas undenam oriatur?*

Ad secundum, hanc impossibilitatem pertinere non ad singulos solùm homines sed & ad omnes, ita ut non solùm unus omnia scire non possit, sed nec omnes omnia: Nam etiam omnes vel casu id facerent, vel ex conventione & pacto: atqui utrumque moraliter est impossibile: Nam & quod casu fit, non accidit universaliter, & conventio ac pactum omnium hominum est moraliter impossibilis: imò si talis conventio daretur, impossibile est omnes etiam homines omnem terræ & maris profunditatem & cœli altitudinem pervestigare. *Impoßibilitas sciendi omnes scientias ad singulosne vel ad omnes homines pertineat?*

QUÆSTIO II.

An possit in hac vita perfecta alicujus rei scientia haberi?

Primum genus tollentium scientiam.

ARistoteles 4. Metaph. text. 19. refert veteres Philosophos omnem rerum scientiam sustulisse; quorum duo erant genera. In primo genere fuerunt illi, qui omnia de omnibus affirmari posse statuebant, eo argumento, quod viderent omnia ex omnibus fieri, ex nihilo autem nihil fieri. Dicebant igitur omnia in omnibus esse, licèt aliqua occultè, aliqua conspicuè, alioqui si non essent omnia in omnibus, non fierent omnia ex omnibus, aut certè ex nihilo fierent, si id quod fit non præexistebat actu in ea re, ex qua factum est. Hinc autem sequitur nihil certi de ulla re affirmari posse: quia utrumque oppositorum æquè de re eadem affirmari potest, & contradictoria ipsa: at hoc est nihil scire: Nam scire est determinatè cognoscere rem ita habere, ut aliter se non habeat, affirmando autem contradictoria dicitur & ita, & non ita res habere. In hac sententia fuit Anaxagoras & Democritus, ut illis tribuit Aristoteles, sive quòd ita expressè senserint, sive quod ita ex opinione illorum sequeretur. Nam Anaxagoras in qualibet re infinitas omnium particulas ponebat, quæ secundùm varias apparentias, varias rerum species constituerent: Democritus verò ex Ente & non Ente omnes res componebat, Ens vocabat plenum, non Ens vacuum; videbat enim ex non igne fieri ignem, ex non aqua aquam, & omnia Entia ex non Entibus fieri volebat; Ergo omnia ex non Entibus constare, ut ex illis fierent omnia.

Omnia esse in omnibus falsum est.

Hanc sententiam ibidem refellit Aristoteles. Primò solvendo utriusque argumenta: Nam Anaxagoras non rectè omnia esse in omnibus affirmabat, ex eo quòd omnia ex omnibus fierent: Etenim potest aliquid ex alio fieri, quod etsi actu non sit tale, est tamen potentia tale, & sic non ex nihilo simpliciter res fiunt, sed ex non Ente in actu, Ente autem in potentia. Nam ad hoc ut aliquid verè fiat, duo requiruntur.

Primò, ut illud quod fit non sit actu; quod enim est, non fit, quia jam est: si ergo debet fieri, debet non esse actu. Secundò, requiritur ut fiat ex aliquo Ente, quod sit potentia illud, quod fieri debet; Videmus enim in naturalibus, nisi supponatur aliqua conveniens materia ex qua res fiant, nihil fieri posse. Similiter malè Democritus affirmat omnia ex Ente & non Ente constare, ex eo quod ex omni re potest fieri omne Ens & non Ens; non enim Ens fit ex non Ente, tanquam ex materia quadam constituente & componente essentiam rei, nihil enim est Ens formaliter per non Ens, nec possibile est non Ens constituere essentiam Entis, cùm eam potius tollat & neget; sed dicitur Ens esse ex non Ente, quia est ex aliquo quod non est tale actu Ens, est tamen potentia tale, de qua re plura in 1. Physic.

Secundò, refellit eandem sententiam, ex eo quòd ex ea sequatur duo contradictoria esse simul vera, quod esse absurdum multis argumentis ostenditur, quæ nos suprà in disput. 12. q. 11. & 12. retulimus.

Secundum genus tollentium scientiam.

In secundo genere sunt illi qui statuebant nihil certo sciri posse ob continuum fluxum

fluxum & mutationem rerum. Dicebant enim totam rerum naturam instar fluminis omni ex parte mutari ac fluere, licèt is fluxus nobis insensibilis sit: sicut etiam cùm res crescunt aut decrescunt nullus videt & tamen fit mutatio. Ex quo inferrebant veritatem enunciationum aut nullam esse ob rerum inconstantiam, aut esse solùm in opinione cujusque sitam, ut quod quisquè opinatur id verum sit. Hanc opinionem tribuit Aristoteles Heraclito, quem sequutus est Cratillus apud Platonem, qui etiam in hoc præceptorem suum superavit, ut tandem putaret res non esse verbis ostendendas, sed digito, quod prius res defluerent, quàm verba finirentur, digito verò & brevius & tota simul res indicetur. Neque illud præceptoris sui ferre poterat, quòd diceret non posse quenquam eundem fluvium bis ingredi, ipse verò ne semel quidem id fieri posse existimabat, eo quòd in ipso transitu, alia & alia aqua alium fluvium efficeret. In eadem quoque sententia fuit Democritus ex text. 21. qui dicebat aut nihil verum esse, aut nobis manifestum non esse. Probant autem id tali ratione ut patet ex text. 21. Videmus enim de eadem re diversos contraria sentire: aut ergo utrorumque judicium simul erit verum, aut neutrorum. Cur enim potius horum, quàm illorum? Quod si quis dicat id verum esse, quod plures sentiunt, id falsum quod pauciores, id illi refellebant, in hunc modum. Mel à sanis judicatur dulce, ab ægrotis amarum, si verò plures essent ægroti, quàm sani, non esset verum mel esse dulce; sed amarum: similiter insanæ mentis homines judicant virtutem non esse amplectendam, si ergo hi plures essent, esset verum virtutem non esse amplectendam, & iterum si essent pauciores, non esset id verum; si rursus quis dicat, non quod plures, sed quod ii, qui corpore & animo rectè valent, judicant, id demum verum esse, hoc ita refellebant: Bruta cùm recte valent in plerisque rebus contraria sentiunt & appetunt, quàm nos dum rectè valemus. Quem enim cibum bos appetit & probat, Homo rejicit & reprobat: Homines etiam animo & corpore rectè valentes de eadem re sæpè contraria sentiunt; quot enim sunt oppositæ de fœlicitate opiniones? item de bono & æquo, aliisquè rebus agendis. Immò idem homo uno tempore unum, alio tempore contrarium judicat. Deinde judicium intellectus verum, debet esse conforme judicio sensuum: atqui de eodem objecto diversi sensus opposita judicant: Ergo & intellectus. Minor patet. Nam visus remum in aqua judicat fractum quem tamen tactus integrum judicat.

Hanc sententiam refellit Aristoteles text. 23. primùm ex eo, quòd non rectè inferant, ex eo quòd res continuò mutantur, nihil esse fixum & stabile: Nam in mutatione necesse est aliquid manere ejus quod abjicitur, & aliquid ejus quod acquiritur; versatur enim mutatio circa aliquod subjectum commune, tam ei quod abjicitur, quàm quod acquiritur: Ergo saltem subjectum illud erit fixum & stabile. Deinde aliud est res mutari secundùm quantitatem, seu molem hanc materialem & quantitativam quæ accedit in augmentatione & recedit in decretione viventium; aliud secundùm qualitatem seu secundum formam: Etsi igitur secundùm quantitatem & materiam res mutentur, manent tamen eædem secundum formam, ut patet in viventibus quæ tam cum crescunt secundum materiam, quàm cùm decrescunt, sunt eædem secundum formam. Quia igitur res omnes cognoscimus secundum formam (à forma enim res habent suum determinatum esse in certâ specie) idcirco possumus aliquid stabile de rebus cognoscere, ubi noto, quod isti Philosophi non aliam mutationem in rebus ponebant, quàm illam vel illi similem, quæ invenitur in augmentatione & dimunitione rerum, quæ solùm est materialis non for-

Ob continuam mutationem rerũ non sequitur nihil esse fixum & stabile.

Probat. 1. Arist.

 malis,

malis. Unde bene contra istos procedit ratio Aristotelis; non enim habebant illi aliud argumentum hujus mutationis, nisi ex similitudine viventium, quæ insensibiliter crescunt & decrescunt: at si quis diceret, res continuo annihilari totas, & totas alias ex nihilo creari, rationes Aristotelis contra illum non valerent: is tamen refelli ex eo posset, quòd planè gratis & sine ullo fundamento talem mutationem assereret, cùm ejus nullum planè sit indicium aut vestigium in rebus. Addit Aristoteles, quod saltem id in corporibus cœlestibus non valeret, quæ constat esse corruptioni & generationi non subjecta. Neque valeret etiam quoad primum motorem quem necesse est naturam esse quandam immobilem, ut 8. Physic. demonstratur. Necesse enim est motum in aliquod principium immobile reduci, nisi in moventibus processum in infinitum admittere velimus. Denique addit illos qui contradictoria simul vera affirmant, non posse asserere res omnes continuò mutari, quiescunt enim potius quàm mutantur si simul sunt, & non sunt; semper enim sunt & non sunt; & ex consequenti, semper se eodem modo habent; nihil enim mutatur in id, quod illi inest, sed in id, quod non inest ut insit secundum istos autem omnia sunt in omnibus etiam contradictoria: nihil ergo est in quod posset fieri mutatio.

Probat. 2. Secundò refellit eos, ex eo, quòd non rectè asserant, omne quod alicui videtur, verum esse, ita ut si contradictoria videantur, contradictoria sint vera. Nam inprimis sensus externi, cùm circa proprium objectum versantur, semper sunt veri, ut visus circa calorem, auditus circa sonum, solùm autem circa sensibilia communia errare possunt, ut visus circa figuram & quantitatem, (hæc enim dicuntur communia, quia pluribus sensibus percipiuntur) visus enim remum in aqua fractum, & rem distantem parvam percipit, quem tactus integrum, & rem illam majorem comprehendit; & ita si intellectus sensuum judicium sequi debet, non poterit contraria judicia habere vera. Deinde intellectus non est idem cum sensu: quare etiamsi sensus pugnantia judicarent, non sequeretur tamen idem facere intellectum; potest enim intellectus corrigere sensum deprehenso ejus errore, id quod ipsimet fateri coguntur; Nemo enim illorum dubitabit, veriùs judicari de magnitudine objecti, aut colore, ab iis qui sunt in loco propinquiori, quàm ab iis qui in remotiori; item á rectè valentibus, quàm ab ægrotis rectius res judicari; & de gravitate veriùs judicare robustum, quam imbecillum; & veriora esse quæ vigilantibus quàm quæ dormientibus videntur.

Quod vel ex ipsorum actionibus apparet: non enim quisquam ex iis qui in Africa sunt, si dormiens Athenis se esse somniavit, statim excitatus in Odeum (est Athenis locus publicus Cantui destinatus) proficiscitur: ergo signum est non æque haberi pro veris quæ in somnis sicut quæ extra somnum apparent, ratione nimirum istam differentiam deprehendente & corrigente sensuum judicium; similiter de sanitate infirmi, non æque veram habent opinionem ignari, ut medici: in ipsis etiam sensibus, non est æque certum judicium de proprio objecto, ut de alieno (ut cum ex visu judicamus de sapore conjuncto colori) neque de proprio sensibili & de communi: Nam circa proprium objectum, sensus semper est verus, neque simul judicat idem esse, & non esse: imò & cùm diverso tempore oppositum judicat, non judicat, Verbi gratia, albedinem esse nigredinem (quod esset errare circa proprium objectum) sed subjectum cui conveniebat ante albedo, judicat esse affectum nigredine, non albedine: Quare semper sensus est verus circa proprium objectum

ita

ita ut quale semel judicaverit esse proprium objectum, tale esse necessariò debet judicare semper: hanc autem necessitatem tollunt isti, qui dicunt simul rem esse & non esse. Nam si necessarium est, id quod non potest non esse, isti asserendo eandem rem simul esse & non esse, tollunt necessitatem. Denique non solum est id in rerum natura, quod sentitur, sed & quod non sentitur; alioqui si nullum animal, nec ullus sensus existeret, nihil esset in mundo quia nihil sentiretur: Si ergo ablatis sensibus non auferrentur Entia; ergo idem non est esse & sentiri, sed id quod sentitur, prius est natura ipso sensu; movet enim sensum. Movens autem prius est moto: Si igitur sine sensu res sunt; ergo sine sensu sunt veræ; Verum enim est id quod est: non igitur veritas formaliter, est solius sensus veritas. Quod si quis pro istis respondeat veritatem esse duplicem: alteram entitativam quæ est in rebus, alteram cognitionis, quæ est in sensu, is opinionem ipsorum planè evertit. Isti enim nullam rebus tribuebant veritatem, propter rerum fluxum continuum & mutationem, sed omnem veritatem in apparentia sensuum collocabant, & nihil esse in re solidè verum statuebant.

Tertio loco. Solvit Aristoteles hujus sententiæ fundamentum. Quærunt enim, si non omne quod cui videtur est verum; Cùm alius alia videantur, quis judicabit & discernet inter verum & non verum? At quàm sit inanis hæc quæstio, ipsimet re ipsa & actionibus suis indicant; simile enim est, ac si quis quæreret, Dormiamus ne modo, an vigelemus? Etsi quæ vigilantes facimus, soleamus etiam in somnis facere, non tamen quisquam cùm vigilat judice indiget, ad discernendum an vigilet, neque demonstratione ad id opus habet, sed rei ipsius evidentia certus est se vigilare non dormire, quod vel ex ipsis actionibus eorum constat, ut suprà dictum est, aliter enim judicant de agendis rebus, ex iis quæ in somno apparent, aliter ex his quæ in vigilia. Hoc ergo modo respondetur ad argumentum Heracliti. Non omnia quæ apparent, videntur æquè vera, sed unum verius altero, idquè non propter demonstrationem aliquam, qua demonstretur, hoc esse verius illo, sed propter moralem rei evidentiam: non igitur opus est, ad hoc aliquo alio judice, neque alia aliqua demonstratione, sed ex ipsâ rei naturâ, & ex ipso lumine naturali, hæc discretio habetur veri à non vero. *Aristoteles solvit rationem advers.*

Denique ultimo loco affert unam demonstrationem; Quod non omnia quæcunque apparent sunt vera; alioqui, inquit, sequeretur omnia esse ad aliquid, & nullum esse Ens per se, seu ad aliud non relatum: Consequens autem est falsum. Ergo & antecedens. Majoris sequela probatur. Si enim verum, idem est quod apparens, apparens autem, alicui apparens est, & ad aliquid dicitur, nihil profectò erit verum nisi quod alicui apparet. Et cum omne Ens sit verum, (verum enim est idem quod esse) non dabitur Ens ullum, nisi quod ad aliquid erit etiam verum, ac ex consequenti, non idcirco erit verum, quia alicui apparet. *Probat Aristot. quod non omnia quæcunque apparent sunt vera.*

Quod autem id sit absurdum patet; quia alioqui sequeretur, neque fuisse aliquid nec esse, nec futurum esse, nisi quod ante aliquis opinatus sit, si per respectum ad opinionem omnia dicuntur esse vel non esse: quàm multa verò sunt in visceribus terræ, & in solitudinibus, quæ à nemine visa & cogitata sunt unquam, nec cognoscentur. Quare melius isti dicerent, veritatem absolutè, non ex opinione cujusque pendere, sed ex naturâ rei; veritatem verò respectivam, & apparentem esse secundùm opinionem cujusque, tunc enim non essent contradictoria simul vera: quia contradictoria debent sumi respectu ejusdem: at cùm diversis diversa viden-

 tur,

tur, non eodem modo, nec eodem respectu, id accidit, sed semper intervenit aliqua conditio dissimilis causans in uno unum judicium, in altero alterum: Nam mel idem gustatui videtur dulce, aspectui non videtur dulce, quia istæ sunt diversæ potentiæ. Et si quis unum habeat oculum purum, alium flavum, idem uni oculo apparebit flavum, alteri non flavum, propter dissimilitudinem oculorum.

Vltimum Arist. argumen.

Deinde sic argumentatur Aristoteles; Si verum est unum, & est ad aliquid, necesse est ut ad unum terminatum terminum referatur: nam etsi idem possit ad diversa referri, non tamen ut idem formaliter, sed ut idem materialiter. Verbi gratiâ, idem potest esse & dimidium & æquale, sed non quatenus æquale est dimidium, neque quatenus dimidium, est æquale, sed idem materialiter, quod est æquale, respectu æqualis, est etiam dimidium respectu dupli. Hoc ergo posito, si verum dicitur ad aliquid secundum opinionem, cum infinitæ opiniones possint de eadem re haberi, verum non erit unum, quia non ad unum terminum referetur: hoc autem est falsum; quia verum debet esse quid certum & determinatum, ac proinde unum. Hæc omnia Aristoteles in 4. Metaph. Omissis igitur veteribus Philosophis, & constituta rerum determinata veritate, meritò quæri potest, an perfecta rerum aliquarum scientia haberi à nobis possit?

Cognitio rerum perfecta duplici medio acquiritur.

Porrò perfecta rerum cognitio vel definitione, vel demonstratione acquiritur; Duo enim in re sunt, quæ sciri possunt, essentia & proprietas: illa definitione cognoscitur, hæc demonstratione. Videtur igitur neutram scientiam in hac vita perfectam à nobis haberi posse, quæ fuit sententia veterum Philosophorum negantium scientias, & omnia in opinione ponentium: de quibus vide Pererium 1. De Princip.

Scientiam perfectam in hac vita haberi non posse probatur.

Probatur autem Primò: ex modo naturali scientias acquirendi, qui est per sensus, sensus autem sæpissimè falli ob indispositionem, vel potentiæ, vel objecti, vel medii quotidiè cernimus, ut in remo in aqua fracto, coloribus in collo columbæ, in nubibus, in Iride.

Secundò. Ex perfectione scientiæ, quæ hoc requirit, ut excludatur omnis dubitatio, & certum sit impossibile esse aliter rem habere. Quod Aristoteles aliis verbis expressit tex. 5. cùm ait: Oportet scientiam à credulitate impermutabilem esse, atqui hanc perfectionem scientiæ neminem habere posse multa suadent. Nam in primis etsi cùm nulla dubitatio in contrarium occurrit, videatur intellectus certus esse de sua scientia, tamen si ratio aliqua valdè probabilis in contrarium ponatur, intellectus vacillare incipit, & de sua scientia addubitare. Deinde esto persuasum habeat non posse rem aliter habere, tamen ea persuasio æquè convenit scientiæ veræ ac existimatæ; potest enim quis de errore suo tantam persuasionem habere, quantam alter de sua vera scientia. Ex hac igitur certitudine non potest colligi, an quis veram scientiam rei habeat: quod patet vel in ipso Arist. qui non minus existimavit se demonstrasse mundi æternitatem, quàm alias res Physicas.

Tertiò. Essentias rerum quæ sunt fundamentum, & prima ratio cognoscendi proprietates non cognoscimus quidditativè, & secundùm se, sed tantùm secundum connotationes quasdam accidentium vel effectuum, ut essentiam ignis cognoscimus tanquam quid connotans summum calorem, & summam siccitatem; & Arist. naturam definivit per ordinem ad motum, nempe quod sit principium motus & quietis ejus in quo est: Si ergo essentia quæ est fundamentum ad alia cognoscenda, tam imperfectè cognoscitur à nobis, quanto magis imperfecta erit cognitio proprietatum, quæ ex essentia subjecti petenda est?

Quartò,

Quartò. Ut quis unam aliquam rem perfectè sciat, necesse est omnium aliarum rerum scientiam habere: hoc verò cum sit impossibile, erit quoque impossibile rem aliquam perfectè scire. Nam si quis conclusionem demonstratam oppugnet ex alterius scientiæ principiis, nisi alter sit versatus in illa altera scientia, non poterit ejus rationes solvere, nec scientiam suam tueri.

Pro solutione notandum est. Perfectam rei scientiam posse esse duplicem. Aliam absolutam quam res ipsa ex se requirit: Aliam respectivam, hoc est, respectu humani intellectus. Illa omni modo perfectionem requirit; hæc verò admittit multas imperfectiones, salva tamen perfectione essentiali scientiæ, quæ est ut excludat omnem dubitationem; illa est tanta, quantam res requirit, hæc est tanta quanta potest convenire intellectui humano imperfecto.

Scientia rei perfecta potest esse duplex. Absoluta & respectiva.

Dico igitur Primò. Non dari in nobis absolutè perfectam scientiam sive definitivam, sive demonstrativam. De definitiva probatur. Quia rerum essentiæ à nobis non cognoscuntur ut sunt in se, sed tantùm quoad connotationes accidentium, vel effectuum, ut disputat. 14. quæst. ult. dictum est; nihil enim aliud scimus de essentiis rerum, nisi quòd sint quiddam connotans talia accidentia, vel tales effectus: quid verò sint in se seclusa connotatione, non scimus explicitè, sed valdè implicitè & confusè: ex confusa autem rei cognitione non generatur scientia absolutè perfecta. Exemplo sit hominis trita definitio, Animal rationale: de terminis hujus definitionis nihil scitur, nisi quòd animal sit quiddam à quo procedit sensus, rationale verò à quo procedit discursus vel ratio; quid verò sit in se illud à quo procedit sensus, vel ratio, nescimus. Hoc autem verum est de definitionibus tam substantiarum quàm accidentium; nam essentiæ substantiarum sunt nobis in se ignotæ, & non cognoscuntur, nisi sub involucro accidentium; accidentium verò essentiæ non cognoscuntur à nobis, nisi per habitudines quasdam ad sensus, quos afficiunt, vel ad effectus, quos causant, essentias verò ipsas accidentium secundùm se non cognoscimus. Ex quibus patet definitivam scientiam in nobis non esse absolutè perfectam.

Scientia definitiva absolutè perfecta non datur in hominibus.

De scientia verò demonstrativa idem patet. Nam si loquamur de demonstratione potissima, qualem descripsit Aristoteles, eam probabile est non dari ut patet ex disputat. 14. quæst. ultima; medium enim demonstrationis potissimæ est essentia, seu definitio subjecti: atqui essentiæ à nobis perfectè non cognoscuntur, sed tantùm secundùm connotationes: Ergo neque demonstratio perfecta à nobis habetur: Si verò loquamur de demonstratione non potissima, ea non generat absolutè perfectam scientiam.

Scientia demonstrativa absolutè perfecta non datur.

Dico secundò. Dari nihilominus scientiam perfectam, non absolutè, sed ea perfectione quæ in intellectum humanum naturaliter convenire potest; humanus enim intellectus non ea perfectione res cognoscit, qua sunt res cognoscibiles, sed ea quam ex sensibus, effectibus, accidentibus colligere potest: quæ tamen cognitio potest esse ita perfecta, ut essentialem perfectionem scientiæ in se habeat, quæ in eo est posita, ut sit cognitio rei per propriam causam, propter quam res est, & quòd non contingat aliter se habere. Quamvis autem non cognoscatur causa perfectè ut est in se, sed tantùm per connotationem effectus, tamen simpliciter cognoscitur ut causa, & ex causa sic cognita, cognoscitur propter quid effectus.

Scientia perfecta non absolutè in hominibus dari potest.

Dices. Cognosci propter quid solùm probabiliter, non summa illa certitudine quæ requiritur ad scientiam. Respondeo: Scientiam summè perfectam requirere

summè perfectam certitudinem; at scientia quæ non est summè perfecta non requirit tantam certitudinem, sed certitudinem in suo genere, & respectu talis intellectus qui sicut non habet perfectam evidentiam de rebus, ita nec perfectam omnino certitudinem, habet tamen tantam ut excludat dubitationem & formidinem, quod sufficit ad scientiam. Et sanè manifestum id est in scientiis Mathematicis, quæ sunt certissimæ, licèt non procedant per causas essendi, sed per causas cognoscendi, in quo deficiunt à perfecta ratione scientiæ.

Solvuntur argumenta.

Ad primam rationem dubitandi Respondeo: sensus etsi decipi possunt quando est indebita applicatio potentiæ & objecti, tamen quando est debita applicatio non decipiuntur, sed sunt certi de suo objecto; nullus enim dubitat homines ambulare, solem illuminare, ignem calefacere. Quod si aliquando sensus vel errant, vel rem non assequantur, corrigi à ratione possunt, adjunctis variis discursibus, ut si semper & omnibus ita videatur; quod enim semper se eodem modo habet, & respectu omnium, verè tale est: hoc modo sol sensui apparet instar parvi globi, cùm tamen sit multis partibus major terra; corrigit verò sensum ratio, docens res distantes minores apparere, quàm propinquas, solem verò esse in maxima à nobis distantia, quam Astrologi per suas demonstrationes assequuntur.

Ad secundam respondeo, potest quis esse certus excludendo omnem dubitationem, non solùm negativè, quòd nullam videt causam dubitandi, sed etiam positivè, quòd videt causam rei, quæ excludit omnem dubitationem. Jam verò si ex ratione in contrarium allata debilitetur in aliquo certitudo, is proculdubio non veram scientiam, sed opinionem habuit: at si habeat veram scientiam, non cedet etiam ei rationi, quam non scit solvere: Nam licèt ex propriis principiis non sciat solvere eam, scit tamen in communi ex vi suæ demonstrationis illam rationem esse falsam. Cùm verò dicitur certitudinem esse communem scientiæ, tam veræ quàm existimatæ. Respondeo: id verum non esse, non simpliciter sed secundum quid; attamen adjunctis aliis discursibus, non solùm certitudinem, sed & veritatem habere possumus, ut si illa certitudo confirmetur inductione, & communi sensu omnium, & similibus discursibus; & nisi hi discursus addantur, vix potest quis esse certus de veritate demonstrationis, cùm falsa esse possint quàm simillima veris. Ubi excipio Mathematicas demonstrationes, quæ sensibus ipsis patent, & tot discursibus non indigent. Quod si dicas, veritatem constare debere ex ipsa demonstratione, non aliis discursibus extrinsecis. Respondeo: principia demonstrationis plurimum juvari discursibus etiam extrinsecis, ita ut majorem vim habeant ad inferendam conclusionem.

Ad tertiam respondeo: Essentiæ à nobis non cognoscuntur perfectè ut in se sunt, cognoscuntur tamen ea perfectione quæ satis est ad essentiam verè & specificè cognoscendam, & ut ex essentia sic cognita reddantur veræ & propriæ causæ proprietatum rebus convenientium.

Ad quartam respondeo: Illud quidem ad absolutè perfectam scientiam requiritur; tamen ad humanam scientiam, satis est ut quis ita perfectè causam rei cognoscat, ut putet impossibile esse aliter rem habere, & rationes omnes contrarias putet eo ipso esse falsas, quòd demonstrationi repugnent, etsi illas solvere nesciat ex propriis principiis.

QUÆSTIO III.

An per sensum haberi possit scientia?

NOn est quæstio an scientia quam habet intellectus dependeat à sensu, & ex sensu oriatur. Rectè enim docuit Aristoteles, oportere intelligentem phantasmata speculari: & si quis sensibus omnino destitutus esset, is quoque scientiam rerum assequi nullo modo possit 1, poster. text, 33. Id ergo quod quæritur est, an ea notitia quæ habetur præcisè per sensus, & dicitur notitia sensitiva, habeat veram scientiæ rationem, & sit verè & propriè scientia? Et ratio dubitandi est quia scientiæ propria essentia est in eo posita, ut sit cognitio rei per propriam causam: atqui sensus potest cognoscere & effectum, & causam, ut patet in Mathematicis demonstrationibus, quæ ita sensibiles sunt, ut in talibus depingantur spectandæ: quod etiam in nonnullis Physicis cernitur: ut si quis in cœlo existens, videret ecclypsim ob interpositionem, is haberet scientiam de ecclypsi per propriam causam. Neque dici potest sensu cognosci causam materialiter tantùm, non formaliter ut causa est, seu ut refertur ad effectum; quia causa est causa per suam entitatem: Ergò cognita entitate causæ cognoscitur ratio formalis causæ. Deinde hoc ipsum quod causa referatur ad effectum potest esse sensibile, ut si videam solem illuminare, ignem calefacere.

Dicendum est cum Arist. 1. Poster. text. 43. scientiam non posse haberi per sensum. Probatur primò: scientia est universalium; sensus autem non percipit nisi singularia hìc & nunc: Ergo scientia non potest haberi per sensum. Major patet. Qui enim cognoscit hoc rationale esse risibile, non habet scientiam nisi cognosat universaliter omne rationale esse risibile, id quod sensus non potest percipere; objectum enim sensus semper est aliquod singulare hìc & nunc existens. Dices sensu posse percipi omnia singularia collectivè, quod æquivalet cognitioni universali. Respondeo: Etsi quis omnia singularia cognoscat in particulari, is tamen non cognoscit universale, sed multa singularia; sicut enim in numeris, qui cognoscit multa una, non cognoscit speciem numeri, ut si cognoscat singulas unitates senarii, nondum cognoscit senarium, nisi eas unitates in unam summam colligat, ita & qui multa singularia cognoscit, non scit universale, nisi quatenus illa omnia sub una communi ratione concipit. Verbi gratiâ, nescit quod rationale quatenus rationale ubique & semper sit risibile, sed tantùm quòd hoc & illud rationale sit risibile. Deinde quamvis sciret per sensum actu existentia singularia; non tamen possibilia, neque omni tempore, quod tamen est de ratione scientiæ; quocirca plus cognoscit qui cognoscit aliquid universaliter, quàm qui omnia singularia cognoscit, tum quia ille cognoscit quatenus tale, & secundùm quòd ipsum, hìc autem solùm cognoscit quod ita sit: tum quia ille cognoscit omnia etiam possibilia, & pro omni tempore, hic autem solùm existentia, & in præsenti tempore, & non sub ratione universali.

Secundò probatur: Scire est rem per causam cognoscere, eò quòd illius causa est: sed sensu non possumus cognoscere causam formaliter sub ratione causæ, sed solùm actualem ejus coëxistentiam cum effectu: Ergo sensu non potest haberi scien- *Scientia non potest haberi per sensum.*

tia:

tia: quare cùm sensu videtur causa & effectus, videtur solùm coëxistentia utriusque, non verò dependentia unius ab altero, tanquam à causa; verbi gratiâ, cùm canis semel baculo cæsus, viso postea baculo fugit, non apprehendit baculum tanquam causam suæ cædis, sed viso baculo, excitatur species percussionis ante habitæ, & sic fugit baculum; conjungit enim percussionem cum baculo tanquam duo connexa inter se, non quod unum sit causa alterius.

Tertiò. Ad scientiam requiritur, non tantùm scire, sed scire se scire, hanc autem reflexionem non potest facere sensus, sed ratio: Ergo per sensum non potest haberi scientia. Ex quibus patet rectè inferri ab Aristotele loco citato, Quòd quamvis sensu cognosceremus triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, adhuc tamen egeremus demonstratione: quia per sensum non cognosceremus universaliter, & per se. Quod si etiam suprà lunam essemus, & videremus terram interpositam inter solem & lunam, adhuc tamen non haberemus scientiam de Ecclypsi, quia nesciremus propter quid Ecclypsis in universali.

Sensus quomodo sit universalium.

At objicies. Primò Aristot. 2. Poster. text. ult. ait sensum esse universalem; visus enim, verbi gratiâ, non est hujus vel illius coloris, sed omnis coloris & coloris ut color est. Resp. Sensum, id est, potentiam sentiendi esse universalium, actum verò sentiendi, versari circa singulare: ita seipsum explicat ipsemet Aristot. 1. Poster. c. 22. Cùm ait sensum id est, potentiam sensitivam, esse hujus, non hujus cujusdam: hoc est esse hujus in communi, non hujus in particulari; sentire verò, id est actum sentiendi, necessariò esse hujus cujusdam, id est, unius particularis, & alicubi, & nunc, id est, in hoc loco particulari, & in hoc particulari tempore. At inquies, etiam actus sentiendi potest terminari ad objectum sub ratione universali, quia sub ratione indeterminata; potest enim à longè videre coloratum, non sub ratione determinata hujus, vel illius coloris, sed sub ratione coloris absolutè: quo etiam modo intellectus cognoscit naturam universalem; semper enim cognoscit naturam quæ est singularis, sed quia illam cognoscit indeterminatè, non sub expressa determinata ratione singulari, ideò dicitur cognoscere per modum universalis. Respondeo Convenire sensum cum intellectu in uno, differre verò in alio; convenit enim in hoc quòd uterque rem singularem indeterminatè cognoscit; differt autem, quod sensus licèt possit abstrahere à determinata ratione singulari, tamen non potest ab aliis conditionibus singularibus nempe ab hîc & nunc. Ut enim rectè ait Aristoteles, sensus quicquid percipit, percipit tanquam hîc & nunc existens, ita ut hîc & nunc, non solùm se teneat ex parte sensus percipientis, sed etiam ex parte objecti percepti: intellectus autem potest objectum ab hîc & nunc abstrahere, & illud concipere universaliter, tam quoad omnia inferiora, quàm quoad omnia tempora. Unde sequitur, sensum nunquam percipere naturam universaliter, sed semper particulariter sub hîc & nunc, intellectus verò potest universaliter concipere abstrahendo ab hîc & nunc.

Sensus cum intellectu circa cognitionem quomodo conveniat & differat.

Objicies secundò. Per sensum haberi potest cognitio certa & evidens; nihil enim certius est, quàm quod sensu percipitur. Respondeo: negando consequentiam; quia per sensum habetur certitudo solùm de coëxistentia terminorum, non verò de connexione essentiali ipsorum, quam scientia per se considerat.

Certitudo qualis habeatur per sensum.

Ex quibus patet ad rationem dubitandi: sensus enim non cognoscit causam formaliter; quia licèt cognoscere possit entitatem causæ, non tamen cognoscit habitudinem ejus ad effectum, quod est cognoscere causam formaliter.

Sensus quomodo causam cognoscere dicitur.

QUÆST.

QUÆSTIO IV.

An id de quo habetur ſcientia ſit complexum vel incomplexum?

QUæſtio eſt de ſcientia diſcurſiva, quam definivit Ariſtoteles 1. Poſter. text. 5. Scire eſt rem per cauſam cognoſcere; hæc enim propriè & abſolutè dicitur ſcientia. *Scire quid ſit?*

Dico igitur. Scientiam formaliter non eſſe de ſimplicibus terminis, ſed de aliquo complexo. Explico. Tria ſunt in eo quod ſcitur. Subjectum, Prædicatum, & connexio prædicati cum ſubjecto. Propriè igitur ſcientia non eſt de ſubjecto vel prædicato ſecundùm ſe, ſed de ſubjecto in ordine ad prædicatum, ſeu de complexo ex ſubjecto & prædicato. Verbi gratiâ, de homine non habetur ſcientia ſecundùm ſe, neque de riſibili ſecundùm ſe, ſed de hoc complexo, homo eſt riſibilis. Quòd igitur ſcientia non ſit de ſimplicibus terminis; Probatur primò: Quia de ſubjecto concluſionis æquè poteſt eſſe ſcientia ac error in ordine ad diverſa: Nam ſi de homine demonſtrem quòd ſit riſibilis, habebo ſcientiam; ſi verò quòd ſit hinnibilis, habebo errorem. Unde ſic argumentor, non eſt idem objectum ſcientiæ & erroris: at terminus ſimplex manens idem eſt æquè objectum ſcientiæ, & erroris, & indifferens ad utrumque: ergo non eſt objectum ex ſe proximum ac determinatum ſcientiæ. *Scientia formaliter non eſt de ſimplicibus terminis, ſed de aliquo complexo.*

Secundò. De eodem ſubjecto poſſunt eſſe diverſæ ſcientiæ, ſi diverſæ proprietates de illo cognoſcantur: ergo ipſum per ſe non eſt objectum proximum ſcientiæ; Unum enim objectum, eſt unius tantùm ſcientiæ; quod ſi diverſarum ſcientiarum ſit idem objectum, id eſt, propter diverſas proprietates, ſub quibus eſt diverſum objectum formaliter, & ſolùm idem materialiter.

Tertiò: id eſt objectum ſcientiæ quod ſcitur: at non ſcitur ſimplex, ſed complexum: ergo ſimplex non eſt objectum ſcientiæ, ſed quid complexum. Minor probatur, quia ſcientia concluſione continetur, concluſio autem complexum quid ſignificat; Non enim ſi homo ſit, aut riſibile ſit, aut ſi utrumque ſit, ſcitur per demonſtrationem, ſed complexum hoc Homo eſt riſibilis, ſcitur; ejus enim connexionis formaliter cauſa datur in præmiſſis.

Quartò: Idem eſt objectum ſcientiæ, & aſſenſus demonſtrativi: at objectum aſſenſus demonſtrativi, eſt quid complexum non ſimplex: ergo & objectum ſcientiæ.

At objicies: Communiter cum Ariſtotele aſſignant Doctores objectum ſcientiarum aliquid ſimplex & incomplexum, Metaphyſicæ Ens in quantum Ens, Phyſicæ corpus naturale, Mathematicæ quantitatem.

Reſpondeo objectum ſcientiæ eſt duplex, aliud eſt id de quo eſt ſcientia & demonſtratio, quod alio nomine ſubjectum dicitur. Cui proprietates quæ ſciuntur & demonſtrantur competunt: & hoc modo ſumitur objectum quando ſcientiis totalibus aſſignantur objecta, etſi autem non complexè ſignificatur, tamen ideò ponitur pro ſubjecto, ut ſit ſubjectum proprietatum, quæ de eo demonſtrari debent *Objectum ſcientiæ duplex eſt, id de quo eſt ſcientia, & quo formaliter ſcitur.*

in

in ea scientiâ; Unde tale objectum assignatur quod sit proportionatum illis proprietatibus: Aliud est objectum quod formaliter scitur, & hoc est necessariò quid complexum.

Quod si instes: in scientiis illud objectum, de quo est scientia, esse subjectum formale; ut Ens quatenus Ens, & corpus naturale quatenus naturale: ergo objectum de quo, non est materiale. Respondeo: Utrumque esse in suo genere formale: Nam in genere objecti de quo, aliqua sunt objecta materialia, aliqua formalia. In scientiis ergo assignatur objectum de quo, sub ea ratione, sub qua est formaliter objectum de quo, corpus naturale sub ratione corporis naturalis est formale objectum de quo Physicæ. Porrò in genere objecti, quod scitur, illud est formale objectum, quod in conclusione illata per demonstrationem significatur; illud enim scitur quod demonstratur, & cujus causa in demonstratione affertur: hoc autem est quid complexum.

An res extra intellectum sint objectum scientiæ.

Objicitur secundò. Cùm dicitur aliquid complexum esse objectum scientiæ, vel intelligitur ipsa conclusio, vel objectum quod per conclusionem significatur. Non primum; quia conclusio est ipsa scientia, non objectum scientiæ. Non secundum; quia id quod per conclusionem significatur, sunt res ipsæ extra intellectum: at hæ non sunt objectum; scientia enim non potest esse sine suo objecto: at sine rebus extra intellectum existentibus potest esse scientia: ergo res extra intellectum non sunt objecta scientiæ. Minor patet: Nam de rosa non existente in hyeme datur scientia, & si nihil existeret in mundo posset tamen de rebus Physicis conservari scientia in intellectu, imò & acquiri. Deinde si res extra animam sunt objectum, illæ res vel sunt universales vel singulares: Non primum; quia non dantur universalia extra intellectum: Non secundum; quia non magis una, quàm alia, esset objectum: ergo quælibet; & sic omnia singularia deberent cognosci. Adhæc, si objectum assensus, est res extra: ergo & dissensus: atqui si quis dissentiat huic propositioni Deum esse æternum, & dicat non esse æternum, objectum talis dissensus, non est aliquid extra animam, quia nihil est tale in re: ergo nec objectum assensus, necessarium est esse aliquid extra animam. Denique illud quod est omninò nihil non potest esse objectum: sed frequenter id quod significatur per conclusionem est nihil, Ergo.

Gregor. opinio. Conclusio non est objectum scientiæ.

Gregor. in quæstione prima Prologi in articulo 1. tenet conclusionem non esse objectum scientiæ, sed id, quod per conclusionem significatur. Ratio ipsius est: Quia conclusio non potest sciri per modum objecti, nisi per actum reflexum, quo ipsa apprehenditur & cognoscitur: Atqui sine tali reflexione habetur scientia: Ergo scientia non consistit in cognitione conclusionis tanquam objecti.

Pro quo noto. Aliud est conclusionem esse scientiam, aliud est sciri per modum objecti, sicut aliud est visionem esse visionem, aliud visionem ipsam videri: Nam visio est visio, quatenus coloris est visio; ipsa verò visio tunc videtur, quando est objectum alicujus cognitionis, quæ fertur in ipsam tanquam in objectum, & dicitur visio visionis: Si ergo conclusio esset objectum scientiæ, necesse esset scientiam esse actum distinctum à conclusione, qui terminetur ad conclusionem tanquam ad suum objectum, & sit cognitio cognitionis: Talis autem actus non spectat ad demonstrationem, & sine ipso est demonstratio, ex solis præmissis & conclusione sine ulla alia reflexione in conclusionem. Nam sicut de ratione visionis, non est ut videatur, sed solùm ut sit visio, visio verò visionis est actus extrinsecus visioni; ita de ratione

tione scientiæ non est ut sit scientia scientiæ seu conclusionis, sed solum ut sit in se scientia, hoc est, ipsa conclusio, illata ex præmissis.

Porro idem Gregor. ibidem refert & refellit opinionem Ockam. quæst. 9. Prologi, & aliorum quorundam dicentium conclusionem esse objectum scientiæ: Quia, inquiunt, illud est objectum, quod scitur, quod demonstratur, & cui in demonstratione assentimur: at conclusio talis est: ergo est objectum. Sed hoc solvit Greg. negando minorem: Non enim conclusio, sed significatum conclusionis est illud quod scitur, ipsa verò conclusio est scientia, non res scita.

Verum hæ opiniones non videntur pugnare re, sed modo loquendi. Conclusio enim dupliciter potest accipi: Primò, pro actu intellectus concludentis, & sic dicitur conclusio activè, & est ipsa scientia, non res scita. Secundò pro re conclusa, & sic sumitur conclusio passivè, & est res ipsa scita, sicut enim productio passivè est res ipsa producta, ita etiam conclusio, & res conclusa re idem sunt, solàque ratione distinguuntur. Licet igitur conclusio priori modo accepta per modum actionis, non sit objectum scientiæ, quia est ipsa scientia, non res scita, quod benè probat Gregorius; tamen posteriori modo accepta est ipsum objectum scientiæ, sicut res producta est objectum productionis, & hoc sensu loquuntur illi quos refutat Gregor.

Conclusio dupliciter accipitur.

Quare notandum est, quod sicut productio est idem realiter cum re producta, tanquam cum suo termino, ita omnis cognitio est idem re, cum suo objecto cognito quatenus in mente existit. Nam sicut productio formaliter, est rei productæ productio, ita cognitio essentialiter est rei cognitæ cognitio, & productio quædam intellectualis subjecti in mente, quod objectum productum in esse intelligibili, dicitur verbum mentis & terminus intrinsecus intellectionis. Hac enim de causa Arist. 3. de anima intellectum vocat possibilem, quia intelligendo potest fieri omnia, producendo in se omnia objecta in esse intelligibili: talisque fit intellectus cognoscendo, qualis res est in essendo.

Quod si objicias; scientiam esse non de objecto in mente, sed de rebus ipsis extra intellectum existentibus.

Respondeo. Imò verò scientiam esse immediatè de objecto ut est in mente, de re verò extra solùm est tanquam repræsentatâ per id quod est in mente, ut in sequenti quæstione magis patebit. Sciri enim formaliter, est in mente sciri, & in mente formari. Unde sive res extra mentem existant, sive non existant, sciuntur per modum objecti: quia formaliter existunt in mente, & ut sunt in mente sciuntur: & esse objectivè, est in mente esse non extra mentem; quatenus enim res sunt extra mentem, non sciuntur, nisi ut repræsentatæ in mente. Quare objectum scientiæ est res ut est in mente, ratione cujus res extra intellectum dicitur objectum: illud est immediatum, hoc ultimatum; illud intrinsecum, hoc extrinsecum; illud essentiale, sine quo non potest esse scientia, hoc non essentiale, & sine quo actu existente potest esse scientia; sive enim existat, sive non existat, est scientia ratione objecti mentalis.

Quod etiam verum est in scientia intuitiva quæ per Dei potentiam conservari potest amoto objecto externo, ut bene probat Gregor. in 1. dist. 3. quæst. 1. ad 2. Deinde scientia est etiam eorum, quæ non sunt entia formaliter (ut cum scimus nihil est nihil) vel certè sunt entia ficta aut impossibilia, quæ esse in re non possunt, & tamen sunt objecta. Unde vel ex eo apparet accidentarium esse ratione

objecti,

objecti, ut existat in re extra intellectum; nam res extra intellectum solùm denominativè dicitur objectum, ab actu cognitionis: at ut est in mente, dicitur objectum essentialiter.

QUÆSTIO V.

An scientia solùm sit de ente reali?

ENs reale est vel actu existens in rerum natura, vel potens actu existere. Duo ergò quæri possunt. Primò; An ut aliquid sit objectum scientiæ, debeat realiter existere extra intellectum? Secundò: An saltem requiratur ut possit realiter existere, sive actu existat, sive non existat?

Prima sententia.

Quantum ad Primum. Est prima sententia dicentium objectum scientiæ esse veras rerum essentias cum suis proprietatibus, essentiam consequentibus, easque volunt esse æternas, eò quòd prædicata essentialia & essentiam consequentia sint sempiternæ veritatis: Veritas autem propositionum, fundatur in rebus; ideo enim quòd res ita est vel non est, propositio est vera vel falsa, ut docet Aristoteles in prædicamentis Cap. de substantia. Unde inferunt, essentias rerum semper esse essentias, ac perinde æternas: existentias verò, solùm esse contingentes & mutabiles. Adducunt autem pro se Aristotelem 6. Ethic. Cap. 3. ubi ait, scibile quia est necessarium, esse quoque æternum. Quæ enim necessaria sunt, absolutè æterna sunt; quæ autem sunt æterna, generationi & corruptioni minimè subjacent.

Objectum scientiæ debere realiter existere falsum est. Essentiæ non sunt æternæ.

Verùm hæc sententia duplici ratione est falsa: Primò quia asserit essentias absque existentia, esse in rerum natura; quod ita implicat contradictionem, sicut esse effectum formalem sine forma, esse album sine albedine; effectus enim formalis existentiæ nullus alius est, nisi facere esse extra suas causas actu: Si ergo essentia est actus & extra suas causas sine existentia, erit effectus formalis sine forma. Dices, effectum formalem existentiæ esse, ut res existat secundùm existentiam, non secundùm essentiam. Contrà, esse existentiæ nihil aliud est, quàm esse extra suas causas: hoc verò esse isti tribuunt essentiæ sine existentia: ergo tribuunt illi effectum formalem sine forma.

Secundò: quia hanc æternitatem malè inferunt ex sempiterna veritate propositionum: tum quia hæc eadem sempiterna veritas invenitur & in Entibus rationis, & in entibus fictis, & in meris negationibus; semper enim verum est, ens rationis esse ens rationis. Hircocervum esse Hircocervum; nihil esse nihil. Nunquid verò idcircò essentiæ entium rationis, & entium fictorum, & nihili, erunt æternæ? Quare si in istis non rectè colligitur æternitas essentiarum extra intellectum, ita neque in entibus realibus.

Propositiones sempiternæ veritatis.

Solvitur verò ratio illa in hunc modum: non idcircò essentialia cum veritate semper affirmantur, quòd semper existant vel concipiantur existere; sed quòd cùm subjecta existunt vel concipiuntur, ipsa quoque essentialia necessariò vel existant, vel concipiantur. Et hoc modo veritas illa propositionum fundatur in rebus, quod natura ipsa rerum ita fert, ut uno existente, aliud quoque sit necesse existere; non verò quòd absolutè semper existant. Et hoc modo intelligendus

est

est Aristotelis in 6. Ethic. non de æternitate absolutè, sed secundùm quid, ut si existat unum, necesse est existat & aliud; Sic enim ipsemet exposuit seipsum 1. Poster.text.8.

Secunda sententia est quorundam apud Greg. 1.d. 3. q. 1. art. 1. & in secundo d.7 quæst.dicentium res extra animam esse objectum immediatum scientiæ. Ratio est, Quia cum cogito hominem animal rationale, nullam rem aliam habeo pro objecto, nisi verum & realem hominem extra intellectum existentem; nulla enim alia res præter ipsum, est animal rationale: ergo cognitio mea terminatur immediatè ad objectum extra animam existens: Nam si dicas terminari ad objectum in anima existens, illud objectum non est verè animal rationale; nec substantia, nec vivens, nec bipes, aut risibile, quæ tamen de homine affirmantur.

Secunda sententia.

Objectum immediatum sitne res extra animam?

Hanc sententiam locis citatis egregiè refellit Greg. docétque cognitionem intuitivam immediatè terminari ad remipsam extra animam: abstractivam verò terminari immediatè ad aliquid in anima existens, hoc est ad similitudinem rei formatam in anima, quæ est immediatum objectum, mediante verò similitudine ad res ipsas, quatenus illa similitudo in anima talis est intellectualiter, qualis est res extra animam realiter. Unde non negat, res extra animam cognosci, & esse objectum cognitionis, sed negat immediatè cognosci: siquidem in alio objecto immediato & & interno in anima existente cognoscuntur, non in seipsis.

Ergo verò utramque existimo esse cognitionem mediatam, mediante interno objecto formato in mente, in quo omnia cognoscit intellectus, de quo in libris de Anima. Nunc satis ostendere erit de cognitione abstractiva (qualis est scientia) illam immediatè non terminari ad res extra animam, nec res extra animam esse objectum immediatum.

Probatur igitur primò: Scientia non potest esse sine suo objecto (si enim nihil est quod sciatur nulla est scientia) atqui potest esse scientia nulla re extra animam existente: ergo res extra animam existens non est objectum scientiæ immediatum: v. g. Scientia de rosa æquè habetur in hyeme, cum rosa non existit, sicut in æstate, cum existit, neque per existentiam aut non existentiam rosæ variatur ullo modo scientia; alioqui cœcus habens scientiam de rosa, sentiret ex mutatione suæ scientiæ, quando rosæ crescerent vel desinerent esse. Hoc igitur est magnum signum res non pertinere ad objectum scientiæ immediatum, quia scientia sine illis est, & illis accedentibus vel recedentibus non variatur: quod de objecto immediato dici non potest. Confirmatur. Quia re non existente, peto quodnam sit objectum scientiæ? non res ipsa, quia non existit: non essentia rei, ut prima sententia dicebat, quia hæ non manent rebus corruptis. Ergo aut scientia erit sine subjecto, aut aliquid distinctum à re existente erit objectum scientiæ. Dices. Rem quidem ipsam esse objectum scientiæ, sed non ut existit extra animam, sed ut est cognita. Contra res cognita vel est extra animam, vel in anima: si extra animam, à parte rei existit; at supponimus non existere: Ergo non erit extra animam cognita: si in anima, id quidem verum est, sed simul etiam verum erit talem cognitionem non terminari immediatè ad rem extra animam, sed in anima.

Cognitio abstractiva immediatè non terminatur ad res extra animam.

Secundò probatur authoritate & ratione D. August. de quantitate animæ cap. 8. & in libro de vera religione cap. 6. & 8. si vera, inquit, Roma est, quam circa Tyberim nescio quis Romulus dicitur condidisse, falsa est ista, quam cogitans fingo; non enim est ipsa, nec ibi sum modo: Nam ibi quid agatur modo, utique scirem. Si unus

est sol, falsus est iste quem cogitans fingo. Nam ille curricula sua certis locis & temporibus peragit, istum ubi volo, & quando volo constituo. Ubi S. August. docet cognitionem Romæ non habere pro objecto immediatè ipsam Romam extra animam, neque per eam cognosci veram Romam, sed fictam, idque eo argumento quod scirentur utique ea, quæ Romæ agerentur. Eandem rationem repetit de Quantitate animæ. cap. 8. Nam discipulo dicente de urbe Mediolanensi quam antè viderat,

Quid ibi, inquit, agatur ignoro, quod utique non ignorarem si animus meus usque ad ea loca porrigeretur & præsentia sentiret. Respondet Augustinus: Verum videris mihi dicere. Unde sic argumentor, cum D. Augustino. Si scientia aliqua terminetur immediatè ad aliquod objectum necesse est percipere existentiam, locum, & alias variationes illius objecti. Hæc autem non facit cognosci scientia abstractiva: Ergo non terminatè immediatur ad rem ipsam. Non enim est alia ratio cur cognitio intuitiva percipit existentiam, motum, locum, & alias variationes sui objecti, nisi quia (ut ipsi concedunt) terminatur ad rem ipsam ut est in seipsa: ergo si abstractiva terminaretur ad rem ipsam; necesse esset rei ipsius existentiam, motum, locum, & circumstantias cognosci, quod est contra experientiam. Unde cum respondent id esse proprium cognitionis intuitivæ. Verum quidem dicunt, sed non advertunt, id ex eo illi convenire quia terminatur ad rem ipsam: Si igitur & abstractiva terminatur ad rem ipsam; abstractiva quoque erit intuitiva & idem illi conveniet quod intuitivæ; hoc enim cognitionem facit intuitivam quod ad ipsam terminatur ut est in seipsa.

Tertiò. Objectivum immediatum cognitionis debet esse aliquod Ens, actu existens, sicut & cognitio est actu existens: quicquid enim cognoscitur, cognoscitur esse, in omni enim cognitione entitas aliqua actu apparet cognoscenti: atqui objectum extra animam sæpè est non ens: Ergo non potest esse objectum immediatum cognitionis. Dico immediatum; quia quod non est potest quidem cognosci, in alio cognito, at in seipso non potest cognosci, cùm non sit in seipso. Respondent negando Majorem; quia, inquiunt, & voluntas potest habere actum complacentiæ immediatè in non Ente, ut si complaceat de virtute quam quis non habet, sed putatur habere, & potest quis odisse peccatum Antichristi non mediante aliquo objecto quod oderit.

Sed contra: impossibile est objectum immediatum cognitionis, esse non ens actu. Primò: quia id docet experientia, cogitando enim semper apparet aliqua entitas actu; Illud enim quod apparet, est actu non potentia: si verò absque tali entitate formata in anima non potest esse cogitatio, necesse est id quod cognoscitur esse Ens actu.

Secundò: sequeretur nos posse immediatè cognoscere futura vel præterita, hoc est non immediatè aliquo objecto cognito, quod sit signum vel causa ex qua ad illius cognitionem veniatur. Ideò enim nos non possumus cognoscere futura in seipsis, quia non habent in seipsis aliquid ex quo cognosci à nobis possint: quia quod non est, cognosci non potest. Et hoc est argumentum D Augustini ad id probandum 2. conf. 18.

Tertiò: Quæ sunt maximè distantia aut abscondita non possumus naturaliter videre: ergo minus non entia: majorem enim proportionem habet ut cognoscatur ens distanss vel reconditum, quam non Ens. Dices id verum esse in cognitione

intuitiva cujus objectum est existentia rei; Contra: par est ratio de abstractiva, ejus objectum statuatur esse essentia rei extra animam: Nam per non existentiam extinguitur penitus essentia, & ex consequenti non manet actu quod esse possit objectum, extra animam cognitionis abstractivæ.

Quartò: probat Greg. Intellectus habet certitudinem experientiæ de suo immediato objecto: at si immediatum objectum non existat, non posset habere certitudinem experientiæ de illo: Ergo necesse est objectum immediatum existere. Major probatur. Ideo enim sum certus albedinem existere, quia illam video in seipsa tanquam immediatum meæ cognitionis objectum: Hæc enim non alia ratio ab illis assignatur. Minor verò patet: Quia semper possem suspicari illud quod apparet existere, non existere verè sed apparenter, & sic periret omnis certitudo experientiæ.

Quod verò dicitur de voluntate quæ potest immediatè ferri in non Ens. Respondeo intellectum proponere voluntati objectum, illud ergo non Ens reale, fit Ens cognitum, & ut tale proponitur ab intellectu voluntati. Quare sicut intellectus mediante alio cognito cognoscit non Ens reale, ita & voluntas, mediante aliquo Ente proposito sibi ab intellectu fertur in non Ens. Itaque non immediatè fertur voluntas in non Ens, quia mediante objecto proposito ab intellectu, quod etsi in seipso sit non Ens, ut tamen est Ens in mente, & ut existens per cognitionem proponitur voluntati.

Quintò: Ad rationem objecti in communi, non requiritur, ut res objecta sit in seipsa extra intellectum realis; alioqui Entibus rationis & fictis, & impossibilibus, ac falsis non posset competere ratio objecti: aut si competit, eadem ratione competet etiam aliis Entibus realibus, quæ non existunt, ita ut non sit necesse ad rationem objecti, supponi ullam realitatem extra intellectum: sed satis est objectum in ipso intellectu formaliter esse reale.

Sextò: Si Elephantem antè nunquam visum ex auditu concipiat quis, & formet in intellectu, ille Elephas si est aliquid reale extra intellectum, erit aliquis Elephas singularis: Nam universalia non sunt extra intellectum: vel ergo erit unus aliquis determinatus, vel omnes indeterminatè: non primum, quia non est major ratio cur sit iste quàm alter, cum nullum unquam viderit: non secundum; quia is unam rem singularem non omnes Elephantes singulares concipit. Respondent concipi Elephantem per modum individui vagi. Contra, in re extra animam nullum est individuum vagum, sed omne individuum est determinatum. Vagum verò est solùm ex modo confuso concipiendi: unde in re necesse est vel unum determinatum Elephantem terminare cognitionem, vel omnes.

Hæ rationes rectè probant res extra animam non esse objectum immediatum cognitionis abstractivæ; Quanquam aliquæ supponunt objectum immediatum cognitionis intuitivæ esse rem extra animam, quod etsi puto falsum, tamen quia opposita sententia id admittit valet ad hominem. Nos verò ostendemus in libris de anima: in omni cognitione tam intuitiva quam abstractiva, objectum immediatum esse id quod formatur in intellectu, quod est conceptus ipse, actus enim intellectus consistit in formatione objecti intra intellectum; hoc verò mediante objecto & applicato cuicunque rei extra animam, intellectus intelligit res extra animam. Neque differt in hoc cognitio intuitiva ab abstractiva, sed in eo quod abstractiva est cognitio rei non secundùm perfectam rei rationem, & circumstantias determinatas hic & nunc uti est intuitiva, & objectum intuitivæ est movens actu seipso potentiam,

Cognitionis intuitiva & abstractiva differentia.

am, unde ex eo percipitur præsentia realis objecti, vel ex aliis discursibus, ut in Angelo cujus cognitio non causatur à rebus: alioqui existimo posse per Dei potentiam conservari visionem sublato objecto, & tunc eadem ratione apparebit objectum absens uti erat præsens, sed aliunde tunc colligi deberet ejus absentia. Porrò solùm tunc res est immediatum objectum, quando est idem re cum intellectione, ut in Deo accidit; essentia enim divina est objectum immediatum intellectionis divinæ, quia est idem quod intellectio divina; in nobis autem intellectio est diversa à re intelligibili, tam in cognitione abstractiva, quàm in intuitiva, mediat enim inter utramque conceptus, seu formatio objecti in mente.

Tertia sententia objectum intellectus esse fictum.

Tertia sententia est objectum immediatum intellectus esse quid fictum, seu similitudinem rei fictam, quæ non est quid reale, sed solùm habet esse objectivum, cujus esse non est aliud, nisi cogitari, vel intelligi ab intellectu. Ita Ocham quem refert & sequitur Gabriel. in 1.d.2.q.8. Eadem sententia videtur esse eorũ, qui dicunt intellectum producere res in esse quodam objectivo, quod sit distinctum à cognitione. Ratio istorum est: Quia intellectus cognoscendo non habet in se rem, sed format similitudinem rei in anima, quæ talis est in esse intelligibili, qualis est res in esse reali, & hanc similitudinem cognoscendo, cognoscit rem, ita ut si intellectus noster haberet vim productivam, sicut habet fictivam, illud quod fingit, esset res talis, qualis est extra animam, & solo numero à re extra animam distingueretur.

Verum hæc sententia aliquid verum dicit, aliquid falsum. Verum est, quod intellectus cum intelligit, formet in se similitudinem rei quam intelligit; fit enim intellectio per assimilationem, & ut docet Aristoteles, intellectus intelligendo fit omnia; ideo enim dicitur intellectus possibilis. At quum hæc sententia dicit, hanc similitudinem formatam, esse quid fictitium, non reale, item ab ipsa intellectione distinctum, & quasi objectum extrinsecum intellectionis, in hoc longè à veritate aberrat. Illa enim similitudo quam intelligendo format intellectus, est similitudo realis realiter producta ab intellectu realiter repræsentans objectum, & non distincta ab ipsa intellectione, siquidem intellectio nihil aliud est, quàm formatio objecti, seu formatio similitudinis objecti in intellectu.

Objectum in anima non est similitudo fictitia.

Quod igitur objectum in anima non sit similitudo fictitia: Probatur primò: Illud enim fictum objectum distinguitur proculdubio ab actu qui est quid reale, & non fictum. Deus ante ea quæ sunt ex se distincta, potest conservare per se & absque alio: poterit igitur conservare actum intelligendi, sine illo ficto objecto: at hoc est impossibile: quia non est possibile dari intellectionem sine objecto, hoc est, si nihil intelligatur; intelligere enim, & intelligi, agere & agi sunt correlativa: at hîc daretur intellectio sine subjecto quod intelligatur. Ergo daretur impossibile. Necesse est ergo dicere illud fictum non esse objectum immediatum, quia sine objecto immediato non potest esse actus intelligendi, sine illo autem ficto potest: Ergo illud non est objectum immediatum. Respondet Gabriel. Actum intelligendi, in tali casu fore solùm qualitatem quandam in anima, sed non cognitionem formaliter, quia non haberet objectum in quod tenderet, intelligere enim est tendere. Contra: tendentia ista in objectum nihil aliud addit, nisi relationem ad objectum: atqui relatio non constituit intellectionem formaliter: Ergo sine tali relatione intellectio est intellectio formaliter. Deinde actus intelligendi intrinsecè est formatio objecti intelligibilis in mente, sicut calefactio est productio caloris: atque hoc habet intellectio antequam tendat in objectum fictum: Ergo intellectio est intellectio per

seipsam

seipsam sine illo fictitio objecto. Quare illud fictitium objectum nec est necessarium ad intellectionem, nec est objectum intellectionis immediatum, sed intra ipsam intellectionem est objectum immediatum, idque reale non fictitium.

Quarta sententia.

Quarta sententia est communis, objectum scientiæ non esse necesse ut existat actu extra animam; sed tantum objectivè in anima.

Conclusio prima.

Objectum scientia non est necesse existere actu extra animam.

Dico igitur primò. Objectum scientiæ non esse necesse existere actu extra animam. Probatur primò: Quia possumus habere scientiam tam præteritorum quæ ante fuerunt & non sunt, quàm futurorum quæ non sunt sed erunt, ac denique eorum quæ nec fuerunt, nec sunt nec erunt: Ergo non est necesse res quæ sciuntur existere extra animam, ad hoc ut sciantur. Antecedens patet. Astrologi enim habent demonstrationem Ecclypsium solis & lunæ tam præteritarum quàm futurarum, & earum quæ nunquam erunt, sed essent si mundus diutius duraret.

Secundo ratione: Quia vel agitur de acquisitione scientiæ, vel de ipsa essentia scientiæ; si de acquisitione agatur, non est necesse rem ipsam existere, ut sciatur: hoc enim esset necesse, si ab ipsis rebus acquirendæ essent species in intellectu, ut in cognitione rerum sensibilium accidit; hic enim fit, ea sensibilia, quæ non existunt sentiri non posse; siquidem omnis sensatio fit ab objecto sensibili causante sui speciem in sensu: at non hoc modo accidit in intellectu; Intellectus enim potest intelligere rem, non solùm ex seipsa, sed etiam ex aliis rebus intellectis, sic ex effectu causam, ex causa effectum, ex similitudine sensibilium intelligit insensibilia. Quare etsi scibile non existat, habet tamen ea ex quorum cognitione cognosci poterit. Quanquam si nullæ omnino res essent in mundo, non posset noster intellectus ullius rei scientiam acquirere, neque ab ipsis rebus in seipsis neque ab aliis, quæ cum non essent nullo modo in sensus incurrere possent, ac proinde nec in intellectum.

Si verò de essentia ipsa scientiæ agatur, ea non requirit existentiam realem sui objecti. Cur enim? An quia cognosci aliquid non potest nisi existat? at hoc verum est de cognitione sensuum, quæ à rebus ipsis existentibus causatur per speciem, non verò de aliis cognitionibus, quæ illo modo non causantur à rebus. Nam & imaginatio res absentes tanquam præsentes intuetur, ut patet in somniantibus & amentibus, & intellectus cognoscit Chimeras & Hircocervos, quæ nec sunt nec esse possunt, item entia rationis, & negationes, imò ipsum nihil. An quia quod scitur, non quocunque modo cognoscitur, sed verè ita esse & per causam propter quam est necessariò ut impossibile sit aliter se habere, ut patet ex definitione scientiæ 1. Poster. text. 5. at ista efficiunt quidem, ut quod illo modo scitur, vel actu existat, interum natura, vel possit actu existere, non tamen efficiunt ut existat, tunc cum scitur. Nam quod attinet ad veritatem, ut aliquid verè affirmari de alio possit, non est necesse ut tunc cum affirmatur existat. Nam licet tunc affirmatur, non tamen affirmatur tunc existere seu pro tunc, sed quod existente tali subjecto, necesse est tale prædicatum illi convenire. Estque hoc discrimen inter propositiones contingentes, & necessarias: quod illæ cum non habeant aliam causam propter quàm prædicatum conveniat subjecto nisi actualem inexistentiam unius in altero, non possunt verificari nisi quando actu existunt; ut si dicam, paries est albus, Petrus currit: Propositiones verò necessariæ, quia præter existentiam habent aliam causam suæ veritatis, in essentia ipsa subjecti, ideo verificantur etiam actu non existentibus terminis, potentibus tamen actu existere. Simili ratione scientia cognoscit quidem rem per causam; non tamen cogno-

scit, tunc causare actu, sed in abstracto, abstrahendo ab hic & nunc; ad quod satis est quod sit causa apta ex se causare talem effectum, ita ut effectus cùm est, non nisi propter talem causam sit. Quo etiam modo scientia cognoscit, impossibile esse aliter se rem habere, non quod cognoscat rem talem semper existere, sed quod cùm existit, non possit nisi talis existere, cùm talibus prædicatis & proprietatibus. Patet igitur ex nullo capite id esse necessarium, ut id quod scitur, actu existat extra animam.

At objicitur. Id quod scitur, vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, ergo existit; nam quod non existit nihil est: sic mundus antequam crearetur erat nihil, & si annihilaretur, esset nihil; si verò nihil, ergo non scitur, scire enim est aliquid de aliquo per ejus causam cognoscere.

Id quod scitur quomodo debet esse aliquid.

Quare & Aristoteles 1. Poster. text. 5. ait, non ens non esse scire. Respondeo, Id quod scitur, non debet esse aliquid actu extra animam, sed satis est ut sit potentia. Quare licet actu nihil sit, quia tamen est aliquid potentia, potest intellectus de illo, ea quæ illi potentià conveniunt affirmare, & per causam probare eo sensu, quod cùm existat, necessariò tale existet. Si verò neque actu aliquid sit neque potentia, nihil veri de illo sciri aut affirmari potest: talia sunt Chimæra & similia. Et sic illud etiam Aristotelis, intelligi potest, non ens non est scire, id est, quod nullo modo rei competit, nec actu, nec potentiâ, sciri non potest; Veritas enim supponit esse, & in esse fundatur.

Objicitur secundò. Objectum scientiæ, sunt res ipsæ extra animam, non verò aliquid in anima existens: Ergo extra animam debet esse objectum: Consequentia patet: Quia scientia non potest esse sine suo objecto (quomodo enim erit scientia, si nihil sit quod sciri possit) si ergo existit scientia, debet ejus objectum extra animam existere.

Objectum scientiæ quomodo sunt res extra animam.

Respondeo. Objectum scientiæ sunt res extra animam non ut existunt in seipsis, sed ut existunt per sui expressam similitudinem in intellectu. Et hic modus existendi satis est ad hoc, ut res sint objectum; scire enim est formare perfectam rei similitudinem in mente. Quare & id quod est in anima, scitur, & id quod est extra animam, quia quod est extra animam, continetur in eo quod est in anima, tanquam in sui expressa similitudine, & id quod est in anima refertur ad id quod est extra animam. Non igitur est necesse rem extra animam existere in seipsa, sed satis est existere in sua similitudine. Quod verò dicitur scientiam non posse esse sine objecto existente. Respondeo non posse esse sine objecto existente in mente, posse verò esse sine objecto existente in re extra animam: Nam ratione objecti existentis, in mente existit objectum, ea ratione qua opus est ad hoc ut sciri possit: Imò intellectio nihil aliud est, quam efformatio objecti in mente existentis.

Conclusio secunda.
Objectum scientiæ debet existere objectivè.

Dico secundò. Objectum scientiæ necesse est existere objectivè. Ratio est. Quia scientia non potest esse sine objecto, seu non existente objecto; si enim nihil est quod sciatur nulla est scientia. Cum igitur non sit necesse objectum scientiæ existere realiter in seipso, sequitur existere debere objectivè; Omne enim quod existit, vel existit per seipsum, vel per aliquid sui, alioqui nullo modo existit. Cùm ergo res quæ sciuntur non existant per seipsas, debent saltem existere per aliquid sui nempe per suam similitudinem, quæ est in intellectu, quod est existere objectivè.

Objectum internum quomodo se habeat ad intellectionem.

Porro ista similitudo est illa, quæ formatur in seipso actu intelligendi, & in qua formanda consistit essentia actus intelligendi, habétque se ita ad actum intelligendi sicut calor ad calefactionem; sicut enim calefactio est productio caloris, ita intellectio est productio similitudinis actualis objecti; Unde ista similitudo pertinet ad substantiam intellectionis, & est forma à qua intellectus denominatur actu intelligens, & res actu intellecta.

Imago dupliciter cognoscitur.

Dices, alia res est similitudo alia objectum, sicut alia res est imago Cæsaris, alia Cæsar ipse; ergo intelligere similitudinem, non est formaliter intelligere rem ipsam; Ergo res ipsa non similitudo ejus debet dici objectum; alioqui non apparet modus quo possit intellectus intelligendo similitudinem præsentem ex ea cognoscere rem absentem. Respondeo: Ex Aristotele libro de Memoria & Reminiscentia, Quod imago dupliciter potest cognosci: Primò, ut res quædam in se est; Secundò, ut est imago alterius relata ad alium. Nam si quis videat animal pictum, potest illud cognoscere, ut est animal, & ut est similitudo alterius animalis extra picturam existentis. Et quidem qui nunquam sensu vidisset ullum animal, & primum videret pictum, is picturam illam putaret esse animal, quia non referret illam picturam ad aliquod aliud animal, antè à se visum. Pari ergo ratione similitudo illa objecti expressa in mente dupliciter potest cognosci: Primo in se, ut res quædam est, & tunc ultimò terminat actum cognitionis, quod accidit in dormientibus, & furiosis qui terrentur à spectris putantes esse res ipsas, quia eas considerant in se non referendo ad alias res quarum sunt imagines. Quod etiam dicit Aristoteles accidisse cuidam dicto Antiphonti & aliis extasim passis qui sua phantasmata referebant, ut res factas.

Secundò. Potest cognosci, ut est similitudo rei extra intellectum quod est cognoscere similitudinem relativè. Ad hanc autem cognitionem requiritur aliqua præcedens cognitio rei extra intellectum, vel per sensum ante habita, vel aliunde, ut possit intellectus referre illam similitudinem ad ipsam: Nam sicut quis non potest cognoscere hederam ut signum vini, nisi cognoscat vinum, neque ex imagine cognosci potest Cæsar, nisi sciatur alia quadam cognitione habituali, vel actuali Cæsar: ita non potest intellectus illa similitudine objecti uti ad cognoscendum objectum, nisi aliqua ejus cognitione præsupposita per sensum, vel aliunde. Et hoc est cognitionem terminari ad rem extra; non enim est conjungi rei realiter, vel in se augeri, sed supposita rei cognitione per similitudinem habita, applicatur & refertur illa similitudo rei extra animal, & sic eadem cognitio illa similitudinis, ut refertur ad rem ipsam extra animam, est cognitio rei ipsius extra animam.

Quod si quæras. An hæc similitudo sit quid fictum vel verum: Authores enim tertiæ sententiæ putant esse quid fictum.

Similitudo in actu intelligendi est duplex.

Dicendum tamen est in actu intelligendi duplicem similitudinem distingui posse: alteram essentialem actui intelligendi cujus essentia in formanda hac similitudine objecti consistit, & hæc similitudo est realis, & qualitas quædam inhærens intellectui dans illi actu intelligere; quamvis respectu rei ipsius dici possit quid fictum non verum, sicut imago Cæsaris non est verus Cæsar, sed pictus: licet enim pictura sit Ens reale, non est tamen illud Ens reale quod repræsentat: altera est similitudo extrinseca actui intelligendi; proponit enim sibi intellectus simulachrum quoddam rei intellectæ, tanquam ante oculos

positum, eo modo quo res visa est ante oculos videntis; quod facit intellectus ex imperfecto suo modo intelligendi: sequitur enim in intelligendo phantasiam & sensum, per quæ demonstrantur objecta cum quadam distantia & certo loco affixa hîc & nunc.

Tale autem objectum distans & remotum ab intellectu nullum est à parte rei, sed est objectum apparens. Et de hoc loquitur Occham, verùm prior sola similitudo est de ratione actus intelligendi, posterior est ex imperfecto modo nostro intelligendi, & sine ea potest esse intellectio, sicut in Angelo. Nam sicut Angelus ex se non est affixus loco, ita ut si extra mundum esset, nullibi esset, ita & sua intellectio non est affixa loco, sed intelligit objectum absolutè abstrahendo ab omni loco.

Quantum ad secundum membrum Quæstionis. Non potest esse dubium in doctrina Aristotelis objectum scibile debere esse reale potentiâ, hoc est, quod possit realiter existere. Quod probatur ex tribus scientiæ proprietatibus. Prima est veritas, quæ fundatur in esse rei; ideo enim est propositio vera, quia res ita est vel non est, non è converso, ut docet Aristoteles in cap. de substantia: Cùm igitur nullum sit verum Ens, nec verè existat nisi Ens reale, sequitur nullum esse verè scibile nisi Ens reale; alia verò Entia simpliciter sunt non Entia, quia simpliciter non possunt esse in re, solúmq; secundùm quid sunt Entia, quia apprehenduntur ad similitudinem Entium ut Chimera, & Entia rationis. Quare si eo modo quo unumquodque habet se ad esse, habet se etiam ad veritatem; sola Entia realia, sicut sunt verè Entia, ita etiam sola verè sunt scibilia, quia sunt ex natura rei Entia, alia verò solùm ex apprehensione.

Objectum scibile debet esse reale potentia.

Scientia proprietas prima est veritas, quæ fundatur in esse rei.

Secunda Proprietas est, Quod sit per causam: Nam & habere causam, non convenit verè, nisi Enti reali. Causari enim est acquirere esse: esse autem proprium est Enti reali: ergo & causari seu habere causam. Deinde ratio causæ soli Enti reali convenit: Illa enim est propriè causa, quæ realiter causat, non quæ imaginariè: si ergo scientia versatur circa tale Ens, quod in seipso habet intrinsecam causam suarum proprietatum; necessariò versabitur circa Ens reale, seu quod realiter possit existere in mundo.

Scientia proprietas secunda est esse per causam.

Tertia proprietas est, necessitas talis, ut impossibile sit aliter se rem habere, quæ necessitas est ex natura ipsa rei scibilis. Cùm igitur sola Entia realia habeant naturam veram, (alia enim habent naturam fictam, seu ex sola apprehensione extrinseca existentem) sola etiam habent veram necessitatem quæ in natura fundatur.

Scientia proprietas tertia necessitas talis, ut impossibile sit aliter rem habere.

Ex quibus infero primò, de Entibus rationis non posse esse veram scientiam. Ratio est: quia Ens rationis cùm non sit Ens verum, nullas habet proprietates veras; non possunt enim accidentia verius & perfectius existere quàm subjectum. Et licet proprietates Entium rationis necessariò videantur consequi ad ipsa Entia rationis; tamen & ea quæ consequuntur, non sunt vera Entia, utpote ejusdem rationis cum subjecto, & consecutio non est ex natura rei, sed ex suppositione talis essentiæ, quæ non est nisi per apprehensionem: quare tam consecutio quàm necessitas non erit vera.

Scientia de Entibus rationis non potest esse vera.

Similiter Entia rationis non habent veram causam suarum proprietatum. Nam si causa proprietatum in demonstratione est essentia subjecti; essentia autem Entis rationis est facta ab intellectu; Consequens est causam proprietatum Entium rationis

Entia rationis non habent veram causam suarum proprietatum.

rationis esse formatam ab intellectu, quæ sicut apprehenditur esse, ita & causare: si quis enim fingat asinum esse avem, sequitur necessariò asinum volare, sed ista consecutio cùm sit ex suppositione ficta, ipsa etiam in se erit ficta.

Entibus rationis non convenit, non posse aliter se habere.

Denique Enti rationis, qui potest verè convenire, quòd sit impossibile aliter se habere cùm potius sit impossibile ita se habere; Ens enim rationis est impossibile ex natura rei, & solùm ex apprehensione intellectus est id quod est. Et quamvis supposito quòd sit Ens rationis, impossibile sit non habere tales proprietates, tamen hæc impossibilitas est tota fundata in conceptu, non in natura rei: Id autem quod scitur, ex natura rei debet esse tale, ut non sit possibile aliter se habere.

Demum omnes demonstrationes, quæ fiunt de Entibus rationis sunt ex suppositione existentiæ Entis rationis, habétque hunc sensum; si Ens rationis esset Ens verum, verè ei tales proprietates convenirent, & causæ earum essent veræ causæ; sine enim existentia vera, vel sine ordine ad illam nihil verè convenit rebus. Quare cùm hæc suppositio sit impossibilis, & ea quæ in illa fundantur absolutè sunt impossibilia, & solùm admissa suppositione, possibilia: Et sanè sicut nemo dixerit esse veram demonstrationem de asino volante, eo quod fingitur esse avis, ita nec de ullis aliis Entibus rationis: omnia enim sunt æquè impossibilia.

At objicitur, Æquè verum est, Ens rationis esse Ens rationis, sicut hominem esse hominem, quia oppositum contradictionem implicat; Contradictionis autem repugnantia est summa, qua dari major non potest, Ergo & veritas harum propositionum est summa. Similiter quod proprietates Entium rationis sint proprietates Entium rationis, tam verum est, sicut quod proprietates hominis sint proprietates hominis: Ergo & demonstratio proprietatum Entis rationis, erit tam vera demonstratio, sicut proprietatum Entis realis. Respondeo negando ista esse æquè vera: Nam licèt omnia contradictoria sint æquè à se distantia, quia unum est negatio alterius; tamen in Ente reali est major implicatio & repugnantia, ad non esse contradictionis, quam in Ente ficto: quia est illa vera & ex natura rei repugnantia, hæc verò ex suppositione ficta; quod verò ex fictione sequitur, fingitur sequi potius, quàm sequatur.

Scientia vera non potest esse de Impossibilibus.

Infero secundò. De impossibilibus non posse esse veram scientiam: Quia impossibilia sicut ipsa in se non sunt, ita & proprietates veras nullas habere possunt; Non existente enim subjecto non possunt existere proprietates. Verum quia impossibile fingitur ab intellectu esse, ideo facta hac suppositione demonstrantur de illo variæ proprietates, hoc sensu, quod etsi illæ proprietates absolutè non competant subjecto, si tamen subjectum verè esset, verè quoque illi competerent. Et quia solùm fingitur esse, ideo & proprietates, quæ illi tribuuntur sunt fictæ simpliciter, & ex fictione sequuntur. Sic de infinito actu (quod creditur impossibile) demonstrantur multa, quæ necessariò sequerentur, posito tali infinito, & ex natura talis infiniti: Verùm sicut natura infinita est ficta, ita & proprietates in fictione fundatæ non competunt verè subjecto, sed solùm conditionaliter, si subjectum esset verum; tunc enim & proprietates illius essent veræ, unde talis scientia solùm est ex suppositione.

De negationibus possitne esse scientia?

Duo autem quæri possunt: primò, An de negationibus possit esse scientia? Nam ex una parte, negationes non sunt Entia realia, de quibus solis diximus esse scientiam. Ex altera parte multa demonstrantur in Philosophia de vacuo, de privatione, & similibus negationibus: Aristot. etiam 1. Poster. comparat demonstrationem

Negationes duplices: habentes fundamentum in rebus & non.

De negationibus habentibus fundamentum in re potest esse scientia.

tionem affirmativam, cum negativa, & dicit illam esse præstantiorem istâ, concedens utramque esse veram demonstrationem. Distinguendum tamen est: Negationes enim sunt duplices: aliæ fundatæ in rebus, ut sunt privationes, & aliæ negationes habentes fundamentum & causam in rebus; aliæ quæ nullum habent in re fundamentum. De illis igitur quæ habent fundamentum in re, potest esse vera demonstratio, quia tales negationes sunt reales, ratione realis fundamenti: quo etiam modo dici possunt Entia ratione fundamenti, licet ratione sui sint non Entia. Habent enim causam sui veram, nempe aliquam affirmationem, ut, quia homo est rationalis non est hinnibilis; licet enim negatio possit esse immediata causa alterius negationis, tamen resolvi ultimò debet in aliquam affirmationem. Quia enim affirmatio est causa affirmationis ideo & negatio dicitur causa negationis. Verbi gratiâ, quia rationalitas est causa risibilitatis, ideo negatio rationalitatis, est causa negationis risibilitatis.

De negationibus non habentibus fundamentum in re non potest esse scientia.

De negationibus verò secundi generis, non potest esse vera demonstratio; quia tales negationes non existunt realiter, neque ratione sui, neq; ratione fundamenti. Solùm verò existunt per apprehensionem intellectus.

Negatio quomodo sit realis?

Quare sicut de Entibus rationis datur impropriè scientia, ita & de his negationibus datur impropriè scientia, in ordine ad aliquas proprietates, quæ illis conveniunt ex suppositione quod apprehenduntur per modum Entis, ut cùm intellectus apprehendit nihil esse nihil, vel non esse appetibile aut intelligibile, non esse substantiam, nec accidens. Dices istas negationes esse reales, quia sunt negationes rerum. Respondeo: negationem esse realem, non ex eo solùm quod est negatio Entis realis, sed ex eo præcipuè, quod Enti reali ex natura rei conveniat, & in eo ex natura rei fundetur; Hinc enim habet, quod ratione fundamenti realis realiter existat: licet in se sit non Ens: Nam illæ aliæ negationes quæ non fundantur in re, æquè conveniunt Entibus rationis, & fictis, & impossibilibus, sicut Entibus realibus (nam Chimera est nihil reale, & non homo) quod autem Enti rationis, vel Enti ficto convenit, non potest dici esse reale; rei enim fictæ nihil reale convenit. Ergo tales negationes non sunt reales.

Realitas rei scibilis in quonam consistat.

Secundò quæri potest, In quonam consistit realitas rei scibilis? Respondeo, realitatem sumi ab existentia, vel per ordinem ad existentiam, ut illud sit dicíque debeat reale quod vel actu existit, vel potest existere: Nam quod aliqui realitatem in non implicatione prædicatorum essentialium ponunt, si eam non implicationem intelligant ad existendum, nobiscum sentiunt: Si verò intelligant non implicationem prædicatorum essentialium inter se, abstrahendo ab existentia vera, ea non implicatio invenitur etiam in negationibus, & Entibus rationis. Nam nihil esse nihil, Ens rationis esse Ens rationis, non implicat contradictionem; neque tamen ista sunt Entia realia. Non igitur sufficit hæc non implicatio ad realitatem. Adhæc hircocervum etsi implicet contradictionem esse ex hirco & cervo compositum, tamen non implicat esse animal & substantiam; neque tamen idcirco erit hircocervus realiter animal & substantia. Ut aliquid igitur sit reale; opus est vel actu existat, vel possit actu existere, ídque sive existat fundamentaliter, seu ratione fundamenti, ut negationes; sive formaliter ratione sui, ut Entia positiva.

QUÆST.

QUÆSTIO VI.

An scientia solùm sit de necessariis?

NOn est dubium scientiam esse de necessariis; id enim & ex definitione scientiæ constat in qua requiritur, ut res cognoscatur quod non contingat eam aliter se habere. Constat & ex doctrina Aristotelis manifesta, tum in toto libro primo posteriorum ubi demonstrationem vult esse de necessariis, esséque id proprium ipsius, tum in 6. Ethic. cap. 3. Ubi scibile docet esse necessarium, æternum, generationi & corruptioni minimè subjectum. Et ratio est Quia scientia non est quæcunque cognitio rei sed perfecta, ad perfectam autem cognitionem requiritur, ut res cognoscatur non posse aliter se habere: Ergo scientia solum est de necessariis, & quæ non possunt aliter se habere.

Scientia est de necessariis.

Quod si objicias de generabilibus & corruptibilibus potest esse scientia, nempe Physica, & tamen generabilia possunt se aliter habere. Nam & cum generantur aliter se habent, quam ante generationem, & cum corrumpuntur, aliter se habent, quam ante corruptionem. Respondeo: Generabilia quoad existentiam aliter se habent, quoad essentiam verò & prædicata essentiam consequentia semper se habent eodem modo, non quod essentia ipsorum non extinguetur una cum existentia, sed quod cùm existunt, non possunt nisi cum tali essentia & talibus proprietatibus existeres. Et hoc satis est, ut de illis scientia haberi possit: nam qua contingentia sunt, de illis non habetur scientia, sed solum quà necessaria sunt, hoc est, quoad proprietates essentiam necessariò consequentes.

Generabilia quomodo aliter se habere dicuntur.

Objicies secundò. De contingentibus posse haberi scientiam; Contingentia enim licet respectu suorum subjectorum sint contingentia, quia contingenter conveniunt suis subjectis; tamen respectu suæ essentiæ, & proprietatum, quæ ad essentiam consequuntur, sunt necessaria non contingentia; habent enim contingentia suam essentiam ex genere & differentia constantem & proprietates ad illam consequentes: v. g. esse album est contingens homini; hoc tamen contingens esse contingens, & habere essentiam contingentem, & proprietates essentiæ contingentis, est necessarium. Ergo de contingenti hac ratione potest esse scientia. Respondeo. De contingenti non qua contingens est, sed quà necessarium posse esse scientiam, quia sic est ens necessarium, & habet causam necessariam suarum proprietatum, ut benè probat argumentum.

De contingentibus qua ratione potest esse scientia.

Quod si instes: essentia contingens est contingens: ergo non necessaria. Respondeo, esse contingentem respectu subjecti cui contingenter inest, & respectu cujus contingentiam exercet, non verò esse contingens respectu proprietatum, quæ ad ens contingens necessariò consequuntur; sicut enim necessariò est contingens & essentiam contingentem habet: ita necessario proprietates entis contingentis sibi vindicat.

Essentia contingens quomodo est contingens.

Ex quo infero. Quo sensu verum sit, de ente per accidens non dari scientiam. Nempe ut sumitur ens per accidens pro eo quod non est necessarium, sed contingens. Ens enim per accidens opponitur enti per se. Dupliciter autem dicitur ens per

De ente per accidens qua ratione non datur scientia.

Ens per se dupliciter sumitur.

per se. Primò quod per suam essentiam non per aliquod accidens est tale; & sic compositum ex substantia & accidente etiamsi accidens illud sit necessarium, non est ens per se, sed per accidens. Quo etiam sensu dicitur à Philosopho, ex duobus entibus in actu, non fieri ens per se. Secundò. Quod est necessariò tale, quia quicquid necessariò est tale seipso & ex natura suorum terminorum est tale, quod verò non est necessarium, per accidens est tale, quia contingenter; Accidens enim contingit adesse & abesse; Pari ergo ratione, per accidens dicitur dupliciter. Primò ut opponitur enti per essentiam suam tali; Secundò, ut opponitur enti necessario. Scientia igitur potest esse de ente per accidens primo modo, quia potest esse de complexo ex substantia & accidente dummodo illud accidens sit necessarium; Omnis enim scientia demonstrat proprietatem de suo subjecto: Solùm igitur non est de ente per accidens secundo modo, ut ens per accidens, idem est quod contingens & non necessarium.

Necessitas duplex: absoluta & ex suppositione.

Verùm cùm necessitas sit duplex, altera absoluta, altera ex suppositione: Absoluta est alia, qua res absolute, hoc est, ex natura rei & non ex aliqua suppositione contingenti, non potest aliter se habere, ut hominem esse risibilem est necessarium absolutè, non potest enim esse unquam homo nisi risibilis, quia naturâ est risibilis: Ex suppositione verò est tunc, quando subjectum absolutè potest se aliter habere, tamen ex contingenti aliqua suppositione non potest. Dicitur autem suppositio contingens quæ subjecto est contingens absolutè; sic homini contingens est absolutè moveri, quia potest non moveri; supposito tamen quod currat necessariò movetur. Quæ tamen suppositio cùm sit contingens respectu subjecti (quia contingit Petrum currere) motus ex tali suppositione contingenti proveniens absolutè est contingens: quia sicut Petrus potest non currere, ita potest non moveri. Porrò omnis suppositio est contingens, quæ non est ex natura rei seu cujus principium non est in natura rei, sed in aliquo extrinseco. Sic enim Aristoteles definit necessarium, quod est secundùm naturam, & cujus principium est in natura, non in nobis; contingens verò est id quod non est secundùm naturam, & cujus principium non est in re, sed in nobis ex 6. Ethic. cap. 4. Verbi gratiâ, cursûs principium non est in natura rei, sed in nobis; ex determinatione enim nostra libera est, quòd curramus, & ideo cursus est quid contingens.

Est igitur difficultas. An ad scientiam sufficiat necessitas ex suppositione? Hoc enim quidam recentiores affirmant. Quia duo sunt de essentia scientiæ, ut cognoscater res per causam, & quod non contingat aliter habere; quod autem ex suppositione causæ scitur, scitur per causam, & quod non possit aliter se habere. Ergo necessitas ex suppositione sufficit ad scientiam. Dices, solùm tunc esse scientiam ex suppositione, non scientiam simpliciter. Contra: quia scientia ex suppositione habet omnia essentialiter requisita ad scientiam. Ergo essentia scientiæ ita illi convenit sicut & scientiæ simpliciter, solúmque differunt istæ duæ scientiæ sub eodem genere scientiæ, secundùm majorem & minorem perfectionem.

Ad scientiæ rationem non sufficit necessitas ex suppositione.

Verum sententia communis & Peripatetica est, non sufficere ad rationem scientiæ necessitatem ex suppositione, sed requiri necessitatem simpliciter, ita ut sine ea non sit essentialiter scientia. Probatur hoc primo authoritate Aristotelis qui tractans ex professo; 6. Ethic. cap. 3. & 4. quale debeat esse objectum scibile, definit debere esse tale quod non possit aliter se habere, & in hoc distingui scientiam ab arte,

ab arte, quod ars sit eorum quæ possunt aliter se habere, scientia non: atqui si de necessitate ex suppositione agamus, etiam ars est de iis quæ ex suppositione non possunt aliter se habere; suppositio enim quod scamnum est ad talem usum, debet habere necessariò tales proprietates quæ ad talem finem sunt necessariæ. Solùm ergo in hoc relinquitur discrimen scientiæ & artis, quòd scientia est de iis quæ simpliciter non possunt se aliter habere: ars verò de illis quæ simpliciter possunt se aliter habere, licet ex suppositione finis aut usus non possint. Neque valet quod dicitur quidem non esse artis, sed scientiæ illam necessitatem ex suppositione considerare; ars enim solùm considerat, quod hoc vel illo modo sit res facienda, absque respectu ad finem; id namque est expressè contra Aristotelem 1. Met. 1. & 1. Rhet. cap. 1. ubi id esse proprium artis docet causam operis reddere, & in hoc distinguit artem ab experientia, ut suprà disp. 2. q. 4. docuimus.

Deinde Aristoteles 6. Ethicorum, capite quarto, necessitatem scientiæ definit esse necessitatem secundùm naturam, nempe cujus in natura, non in nobis est principium: at necessitas secundùm naturam est necessitas absolutè & simpliciter; quod enim ex natura est tale, semper & ubique est tale; semper enim habet causam suæ necessitatis: necessitas verò ex suppositione non est secundùm naturam: quia suppositio contingens non est secundùm naturam, cùm non ab intrinseco, sed ab extrinseco oriatur: Ergo Aristoteles ad scientiam requisivit necessitatem simpliciter. *Aristotelis sententia.*

Tertiò Aristoteles 2. Metaph. text. 3. scientiam docet esse veritatis contemplatricem, hoc est, rei secundùm suam naturam, non in ordine ad opus. Rationem autem reddit propter quam scientia rerum, ut ad actionem referuntur, non sit verè scientia: quia inquit etsi causa agibilium reddatur, tamen non redditur causa rei absolutè, sed tantùm ad aliquid, hoc est, respectu talis, vel talis suppositionis, nec semper, sed pro eo tempore, quo stat sub illa suppositione. Unde propter hanc causam Aristoteles requisivit ad scientiam, ut sit gratia sui, non gratia operis; nam si sit aliqua gratia alterius, non possit habere necessitatem absolutam, sed tantùm secundùm quid, & ex suppositione talis, vel talis finis, qui tamen simpliciter rei est contingens.

Ex quibus formatur tale argumentum. Id quo scientia essentialiter differt ab arte & habitibus practicis, est de essentia scientiæ: at per necessitatem simpliciter differt, tam ab arte quàm ab aliis habitibus practicis, nempe quia est cognitio objecti necessarii simpliciter: Ergo necessitas simpliciter est de essentia scientiæ. Et sanè Aristoteles nullam demonstrationem agnovit quæ esset solùm necessaria ex suppositione.

Neque verè dici potest Aristotelem locis citatis loqui de scientia perfectissima, quomodo neque ars, neque scientiæ morales sunt veræ scientiæ, quia non sunt perfectissimæ, licet sint veræ scientiæ suo modo. Id inquam dici non potest, quia Aristoteles loquitur de perfectione scientiæ essentiali, qua differt ab aliis habitibus, & ita requirit necessitatem simpliciter, ut sine ea dicat non posse stare essentiam scientiæ. Quod autem de perfectione essentiali loquatur patet. Primò: quia definiendo scientiam, & naturam ejus investigando, id docet. Secundò, quia in hoc distinguit scientiam essentialiter ab aliis habitibus: Ergo hoc requirit tanquam quid essentiale.

Denique probat idem ratione: Scientia enim non est quæcunque cognitio rei, sed

sed perfecta, quæ perfectio in duobus consistit: Primò, ut sit per causam; secundò, ut non contingat rem aliter habere. Jam verò si sciatur solùm ex suppositione causæ contingenti, non scietur perfectè per illam causam; quia illa causa, non est causa, ut res sit absolutè, sed tantùm ex suppositione, si, & quando supponitur causa.

Neque etiam scietur perfectè quod non contingat aliter se habere. Cùm simpliciter verum sit posse rem aliter se habere; sicut enim potest non esse illa causa, quæ supponitur esse contingens; ita & effectus ex illa secutus potest absolutè non convenire subjecto. Solùmque ex suppositione talis causæ, si, & quando illam contigerit adesse non posset non convenire. Quare talis demonstratio ex suppositione causæ vel medii contingentis, est simpliciter syllogismus contingens, & solùm secundùm quid ex suppositione contingenti necessarius, quod repugnat demonstrationi.

Unde tale conficitur argumentum. Demonstratio est syllogismus simpliciter necessarius, & constat propositionibus simpliciter necessariis, & infert conclusionem simpliciter necessariam, ut patet ex toto libro primo. Posteriorum: in hoc siquidem differt (Aristotele teste) demonstratio ab aliis syllogismis 1. Poster. tex. 16. quòd demonstratio sola sit ex necessariis, alii syllogismi non item; at proculdubio quoque alii syllogismi possunt esse ex necessariis ex suppositione, sola verò demonstratio est ex necessariis simpliciter. Cùm igitur necessitas ex suppositione non facit propositiones simpliciter necessarias, sed simpliciter contingentes, non poterit etiam facere syllogismum demonstrativum; ita in hoc enim syllogismo, Omne currens movetur. Petrus est currens, Ergo Petrus movetur, tam Minor, quàm conclusio sunt propositiones contingentes simpliciter, & solùm secundùm quid ex suppositione medii necessariæ. Conclusio enim sequitur Minorem tanquam debiliorem partem, quoad contingentiam.

Quare ad fundamentum primæ sententiæ. Respondeo: Id quod scitur ex suppositione contingenti, non scitur tanquam simpliciter necessarium, sed potius tanquam non necessarium simpliciter, & contingens simpliciter. De essentia autem scientiæ est, ut per eam sciatur res tanquam necessaria simpliciter: ita ut repugnet Demonstrationi, conclusionem esse simpliciter contingentem & simpliciter non necessariam, ut suprà in disputat. 2. docuimus q. 5. Quod ex eo etiam ostenditur; Omnis enim syllogismus infert conclusionem necessariam ex suppositione præmissarum, & medii in præmissis contenti, ut patet ex definitione syllogismi, non tamen propterea generat scientiam, nec est demonstrativus, quia nimirum non infert conclusionem necessariam simpliciter, nec ex præmissis necessariis simpliciter; hoc enim proprium est solius demonstrationis secundùm Aristotelem.

Ad confirmationem. Respondeo: Scientiæ ex suppositione deest necessitas simpliciter, quæ est perfectio essentialis scientiæ. Nam in aliis quoque syllogismis infertur conclusio necessaria ex suppositione, in sola verò demonstratione infertur necessaria simpliciter: & idcircò sola demonstratio facit scire. Quod si instes non satis esse ad demonstrationem, ut inferat conclusionem necessariam, sed etiam ut inferat per causam, quod deest aliis syllogismis non demonstrativis: Contrà; non ad omnem demonstrationem requiritur causa; potest enim esse demonstratio per effectum à posteriori; aut per aliud medium necessarium simpliciter

citer

citer ex natura rei. Deinde si ad demonstrationem sufficit medium necessarium ex suppositione contingenti, tale medium invenitur in aliis syllogismus non demonstrativis. qui etiam ex suppositione Præmissarum, inferunt necessariò conclusionem, & sic omnes syllogismi essent demonstrationes contra Aristotelem & rationem, ut suprà dictum est.

Secunda difficultas est. An ad scientiam sufficiat necessitas complexa conclusionis, an verò requiratur etiam necessitas incomplexa terminorum, subjecti nimirum vel prædicati conclusionis? Quidam enim recentiores primum requirunt, non secundum: quia inquiunt prima constituit demonstrationem & scientiam; demonstratio enim est necessaria, quia propositionibus constat necessariis: posterior verò nec est necessaria ad demonstrationem (quia prior sufficit) nec est possibilis, quia termini secundùm se & existentiam suam sunt contingentes; possunt enim simpliciter esse, & non esse, quia dependent à Deo, qui est causa libera, & sicut ante creationem non fuerunt, ita possunt annihilari & non esse. *Quæstio.*

Dicendum tamen est. Ad scientiam requiri necessitatem etiam incomplexam subjecti de quo est scientia. Explico: Necessitas subjecti potest duplex distingui; altera quoad essentiam. Illa dicuntur necessaria quoad essentiam, quæ habent essentiam ex natura rei, non ex fictione aut arbitrio nostro. Ita enim 6: Ethicorum cap. 4. id explicuit Aristoteles. Sic artificialia omnia agibilia & factibilia, quia habent essentiam fictam & dependentem à nobis, ejusque principium solùm est in nobis non in natura rei; idcirco nullam habent ex se necessitatem quoad essentiam, sed sunt simpliciter contingentia: res verò Physicæ habent essentiam non ex fictione aut arbitrio nostro, sed ex natura rei, idcirco sunt entia necessaria quoad essentiam; homo enim non potest esse varium & multiplex in essentia tam quoad formam, quam materiam, prout varium fuerit ingenium artificis. *Ad scientiam requiritur necessitas etiam incomplexa subjecti de quo est scientia.*

Quod verò attinet ad existentiam, hæc simpliciter quidem est contingens, ut probat prior sententia; in hoc tamen est necessaria, quandocunque existit res illa, necessarium est talis existat, hoc est, tali essentia & proprietatibus. Ad scientiam igitur non requiritur existentia subjecti absolutè, sed solùm ut cùm existit necessariò cum tali essentia existat.

His igitur suppositis; Dico requiri ad scientiam necessitatem incomplexam subjecti: primò quia secundum Aristotelem requiritur necessitas secundùm naturam: quod autem secundùm naturam est tale semper & ubique est tale. Cùm ergo subjectum de quo est scientia, sit ens secundum naturam, sequitur quod habeat necessitatem incomplexam. *Requiri ad scientiam necessitatem incomplexam.*

Secundò. Quia non potest in demonstratione esse necessitas complexa; sine necessitate incomplexa; cum enim essentia subjecti in demonstratione sit causa passionis, & assumitur ut medium ad demonstrationem, si hæc essentia subjecto conveniet contingenter, hoc est, non secundum naturam, sed ex fictione aut voluntate nostra, fiet ut minor præmissa, in qua essentia prædicatur de subjecto, non sit necessaria simpliciter, sed ex suppositione: unde etiam & conclusio infertur solum necessaria ex suppositione. Et sic periret necessitas simpliciter in demonstratione sine necessitate incomplexa subjecti.

At

At dices: tam necessarium est scamnum esse scamnum, sicut hominem esse hominem. Ergo & essentia scamni æquè necessariò competit scamno, sicut essentia hominis homini. Respondeo, si solum de veritate agamus, æquè est verum utrumque, quia utraque propositio est identica, & unum non potest dici magis idem sibi, quàm alterum sibi; identitas enim consistit in indivisibili, & aut est tota simul, aut non simpliciter: at si de necessitate agamus: magis necessarium est hominem esse hominem, quàm scamnum esse scamnum, quia illud est necessarium secundùm naturam & simpliciter, hoc verò non est necessarium secundùm naturam (cum sit ex voluntate artificis non solum quòd sit, sed etiam quod tale sit) solúmque ex suppositione est necessarium; supposito enim quod scamnum est, necessariò est id quod est.

At inquies etiam essentiæ rerum creatarum sunt effectæ per ideas divinas. Ergo æquè sunt contingentes, sicut essentiæ rerum artificialium. Nam res creatæ verè dici possunt opera artis divinæ.

Respondeo. Concedo essentias rerum creatarum effici per ideas, & scientiam Divinam per modum artis. Sicut enim in artifice ars & idea est ratio efficiendi opera artis: ita idea & scientia Divina est ratio efficiendi naturas rerum. Est tamen discrimen inter Artem Divinam, & eam quæ est in nobis. Nam in Deo ars est de iis quæ sunt secundum naturam, & ideò de necessariis, non de contingentibus: neq; enim ideæ divinæ sunt ad libitum, sed ex naturali principiabilitate divinæ essentiæ, quæ per intellectum divinum dum cognoscitur, ideæ rerum existunt in Deo: Ars verò in nobis non est de iis quæ fiunt secundum naturam, sed ex arbitrio & ex inventione nostra. Unde & ideæ factibilium à nobis formantur ad libitum, ita ut artificialium omnium principium sit tantùm in nobis, non in natura, & ideo ars nostra secundum Arist. 6. Eth. c. 4. non est de necessariis, sed de contingentibus, quia nō est de iis quæ secundum naturam, sed de iis tantum quæ secundum inventionem nostram fiunt. Nam etsi ars versetur aliquando circa ea quę sunt secundum naturam, ut patet in agricultura quæ circa fruges producendas versatur, & in Medicina circa sanitatem, quæ res naturalis est: ista tamen eatenus ad artem pertinent, quatenus fiunt modis quibusdam ab arte excogitatis, seu modo artificiali applicando causas naturales ad suos effectus. Unde apparet naturas rerum, etiamsi fiant ab arte Divina non esse eo modo contingentes, quo res artificiales sunt contingentes.

QUÆSTIO VII.

An de agibilibus & factibilibus à nobis possit esse scientia?

PRima sententia affirmat: quia agibilia & factibilia habent causam propter quam sunt, & ab ea habent etiam necessitatem essendi: hæc autem sufficiunt ad rationem scientiæ, ut patet ex ejus definitione. Et licet in particulari accepta, sint contingentia, in universali tamen sunt necessaria. Nam etsi hanc domum, vel hanc operationem fieri isto vel illo modo, sit contingens; tamen in universali domum tali vel tali modo, propter talem & talem finem fieri debere est necessarium. Dicunt igitur isti, agibile esse scibile, quia habet causas necessarias suarum proprietatum propter

propter quas est hoc vel illo modo agibile. Nam etiam essentia rei agibilis, necessariò convenit rei agibili (unum enim quodque necessariò est id quod est, ita ut impossibile sit & implicans contradictionem, non esse id quod est; esset enim & non esset) posita autem essentia, sequuntur necessariò proprietates ex illa fluentes; unaquæque enim essentia habet suas proprietates, quæ ipsam consequuntur: Ergo cùm res agibiles & factibiles habeant suam essentiam quæ definitione explicatur, & proprietates essentiam consequentes, habent unde sint scibiles & demonstrabiles; ad scientiam enim sufficit essentia, quæ sit causa suarum passionum.

Hanc sententiam sequuntur plerique recentiores, & ex eo deducunt. Primò Logicam esse scientiam: nam etsi versetur circa operationes intellectus dirigendas; tamen has ipsas notitias, quibus dirigit, seu regulas suas, demonstrat per causam, & ex consequenti est scientia.

Secundò. Scientiam moralem, ut demonstrat per causam proprietates rerum moralium, id est, sub actionem voluntatis cadentium, esse verè scientiam, ut verò tali notitia, per causam demonstrata utitur ad dirigendas actiones voluntatis, esse prudentiam.

Tertiò. Omnes artes, & universè omnes habitus practicos, ut demonstrant per causam proprietates de suis objectis, esse verè & propriè scientias, dici verò artes quatenus illam scientiam adhibent ad aliqua opera efficienda.

Secunda sententia est Peripatetica; de agibilibus & factibilibus, hoc est de iis quæ sub actionem & factionem cadunt, non esse verè & propriè scientiam. Hanc sententiam docet expressè Aristoteles 6. Ethicor. cap. 3. & 4. Ubi docet scibile esse necessarium, agibile autem & factibile contingens, atque de necessariis esse scientiam, de agibilibus verò & factibilibus non esse scientiam, sed vel artem, vel alios habitus practicos. *De agibilibus & factibilibus non potest esse vera scientia.*

Respondent adversarii; rem esse agibilem, esse contingens, contingit enim rem agi, vel non agi; at verò rem agibilem habere proprietates tales in agibilitate fundatas, esse necessarium: supposito enim, quod aliquid agendum est propter aliquem finem, necessarium est tales vel tales proprietates habere, illi fini convenientes. Aiunt ergo Aristotelem primo modo dicere agibilia esse contingentia, secundo verò modo non negare esse necessaria, & posse propriè ad scientiam pertinere.

Sed contra: non fuit ignarus Aristoteles hujus distinctionis, neque tamen voluit agibilia tam secundum se, quàm secundùm suas proprietates & causas, ad scientias sed ad alios habitus à scientia distinctos pertinere, ita ut demonstrare proprietates rerum contingentium per suas causas, noluerit ad scientiam spectare, sed ad artem, vel ad alios habitus à scientia distinctos. Patet id ex cap. 1. primi Metaph. & cap. 1. primi Rhetor. in quibus locis docet artis proprium esse causam operis cognoscere, & sine hoc artem non esse artem, sed experientiam. Cùm igitur velit Aristoteles ad rationem essentialem artis spectare, causam operis reddere, idque esse proprium officium artis, consequens est, artes in hoc non esse scientias, neque demonstrare operis proprietates per causam, esse actum scientiæ, sed actum artis: quod etiam suprà in Disp. secunda docuimus.

Deinde etsi Aristotelem non lateret proprietates agibiles necessariò convenire agibilibus, quia tamen hæc necessitas fundatur in essentia contingenti, non necessaria, idcircò noluit eam pertinere ad scientiam; scientia enim est necessariorum

rum simpliciter, quæ nimirum secundùm naturam sunt necessaria, quæ verò essentiam habent contingentem, non sunt secundùm naturam, quia non in se sed in nobis habent principium. Unde quæcunq; proprietates conveniunt ob essentiam contingentem, simpliciter sunt contingentes, quia fundantur in esse contingenti, & solùm ex suppositione illius essentiæ contingentis, sunt necessariæ.

Quocirca ex hac doctrina Aristotelis, duo habentur argumenta. Alterum est: Nullus habitus activus & factivus est scientia, sed de agibilibus est habitus activus, de factibilibus factivus: Ergo de agibilibus & factibilibus non est scientia. Alterum est: de contingentibus non est scientia: agibilia & factibilia, simpliciter sunt contingentia; quia in nobis habent principium, & non sunt talia secundùm naturam, quod Aristoteles requirit ad necessitatem simpliciter scibilis, Ergo de agibilibus & factibilibus secundùm Aristotelem non est scientia. Quare & illæ proprietates quæ de agibilibus demonstrantur per causam, sunt solùm necessariæ ex suppositione essentiæ contingentis. Unde simpliciter sunt contingentes, quia in fundamento contingenti fundantur.

Eandem sententiam docet Aristoteles in 2. Metaph. text. 13. ubi ex eo probat Philosophiam esse debere contemplativam, non practicam, quia (inquit) Practici considerant quidem causam, sed ad aliquid, non per se, & pro nunc tantùm, non verò pro semper. Ergo Aristoteles illam demonstrationem per causas, quæ est in rebus practicis, existimavit esse sufficientem ad rationem scientiæ; si enim esset

Ratio Aristot. sufficiens ad rationem scientię, esset ex consequenti ad rationē Philosophię. Ratio etiam quam affert Aristoteles idem ostendit, cùm ad scientiam necessarium sit demonstrare per causam, per se, & semper, quod non est in Practicis: ut supra deductum est Disp. 2. q. 5.

Ratio à priori.

Accedit & alia ratio à priori hujus rei; scientia enim est de rebus necessariis simpliciter: at res agibiles & factibiles non sunt necessariæ simpliciter, sed simpliciter contingentes, & solùm ex suppositione necessariæ, Ergo de illis non est scientia Major est certa in doctrina Aristotelis, & probata est in quæstione præcedenti: tum quia necessitas ex suppositione, est in omni syllogismo, in quo conclusio sequitur necessariò ex suppositione medii: Ergo aut omnis syllogismus generat scientiam, aut si sufficit non sufficit necessitas ex suppositione: tum quia necessitas requisita ad scientiam est necessitas ex natura rei, ut docet Aristoteles 6. Ethic. cap. 4. atque sunt ex natura rei sunt necessaria simpliciter quia omni & semper conveniunt. Ergo ad scientiam requiritur necessitas simpliciter

Minor verò probatur: Quia agibilia non sunt agibilia ex natura rei, sed ex nobis; illa enim à nobis aguntur, quæ pendent à nobis, & in nobis tantùm habent principium: atqui talia sunt simpliciter contingentia & solùm ex suppositione quod sunt necessaria sunt: Ergo agibilia sunt simpliciter in contingentia.

Necessitas complexa qualisnā sufficiat ad scientiam?

Dices, sufficere ad scientiam necessitatem complexam. Respondeo, si necessitas complexa sit ex natura rei, sufficit ad scientiam: quia fundatur in natura subjecti, quod secundum naturam suam est necessarium. Unde & passio illi ex natura rei convenit, & causa passionis: at si necessitas complexa non sit ex natura rei, nec fundetur in essentia subjecti, quod secundùm se sit tale, non ex nobis, talis necessitas erit solùm ex suppositione, non simpliciter.

Subjectum est fundamentum tam causæ quā passionis.

Pro quo noto subjectum esse fundamentum tam causæ quàm passionis; continet enim in se causam, propter quam illi passio competit. Unde etiam est fundamentum

mentum totius necessitatis quæ est in demonstratione: Nam quia continet in sua essentia causam necessariam passionis, fit ut & causa necessariò conjungatur cum passione in Majori, & cum subjecto in Minori; Unde ex consequenti in conclusione subjectum quoque conjungatur necessariò cum passione, ut patet in hac demonstratione: Omne rationale est risibile, omnis homo est rationalis: Ergo omnis homo est risibilis. Tota igitur necessitas demonstrationis incumbit necessitati subjecti complexæ; si enim subjectum sit res verè necessaria, non tam quoad existentiam, quàm quoad essentiam, fundabit necessitatem totius demonstrationis. Quod autem subjectum dici debeat necessarium quoad essentiam, docuit Aristoteles 6. Ethic. cap. 4. Quod enim secundùm naturam est tale non ex nobis, & in natura rei non in nobis habet principium, est ens natura sua necessarium: Quod verò non habet essentiam ex natura rei, sed ex nobis, habet essentiam contingentem; Talia verò sunt omnia agibilia quatenus agibilia sunt, quia non sunt ex natura rei, sed à nobis aguntur, & ideo contingenter sunt agibilia; quare omnes proprietates hanc agibilitatem consequentes sunt simpliciter contingentes, quia fundantur in re contingenti, sive immediatè, sive mediatè.

Dices. Passiones contingenter competere illi rei agibili materialiter acceptæ. quatenus verò agibilis est formaliter, competere necessariò. Respondeo, verum id esse, sed quia ipsa agibilitas competit contingenter rei agibili, idcirco & ipsius proprietates (quæ mediante illa competunt) erunt contingentes simpliciter rei agibili.

Deinde ipsa agibilitas est simpliciter in sua essentia contingens, quia non ex natura rei, sed ex nobis est talis. Unde duplex contingentia est in objecto practico: altera respectu objecti materialis (agibilitas enim contingit per accidens rei agibili) altera essentialis, quia est essentia non ex natura rei sed ex nobis procedens. Quia igitur omnes proprietates agibilium fundantur in essentia rei agibilis contingenti sive immediatè sive mediatè, ideo non possunt dici simpliciter necessariæ, cùm sint in debili fundamento fundatæ, & sequantur conditionem & debilitatem sui fundamenti. Quod explicari potest à simili, exemplo entis rationis, quod etsi habeat essentiam cum proprietatibus & causis necessariis, quia tamen hæc necessitas fundatur in essentia ficta & contingenti, idcirco de ente rationis non datur vera scientia. Pari ergò ratione necessitas proprietatum rerum practicarum quia fundatur in essentia contingenti, non potest fundare veram scientiam.

In scientiis practicis possunt aliqua demonstrari ex natura rei.

Notandum tamen est posse in scientiis practicis aliqua demonstrari ex natura rei, & per veram demonstrationem, ut de virtute possunt demonstrari ejus proprietates per ejus essentiam; verùm tales demonstrationes sunt Physicæ, non morales; Virtus enim est qualitas Physica & quatenus proprietates ejus Physicæ demonstrantur de ea per ejus essentiam tales demonstrationes sunt Physicæ & à Physica mutuantur ad res morales magis explicandas. Solùm ergo morales proprietates virtutis demonstrare spectat ad scientiam moralem, considerando virtutem non ut res Physica est, sed ut secundùm rectam rationem à nobis fieri potest.

Demonstratio propriè practica est simpliciter contingens.

Ex quibus infero. Primò; omnem demonstrationem propriè practicam esse simpliciter contingentem, & solùm secundùm quid necessariam. Dixi propriè practicam ad distinguendas alias demonstrationes, quę ex aliis scientiis assumuntur ad illustrandas res practicas. Ratio ergò est: Quia in omni demonstratione propriè practica, causa passionis per accidens convenit subjecto. Unde major erit contingens

 simpliciter

ſimpliciter; ut ſi dicam: quod eſt ad habitandum inſtitutum, debet eſſe tale: domus eſt ad habitandum inſtituta, ergo debet eſſe talis. Minor eſt contingens ſimpliciter, & non niſi ex ſuppoſitione neceſſaria: Nam etſi illa ſit domus definitio, tamen ſolæ definitiones ex natura rei competentes definitis, ſunt neceſſariæ ſimpliciter; quæ verò competunt non ex natura rei, ſed ex nobis, eæ ſolum ex ſuppoſitione ſunt neceſſariæ, quia ſuppoſito quòd ſcamnum eſt ita conſtitutum à nobis, habet neceſſariò hanc definitionem; ſimpliciter tamen quia ex natura rei illi non competit, eſt ei contingens ſecundùm naturam ſuam conſiderato; ut enim ſupra docuimus ex Ariſtotele, neceſſitas ſimpliciter eſt neceſſitas ſecundùm naturam, quare quod non eſt neceſſarium ſecundum naturam, eſt contingens.

Scientia practica non eſt verè & propriè ſcientia.

Infero ſecundò. Nullam ſcientiam Practicam eſſe verè & propriè ſcientiam; quia eſt de rebus contingentibus ſimpliciter & ſolùm ex ſuppoſitione cauſæ contingentis neceſſariis: quare nec ſcientia moralis, nec ars ulla poteſt habere rationem verè ſcientiæ. Quocirca quòd quidam docuerunt eundem habitum eſſe artem & ſcientiam, artem ut efficit, ſcientiam ut demonſtrat efficiendum vel efficiendi proprietates, id ſatis ſupra Diſputatione ſecunda refutavimus; illa enim demonſtratio, ſecundùm doctrinam Ariſtotelis, non eſt ſcientiæ ſed artis, cùm artis illud officium proprium ſit demonſtrare cauſam factibilium, ſicut ſcientiæ proprium eſt demonſtrare cauſam rerum quæ ſunt ſecundùm naturam tales. Accedit quòd demonſtrationes illæ factibilium, ſunt ſimpliciter contingentes, & ſecundùm quid neceſſariæ, quod non ſufficit ad rationem ſcientiæ.

Scientiæ ſpeculativæ tantum ſunt propriè ſcientiæ.

Infero tertiò. Solas ſcientias ſpeculativas eſſe propriè ſcientias, quia ſolæ verſantur circa objectum neceſſarium, ſeu quod eſt tale ſecundùm naturam.

Ex dictis patet ad fundamentum primæ ſententiæ. Nam agibilia neque habent cauſam per ſe & neceſſariò convenientem ſubjecto, neque ipſa ſunt objecta neceſſaria ſimpliciter, tam quoad eſſentiam, quàm quoad proprietates, quia nec eſſentiam habent ex natura rei, ſed ex nobis, & per conſequens nec proprietates fundatas in natura rei, ſed in eſſentia ſimpliciter contingenti, & ſolùm ex ſuppoſitione neceſſaria, non igitur habent omnia requiſita eſſentialiter ad ſcientiam.

QUÆSTIO VIII.

An ſcientia ſolum ſit de univerſalibus?

SEnſus quæſtionis eſt. An requiratur ad rationem ſcientiæ ut proprietates demonſtrentur de ſubjecto univerſaliter accepto, an verò ſatis ſit ſi demonſtrentur de ſubjecto particulariter accepto? Ratio dubitandi eſt: Is enim qui ſcit Petrum eſſe riſibilem quia eſt rationalis, habet veram demonſtrationem; quia ſcit per cauſam, & quod impoſſibile ſit aliter ſe habere: Unde & Ariſtoteles 1. Poſter. text. 39. agnoſcit demonſtrationem particularem, ſed non æquè perfectam ac univerſalem. Ex altera verò parte, qui ſcit eſſe Petrum riſibilem, neſcit ſecundum quod ipſum; non enim ſecundùm quod Petrus, ſed ſecundùm quod rationalis eſt riſibilis. ut igitur ſciatur ſecundùm quid Petrus ſit riſibilis, debet ſciri in univerſali, omnem hominem eſſe riſibilem; virtute autem demonſtrationis univerſalis, ſcitur poſtea concluſio particularis, per quandam applicationem univerſalis ad particulare

ticulare. Dices id requiri ad perfectionem tantùm accidentalem scientiæ, sine qua potest esse scientia. Contra: sicut requiritur ad perfectionem essentialem scientiæ ut sit per propriam causam, ita ut sit de primo & proprio subjecto Passionis; nisi enim sciatur proprium subjectum passionis, non scietur passio.

Dicendum est, scientiam esse solùm de universalibus. Ita Aristoteles passim, præsertim. 1. Poster. text. 11. & sequentibus. Idem docet text 21. Eum qui nescit universaliter aliquid, non habere scientiam, quia scit per accidens, non per se, nec secundùm quod ipsum; non enim illi particulari quatenus particulare est, convenit proprietas, quia etsi non esset illud particulare, sed aliud, conveniret. Ex quo colligitur ratio propter quam de subjecto universali debeat esse scientia. Quia scientia requirit ut sit de proprio & primo subjecto passionis; alioqui nec passio perfectè cognoscetur nisi respectu sui primi subjecti, nec causa passionis, nisi cognoscatur esse causa respectu ejus subjecti, cui primò, & per se convenit; si enim sit scientia respectu non primi subjecti, eo ipso erit scientia per accidens, quia non primo subjecto, competit per accidens, ut de eo demonstratur talis passio, quia nimirum non ratione sui, sed ratione primi subjecti, sub quo continetur illi competit. Cùm igitur universale sit primum & proprium subjectum passionis, particulare autem, nec primum sit, nec proprium, sequitur scientiam debere esse non de particulari, sed de universali.

Scientia est solum de universalibus.

Porrò id intelligendum est non solùm de universali ut opponitur singulari, sed etiam ut opponitur minus universali; eadem enim ratio utrumque probat. Nam proprietates quæ primò conveniunt generi si particulariter demonstrentur de specie, non erit scientia perfecta, quia non de primo suo nec universali subjecto demonstrantur; & species est subjectum per accidens talis passionis, quia non sub ratione specifica, sed sub ratione generica.

Præterea id intelligendum est de illis proprietatibus, quæ habent subjectum aliquod universale, cui primò, & per se insunt, & ratione illius insunt singularibus; tunc enim non sciuntur perfectè nisi cognoscantur in ordine ad subjectum universale: at si subjectum cui proprietas inest, non sit universale, nec possit multiplicari in singularibus quale subjectum est Deus, respectu suarum proprietatum, tunc de tali singulari potest esse scientia: quia tali subjecto primò & per se conveniunt proprietates, eo planè modo quo conveniunt subjecto universali. Quocirca propositiones de tali subjecto singulari æquivalent universalibus: quia sicut proprietates subjecti universalis conveniunt adæquatè subjecto universali, ita proprietates talis subjecti singularis conveniunt illi adæquatè, primò, & per se.

Quod si quæras? An idem dicendum sit de aliis naturis existentibus in uno solo individuo, ut de sole & de luna? Respondeo, talibus naturis non repugnare multiplicari in individuis: quare demonstrationes quæ de Sole & Luna fiunt non debent fieri de hoc Sole & hac Luna, sed absolutè de Sole & Luna in communi.

Scientia de naturis existentibus in uno solo individuo quomodo haberi debet?

Quod si quæras? An hæc conditio scientiæ ut sit de universali, requiratur solùm ad majorem perfectionem scientiæ, an verò ad essentiam? videtur enim non requiri ad essentiam. Primò: quia id solùm requiritur ad essentiam scientiæ, quod ejus definitione continetur; definitio enim explicat totam rei essentiam: atqui definitio scientiæ non continet, nisi ut sit per causam, & quod non possit aliter res habere. Ergo. Secundò: quia sine hac conditione est vera scientia & demonstratio,

Scientia ut sit de universali, ad perfectionem scientia, an ad essentiam pertineat?

ſtratio, quia per cauſam neceſſariam. Unde & Ariſtoteles particulares demonſtrationes vocat demonſtrationes, ſed minus perfectas.

At ex altera parte videtur hæc conditio in ipſa definitione implicitè contineri; Cùm enim dicitur ſcientia cognitio rei per cauſam, non intelligitur de cauſa imperfectè cognita, ſed ita cognita, ut natura ejus poſtulat: poſtulat autem natura cauſæ ut cognoſcatur reſpectu ſui primi & proprii ſubjecti, quia reſpectu illius primo ſuam cauſalitatem exercet, & ratione illius, per accidens in aliis: quatenus ea primum ſubjectum cauſæ & paſſionis participant. Niſi ergo quis cognoſcat cauſam reſpectu ſui primi ſubjecti, non cognoſcet vim cauſæ; Cauſa ſiquidem per ſe reſpectu primi vim & cauſalitatem ſuam exercet & eo mediante extendit ſe ad alia.

Deinde quod dicitur, ſine hac conditione veram demonſtrationem fore, diſtinguendum eſt. Nam demonſtratio particularis ſi ſupponat demonſtrationem univerſalem, & virtute ipſius concludat, erit vera demonſtratio, & vera ſcientia, quia virtutem univerſalis habet ſibi applicatam: Si verò demonſtratio particularis non ſupponat univerſalem, non erit vera demonſtratio & ſcientia, ſed erit quid imperfectum ſub genere demonſtrationis, cùm careat altera parte eſſentiali, ad demonſtrationem & ſcientiam requiſita; Cauſa enim debet cognoſci non ſolùm in ordine ad paſſionem, ſed etiam in ordine ad ſubjectum; quia afficiendo ſubjectum, eſt cauſa in illo paſſionis: Unde ſicut cauſa duplicem quaſi cauſalitatem habet, tam reſpectu ſubjecti, quod conſtituit, quàm reſpectu paſſionis, quam efficit: ita duæ ſunt quaſi partes eſſentiales ſcientiæ; altera cognitio cauſæ reſpectu paſſionis, quæ habetur in majori propoſitione; altera cognitio cauſæ reſpectu ſui ſubjecti, quod primò conſtituit in ordine ad talem paſſionem, quæ habetur in Minori. Cùm igitur hæc ſecunda pars deſit in demonſtratione particulari, conſequens eſt, non eſſe perfectam eſſentialiter demonſtrationem, ſed ſolùm habere unam quaſi partem eſſentialem.

Exemplum eſſe poteſt in anima rationali ſine corpore, quæ eſt quidem præcipua pars eſſentiæ hominis, non tamen eſt eſſentialiter homo, quod ad hominis eſſentiam conſtituendam altera quoque pars id eſt corpus pertinet. Pari ratione demonſtratio particularis ab univerſali ſejuncta, continet in ſe ſolùm unam partem demonſtrationis & ſcientiæ, quia continet cognitionem cauſæ reſpectu paſſionis; Caret verò altera parte eſſentiali ſcientiæ quæ eſt cognitio cauſæ reſpectu primi ſubjecti; cùm (ut dictum eſt) cauſa non ſit cauſa paſſionis niſi afficiendo ſubjectum; neque enim in abſtracto eſt cauſa paſſionis, quaſi per ſe exiſtentis, ſed exiſtentis in ſubjecto, ac proinde in ordine ad ſubjectum. At ſic patet ſcientiam de ſubjecto particulari, eſſe ſcientiam eſſentialiter imperfectam, atque adeo ad eſſentiam ipſam ſcientiæ requiri, ut ſit de ſubjecto univerſali, unde & Ariſtoteles 1. Poſter. text. 21. ſcientiam quæ non eſt rei univerſalis, abſolutè negat eſſe ſcientiam ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundùm accidens, quia in parte nempe in hoc, & nunc, non verò in omni & ſemper eſt ſcientia.

QUÆ

QUÆSTIO IX.

An de corruptibilibus possit haberi scientia?

NEgat Aristoteles 1. Poster. text. 21. quia cùm principia ex quibus fit scientia sint perpetua & immutabilia, etiam scientiam ipsam oportet esse perpetuam, quare non corruptibilium neque caducorum. Porrò idcirco ait esse incorruptibilium, quia universalium; singularia enim corrumpuntur & generantur, universalia autem non corrumpuntur. Quod ita explico. Corruptio singularium attenditur secundùm existentiam in mundo quam cùm amittunt tota quoque essentia singularis corrumpitur; Corruptio verò naturæ universalis abstractæ, & objectivè existentis in intellectu, non attenditur secundùm existentiam (ab ea enim abstrahitur natura universalis) sed secundùm mutationem prædicatorum essentialium, & ex essentiis consequentium, quam quia nunquam invenit intellectus in naturis abstractis, idcirco naturæ abstractæ sunt hoc sensu perpetuæ, quia in solo esse objectivo nullam mutationem prædicatorum essentialium, & ex essentia consequentium patiuntur, ita ut negari possint. Cujus immutabilitatis radix est, non aliqua realitas extra intellectum existens, (cùm eadem immutabilitas sit in entibus rationis & fictis objectivè conceptis, imò & in negationibus, & in nihilo, ut supra dictum est, quibus tamen nulla subest realitas vera) sed totum fundamentum ejus immutabilitatis est quod unum contineatur in conceptu alterius, unde concepto uno necesse est aliud quoque concipi.

Idem verò Aristoteles in 4. Metaphys. textu 22. contra Heraclitum & alios tollentes rerum essentias ex continuo fluxu & instabilitate rerum, docet de corruptibilibus dari scientiam. Docet enim res corruptibiles, non omninò mutari: solùm enim (inquit) mutantur secundùm quantitatem non qualitatem: per quantitatem intelligendo materiam, per qualitatem formam, ut benè exponunt interpretes. In qua re Philosophus solùm refellit modum Heracliti, qui corruptionem & mutationem rerum colligebat ex accretione continua & diminutione viventium: Dicit igitur talem mutationem (esto quòd in omnibus rebus cernatur) non obstare scientiæ; quia est solùm in accessu & recessu materiæ, re tamen formaliter eadem manente; idem enim formaliter vivens est quantumvis crescat & non crescat in corpore, & eandem essentiam, ac essentiæ proprietates retinet.

Secundùm igitur doctrinam Aristotelis dicendum est de corruptibilibus in singulari, ut hic & nunc existunt, non posse dari scientiam, quia hic & nunc existentia non est perpetua, scientia autem est de perpetuis, & iis quæ non possunt aliter se habere. Nam si dicas prædicata rerum existentium tam essentialia, quàm essentiam singularem consequentia, esse necessaria; est enim necessarium Petrum esse animal rationale & risibile; respondendum est, prædicata hæc ut in singularibus existunt, & quidem singulari modo, involvere existentiam singularem, quæ sicut est contingens simpliciter, ita & prædicata singularia, tam essen-

De corruptibilibus in singulari secundùm doctrinam Aristotelis non potest dari scientia.

tialia, quàm essentiam consequentia sunt contingentia simpliciter, & mutabilia quoad existentiam illam singularem.

De corruptibilibus verò in universali acceptis potest esse scientia. Ut enim in universali concipiuntur ab intellectu, abstrahunt ab existentia singulari secundùm quam realiter corrumpi possunt; in intellectu verò non est alius modus corruptionis nisi per negationem, quam tamen excludit propria ratio terminorum essentialium, quæ talis est ut ex uno conceptu, alius sequatur necessariò, vel per modum essentiæ vel per modum consequentis essentiam.

Quomodo scibile sit incorruptibile.

Deinde etsi res in singulari corrumpantur, & non semper existant; tamen quandocunque existunt, semper sibi similes existunt, retinentque eandem essentiam & proprietates; semper enim homo cùm existit, est rationalis & risibilis, & in hoc immutabilitatem quandam habet, ratione cujus fundari possunt in intellectu propositiones sempiternæ veritatis.

Dices, hac ratione scientia esset solùm de conceptibus, non de rebus; quia universalia sunt objectivè in intellectu nullo singulari in rerum natura existente.

Respondeo scientiam, cùm sit formaliter in intellectu, esse de rebus existentibus objectivè in intellectu; ubi enim est scientia, ibi debet habere suum objectum immediatum, nam nec esse nec intelligi potest sine objecto. Unde objectum scientiæ in intellectu, est idem realiter cum ipso actu scientiæ, nihilque aliud est scientia actualis, quàm formatio objecti scibilis in intellectu. Quia tamen id quod formatur in intellectu, ita se habet vel habere potest in re ipsa, ut intelligitur; idcirco scientia dicitur esse de rebus quia est de iis quæ in reipsa poni possunt.

Dices præterea: hac ratione etiam entia rationis, & ficta quæcunque etiam sciri possunt; quia in intellectu habent suam immutabilitatem objectivam prædicatorum essentialium, & ex essentiis consequentium.

Entium rationis & realium discrimen.

Respondeo. Esse discrimen inter entia rationis, & entia realia: Nam illa habent immutabilitatem solùm in intellectu nullo modo fundatam in re, neque talem ut sit ex natura rei; entia verò realia ex natura rei habent suam immutabilitatem: hoc sensu; quia quandocunque existunt; cum tali essentia, & proprietatibus existunt, licet non semper absolutè existant. Unde fit ut illa necessitas entium rationis, cùm non sit ex natura rei, nec ad actum realem deduci possit, non sit necessitas simpliciter, sed ex suppositione apprehensionis; entium verò realium est necessitas simpliciter quia est ex natura rei & ad actum realem deduci potest.

De rebus factibilibus quomodo non sit scientia.

Dices tertiò, de rebus factibilibus non datur scientia; ergo nec de generabilibus. Respondeo, si aliqua sint factibilia non secundùm naturam, sed secundùm artem tantùm, de his non est scientia, quia sunt factibilia contingenter; at quæ sunt factibilia secundùm naturam, ut sunt res omnes Physicæ generabiles, de iis potest esse scientia, quia sunt factibilia necessariò & naturali necessitate. Nam & ipsa generabilitas earum fundatur in natura earum, nempe in materia, quæ est principium generationis & corruptionis, & potest per eam demonstrari à priori.

QUÆ

QUÆSTIO X.

An veritas sit perfectio essentialis scientiæ?

Ex definitione scientiæ constat, scientiam esse cognitionem rei per causam, propter quam res est, & quòd non contingat aliter se habere. Hinc autem sequitur scientiam non posse esse nisi veram. Nam id quod habet causam suarum proprietatum; non potest esse nisi verum; Falsum enim cùm sit non ens, non habet sui causam ullam: id etiam quod aliter se habere non potest, necessariò est verum. Nam falsum quantumvis demonstretur ita se habere; potest nihilominus aliter se habere, imò verè aliter se habet: solùm autem veram non potest aliter se habere; quia quod semel est verum ex natura rei, semper & in æternum est verum, nec potest unquam non esse verum. Cùm igitur constet scientiam necessariò esse veram, dubitatur nihilominus an veritas pertineat ad scientiam ut perfectio ejus essentialis, an verò ut proprietas necessariò consequens ejus essentiam.

Dicendum igitur est juxta ea quæ docuimus in disputatione 14. quæst. 2. Veritatem non esse perfectionem essentialem scientiæ, sed proprietatem tantùm essentialem: Voco proprietatem essentialem, quæ ex essentia oritur, & essentiam suo modo includit, quomodo passiones entis includunt ipsum ens sub aliqua negatione vel relatione. Ratio igitur hujus conclusionis est: Quia veritas in communi est proprietas entis: Ergo & veritas scientiæ erit proprietas scientiæ: & sicut veritas entis addit ad ens conformitatem enti debitam; ita veritas scientiæ addit ad scientiam conformitatem ipsi debitam, quæ est conformitas cum objecto, ut est à parte rei: essentia enim scientiæ consistit in cognitione rei per suam causam, ex tali verò essentia scientiæ, necessariò sequitur veritas; quia si res cognoscatur per propriam causam, cognitio illa necessariò erit vera: quia conformis rei habenti causam propter quam sit. Præterea certum est essentialia non habere causam: Cùm igitur veritas scientiæ, habeat sui causam in essentia scientiæ, consequens est veritatem non esse scientiæ essentialem, sed solùm ejus proprietatem.

Veritas non est perfectio essentialis scientia, sed proprietas tantum essentialis.

Ex quo sequitur primò: Scientiam immediatè sua essentia fundare veritatem, & non posse ullo modo esse absque veritate: Essentia enim scientiæ, est cognitio rei per causam, propter quam res est; talis autem cognitio seipsa est conformis rei ac ex consequenti vera, & implicat contradictionem rem hoc modo cognosci & cognitionem non esse veram.

Scientia non potest esse absque veritate.

Sequitur secundò. Cognitionem illam quæ caret veritate nullo modo esse scientiam essentialiter, nisi fortè similitudinariè: Nam licet veritas non sit de essentia scientiæ, oritur tamen ex essentia scientiæ tanquam proprietas inseperabilis ab illâ. Quare sicut ubi non est risibilitas, ibi neque rationalitas, quia risibilitas oritur ex rationalitate; ita ubi non est veritas, ibi neque esse potest essentia scientiæ; quia veritas ad essentiam scientiæ consequitur.

Cognitio carens veritate non potest esse scientia essentialiter.

Sequitur tertiò. Errorem seu scientiam falsam quantumvis excedere videatur in scientia certitudine & evidentia, non esse scientiam essentialiter, sed tantùm similitudinariè, habereque se ad scientiam, sicut aurum fictum ad verum, & hominem pictum ad hominem verum, uti ex dictis in disput. 14. quæst. 2. patet. Et ratio est:

Error seu scientia falsa non potest esse scientia essentialiter.

est: quia error caret eo quod est substantia ipsa scientiæ, siquidem non est cognitio rei per causam, propter quam res est.

At inquies, non esse de essentia scientiæ, ut in re sit causa, sed ut intellectu cognoscatur ut causa; scientia enim non dependet à causa extra intellectum, sed à causa cognita, & in intellectu existente. Nam sicut scientia est in intellectu, ita & omnia ejus principia essentialia sunt in intellectu, imò & tunc cùm causa vera rei cognoscitur, cognitio illa non dependet in suo esse á causa reali extra intellectum, sed solùm à causa cognita. Respondeo. Quamvis causa cognita sit principium essentiale scientiæ; tamen non quæcunque causa cognita est talis, sed solùm illa, quæ verè est causa, & verè conformis rei: ita enim in definitione scientiæ dicitur, propter quam res est, & quod propter illam non contingat aliter rem habere: Causa verò falsa non est illa, propter quam res est, nec eam vim habet, ut propter illam non contingat rem aliter se habere, cum potius talis sit, ut demonstrari possit, neque esse vera causa, neque propter illam rem aliter se habere non posse. Et hæc est sententia Aristotelis 1. Poster. tex. 5. ubi distinguit scientiam existimatam & sophisticam à scientia simpliciter. Et sophistas quidem ait existimare, sic se rem habere, scientes verò ait habere. Ibidem etiam docet, non ens non esse scire, id est, falsum sciri non posse: si ergo falsum non est scibile, neque scientia falsa erit scientia.

Ad veritatem scientiæ pertinet veritas conclusionis etiam ut pendet ex talibus præmissis.

Sequitur quartò. Ad veritatem scientiæ non solùm pertinere veritatem conclusionis secundùm se & quasi materialiter, sed etiam ut pendet ex talibus præmissis, ita ut vi talium præmissarum sit vera conclusio; alioqui non sciretur propter quid formaliter sit vera conclusio, quod tamen intenditur in demonstratione, quam rationem innuit Aristot. 2. Prior. cap. 2. ut autem conclusio sit vera propter præmissas, necesse est ipsas præmissas esse veras, ut in eadem disputatione cum Aristotele ostendimus.

QUÆSTIO XI.

An scientia possit esse simul cum errore in eodem intellectu?

QUæstio est non de quocunque errore sed solùm de eo qui est contrarius scientiæ. Potest enim error esse duplex, vel contrarius scientiæ, si nimirum illi opponatur per modum affirmationis vel negationis, vel non contrarius ut si idem quod scio per medium verum cognoscam per medium falsum, ut si cognoscam hominem esse risibilem quia sensitivus est. Hic etsi error sit non tamen oppositus scientiæ: & ideo potest esse cum scientia nisi scientia sit ita perfecta, ut cognoscatur nulla alia esse posse causa talis conclusionis tunc enim per modum affirmationis vel negationis opponitur illi error, quia est per medium falsum.

Item quæstio potest institui tam de actu quàm de habitu. Et quidem in diversis intellectibus vel in eodem intellectu diverso tempore, non est dubium esse posse errorem & scientiam, tam respectu diversorum objectorum, quàm respectu ejusdem objecti: At id quod quæritur est, an in eodem intellectu respectu ejusdem objecti, eodem tempore, possit esse error & scientia. Potest autem triplex institui comparatio, actus cum actu, habitus cum habitu, actus cum habitu.

Dico

Actus scientiæ non potest simul stare cum actu erroris contrariè opposito.

Dico primò. Actus scientiæ non potest ullo modo simul stare cum actu erroris contrariè opposito. Explico: Contraria etsi non possunt esse simul in eodem subjecto in gradu intenso, tamen possunt esse simul gradu remisso: v. g. calor ut octo, non potest esse simul cum frigore ut octo, potest tamen calor ut quatuor esse simul cum frigore ut quatuor, ut patet in aqua tepida: scientia vero ita est contraria errori ut in nullo gradu possit esse simul cum actu erroris in eodem subjecto. Idque probatur ex natura scientiæ, quæ ex sua ratione essentiali excludit omnem actum erroris; ita enim per actum scientiæ intellectus persuasus est de objecto ut impossibile existimet esse aliter se habere: ubi est autem talis persuasio nullus locus relinquitur contrariæ persuasioni & errori, sed omnis contraria persuasio eo ipso excluditur ab intellectu; alioquin intellectus existimaret simul idem esse possibile & impossibile. Et sicùt in Physicis idem non potest simul accedere & recedere ab eodem, ita non potest intellectus assentiri perfectè alicui subjecto & dissentiri ab eodem. Et sicut perfectus calor excludit omne frigus à subjecto etiam in minimo gradu; ita actus scientiæ cum sit perfectus essentialiter, etiam in minimo gradu excludit omnem gradum erroris ab intellectu.

Contraria sunt duplicis generis.

At inquies scientia & error non opponuntur sibi nisi eo modo quo contraria: at contraria possunt se compati in aliquo gradu; ergo scientia & error. Ad hoc duplex est modus respondendi. Primus est contraria esse duplicis generis. Quædam enim non habent oppositionem perfectam nisi ex intensione, ut calor & frigus; alia verò habent oppositionem perfectam ex sua essentia. Quia verò essentiam habent in quolibet minimo gradu totam, ideo in minimo gradu excludunt totum contrarium: Talis est scientia, quæ in sua essentia dicit perfectam oppositionem cum errore; per actum enim scientiæ existimat intellectus impossibile aliter rem se habere, ac ex consequenti omnem etiam contrariam persuasionem reputat impossibilem. Deinde affirmatio & negatio, cùm involvant contradictoria, non possunt esse simul in eodem, etiam in minimo gradu: quia negatio tollit omnem affirmationem; error autem & scientia opponuntur sibi per modum affirmationis & negationis: Ergo non possunt esse simul in eodem in ullo gradu. Secundus modus dicendi est scientiam non solùm ex ratione contrarietatis, sed etiam ob incompossibilitatem objectorum non posse esse simul cum actu erroris in ullo gradu; per actum enim scientiæ impeditur & tollitur omne objectum erroris, quia in lumine scientiæ apparet improbabile & falsum, & fit ut intellectus non possit simul assensum præbere errori, postquam per actum scientiæ judicavit aliter rem habere non posse. Porrò non solùm contraria, sed & incompossibilia simul esse non possunt. Sic duo corpora non possunt esse simul in eodem loco propter incompossibilitatem & impenetrabilitatem, non propter contrarietatem quantitatum: Sic idem corpus non potest simul accedere & recedere ab eodem; quia non potest esse simul in duobus locis, quæ impossibilitas convenit corpori citra ullam contrarietatem. Unde sublata hac impossibilitate per Dei potentiam, & posito uno corpore simul in duobus locis, poterit idem corpus sine novo miraculo naturaliter accedere & recedere ab eodem. Neque hi motus ullam inter se contrarietatem habebunt. Pari ergo ratione scientia & error quatenus in contraria objecta, & contrario modo hoc est per modum assensus & dissensus, affirmationis & negationis, feruntur secundùm communem legem contrariorum, non possunt esse simul in eodem in gradu intenso; quatenus verò scientia specialem obicem ponit

ponit errori auferendo omne objectum erroris ut dictum est, sic fieri non potest ut intellectus eliciat ullo modo actum erroris.

Habitus scientiæ potest stare simul cum habitu erroris in gradu remisso.

Dico secundò. Habitum scientiæ posse stare simul cum habitu erroris in gradu remisso. Explico, dupliciter nos posse discurrere de habitu scientiæ: Primò, ut quemadmodum actus scientiæ non potest in ullo gradu stare simul cum actu erroris, ita & habitus scientiæ cum habitu erroris: proportione enim sibi respondent actus & habitus, maximè quod quilibet gradus scientiæ habet repugnantiam cum omnibus gradibus erroris, quia ita perficit intellectum ut excludat omnem errorem. Secundo ut habitus scientiæ communi lege contrariorum possit simul stare cum habitu erroris in gradu remisso. Nam etsi actus scientiæ non possit in ullo gradu stare cum actu erroris propter specialem rationem ut dictum est; tamen habitus non habent tantam repugnantiam, sed sequuntur legem communem contrariorum. Posse enim majorem repugnantiam esse in actibus quàm in habitibus ostendi potest exemplo ascensus & descensus, qui motus non possunt simul esse ullo modo, & tamen gravitas & levitas, quæ sunt principia ipsorum, possunt esse in eodem, v. g. in vapore, qui habet & levitatem ignis & gravitatem aquæ. Et hic secundus modus nobis videtur probabilior. Nam experientia constat per unum actum scientiæ & habitum ex eo consequentem non excludi penitus habitum erroris oppositum: manet enim propensio, & facilitas ad priores actus. Quod idem in fide divina videmus: Nam cùm quis ex hæretico fit Catholicus etsi ex fide habeat summam certitudinem, excludentem omnem dubitationem, tamen retinet propensiones & facilitates ad priores actus, donec frequenti actu fidei penitus aboleantur.

Habitus scientiæ non potest simul stare cum actu erroris.

Dico tertiò. Habitum scientiæ non posse simul stare cum actu erroris. Non quidem ob repugnantiam aliquam Physicam (ea enim solùm est inter actum & actum, habitum & habitum) sed quia in lumine scientiæ objectum erroris non potest habere rationem veri; per habitum enim scientiæ est ita dispositus intellectus, ut omnem contrarium errorem sibi propositum judicet falsum, ac ex consequenti illum non admittat, sicut oculus rectè dispositus & illuminatus, non admittit deceptionem circa objectum sibi propositum & rectè applicatum. Et huc etiam spectat quod Aristoteles 1. Poster. text. 5. ait: Oportet scientem à credulitate impermutabilem esse. Pro quo notandum est, in intellectu duplices esse habitus, apprehensivos & judicativos. Potest igitur apprehensio erroris stare simul cum habitu scientiæ qui est judicativus, sed non potest stare judicium erroris: Nam licet intellectus possit apprehendere errorem, non tamen assentiri illi.

Scientiam habens non cadit in errorem oppositum.

Scientia non corrumpitur per errorem.

Ex quo sequuntur duo. Primò, eum qui semel acquisivit scientiam non posse in errorem oppositum incidere, scientia id prohibente. Secundò scientiam non posse corrumpi per errorem, quia stante scientia, non datur locus actui erroris. Hæc tamen omnia intelligenda sunt per se & ex natura rei loquendo, & de eo qui non est oblitus scientiæ, ac potest uti habitu scientiæ. Nam si amisit scientiam vel per oblivionem, vel per morbum, tunc potest elicere actum erroris. Similiter posset manente habitu scientiæ elici actus erroris imperfectus, & indeliberatus ante plenam advertentiam rationis, non autem actus perfectus & deliberatus. Deinde per se & ex natura scientiæ est ut excludat errorem, penetratis terminis: errori verò per accidens est excludere scientiam, quia scilicet non penetrantur termini.

Quod

Quod si objicias stante fidei certitudine, quæ est summa, datur locus errori contra fidem; ex fideli enim potest quis fieri infidelis: Ergo etiam stante scientia, potest esse locus errori. Respondeo disparem esse rationem: Nam fides obscura est & propter suam obscuritatem vincitur sæpè ab evidentia opposita; scientia verò non solùm certa est, sed etiam evidens, & idcirco non habet unde cadat errori.

Dico quartò: Habitus erroris stare simul potest cum actu scientiæ, quia nec Physicam cum eo habet repugnantiam, neque potest impedire actum scientiæ, nec per habitum generatum ex actu scientiæ totus destruitur, sed tantùm secundùm aliquam sui partem. Patent ista ex dictis, *Habitus errorù potest simul stare cum actu scientia.*

QUÆSTIO XII.

De certitudine scientiæ & an stare cum opinione possit?

Certitudo est firma adhæsio objecto per cognitionem. Provenit autem certitudo. Primò ex evidentia ut in Mathematicis demonstrationibus, quæ propter evidentiam sensibilem certissimæ habentur, & illis firmissimè adhæret intellectus. Quæ enim habent evidentiam sensibilem iis firmissimè adhæret intellectus licet non sit summa necessitas in objecto, sed aliquando sit contingens: sicut & Petrum currere, etsi nullam habeat intrinsecam necessitatem ex terminis, propter solam evidentiam sensibilem conjunctionis est certissimum. Secundo ex majori necessitate & immutabilitate objecti: quæ enim sunt magis necessaria & immutabilia, si cognoscantur, fiunt certa etiam absque evidentia. Sic res fidei propter divinam revelationem creditæ, habent summam certitudinem etiamsi in se non sint evidentes, sed obscuræ: quia ex divina revelatione habent summam necessitatem & immutabilitatem; impossibile enim est id quod Deus revelat aliter se habere. *Certitudo quid sit & unde proveniat?*

Porrò scientia ratione certitudinis opponitur opinioni; scientia enim est certa & firma; opinio incerta & infirma, & cum formidine opposita: meritoque quæritur, An ea opposito sit tanta, ut scientia & opinio stare simul in eodem intellectu non possint? Prima sententia est Averrois. 1. Post. text. 102. Phil. ib text. 125. D. Thomæ 2. 2. quæstione 1. Articulo quinto Cajet. ibidem. Alb. & Ægydii in fine Post. Scoti 3. d. 24. q. 1. Greg. quæst. 2. Prologi art. 4. Hi enim aiunt intellectum non posse esse certum & incertum simul de eadem re, firmum & infirmum circa idem, convictum & non convictum: at per scientiam est certus, firmus, & convictus de re, per opinionem verò non est certus, nec firmus, nec convictus; siquidem opinio non affert intellectui certitudinem & firmitatem: Ergo non potest simul intellectus habere opinionem cum scientia. Neque dici potest posse intellectum per diversa media esse certum & incertum. Nam pari ratione omnes effectus contrarii fiunt à qualitatibus diversis, & tamen simul esse non possunt. Et sicut quis non potest per diversa media credere eandem rem esse veram & falsam, ita non potest de eadem re habere certitudinem & incertitudinem; æquè enim verum & falsum repugnant circa idem, sicut certum & incertum. Confirmatur. Quia scientia ex natura sua excludit ab intellectu omnem formidinem de opposito *Scientia ratione certitudinis opponitur opinioni*

quia

quia persuadet intellectui, impossibile esse rem aliter se habere: Ergo non relinquit ullum locum opinioni, quæ secum fert incertitudinem, & possibilitatem aliter se habendi. Et sicut non potest esse quis simul firmus & debilis, sanus & infirmus, ita nec potest idem intellectus esse firmus per scientiam, & infirmus ac debilis per opinionem. Et hæc sententia videtur esse Arist. 1. Post. ult. ubi docet expressè non esse idem opinabile & scibile, nec de eadem re posse haberi opinionem & scientiam. Denique negatio certitudinis vel est de essentia opinionis, vel certè illam necessariò consequitur; siquidem opinio est cognitio ex se non certa.

Alii oppositum sentiunt, nempe scientiam posse stare cum opinione. Etsi enim repugnet scientiam stare cum cognitione positivè incerta & conjuncta actuali formidini; tamen opinio non est talis cognitio, quæ sit positivè incerta, & quæ habeat necessariò actualem formidinem oppositi, sed solùm est incerta, hoc est, non afferens ex se certitudinem intellectui, sed solùm probabilitatem & verisimilitudinem, quod potest esse absque actuali formidine, nempe ostensa rei verisimilitudine, non ostensa ratione dubitandi, & formidandi. Unde distinguunt hi authores duplicem formidinem in opinione: alteram actualem cum actu dubitandi de opposito; Alteram potentialem, cùm ex vi medii & rationis probabilis posset dubitari de opposito, actu tamen non venitur ad dubitationem, vel quia non consideratur oppositum, vel quia impeditur dubitatio certitudine aliqua aliunde accedente. Ita Alensis 1. parte quæst. 79, Mem 3. Bonav. 3. d. 34. art. 1. q. 3. Dur. q: 1. Prologi.

Opinio tripliciter accipitur.

Pro solutione notandum est opinionem tribus modis accipi posse: Primò latè & communiter, pro omni assensu intellectus, quomodo & scientia & fides & suspicio dicitur opinio, quia est cognitio cum assensu. Secundò. Strictè & propriè pro assensu probabili. Dicitur autem probabilis qui non est necessarius, ac proinde non est certus. Unde Aristot. 3. Ethic. cap. 2. ait ea quæ opinamur, non admodum nos scire quia non scimus necessariò. Porrò hic assensus probabilis si sit absolutus, dicitur opinio; si verò non sit absolutus, dicitur suspicio; quæ enim suspicamur non absolutè asserimus, sed fortè ita esse putamus. Conveniunt ergo opinio & suspicio in hoc, quòd uterque est assensus incertus; differunt autem, quod opinio est assensus incertus absolutè elicitus, suspicio vero non est actus absolutus, sed cum imperfectione quadam assensus.

Tertiò accipitur opinio strictissimè, pro assensu rei contingentis. Cùm enim opinio natura sua non sit assensus firmus, proprium & connaturale illius objectum est contingens; contingens enim, ex natura sua habet, ut sit illo modo imperfecto & infirmo cognoscibile. Et hoc modo sumsit Aristoteles opinionem in fine primi Poster. ubi docet scibile non esse natura sua opinabile, & è converso: quia idem non potest esse necessarium, & contingens secundùm idem: At omne natura sua scibile est necessarium, & omne natura sua opinabile est contingens: Ergo nullum opinabile est scibile, nec scibile opinabile. Unde etiam sequitur de eodem non posse haberi opinionem & scientiam, neque in eodem intellectu neque in diverso: item neque simul neque successivè, si nimirum scientiam accipiamus respectu objecti natura scibilis, & opinionem respectu objecti natura opinabilis.

In secunda verò acceptione sumpsit opinionem Aristoteles 3. Ethicorum cap. 2. Ubi distinguit opinionem ab electione & docet nos ea opinari, quæ non admodum

modum scimus, id est, imperfectè non omninò scimus, sive ea sint æterna & necessaria sive contingentia & in nostra potestate. In primo verò sensu accipit 7. Ethicor. cap. 3. nonnulli inquit opinantes non ambigunt, sed certò se scire existimant, quia leviter credunt, & non minorem iis quæ opinantur, quàm alii iis quæ sciunt, fidem adhibent.

Notandum est secundò, Nos hìc loqui de opinione in secunda acceptione, ut dicit assensum incertum; nam ut ait Aristoteles 1. Poster. ultimo. Opinio incertum quiddam est & natura talis. Explicandum igitur est unde opinio incertitudinem, & qualem habeat. Et quidem incertitudo est imperfectio quædam cognitionis; Perfectio autem & imperfectio cognitionis, aliqua sumitur ex objecto modo perfecto vel imperfecto cognito, aliqua verò ex intellectu, quando intellectus circa idem objectum & eodem modo ex parte objecti, cognitum, elicit actum intensiorem vel remissiorem, majori vel minori conatu & influxu. Incertitudo igitur opinionis sicut & certitudo Scientiæ sumitur ex objecto; Non enim in potestate intellectus est esse certum de objecto, sicut in potestate est intensum actum vel remissum elicere; nisi enim habeat objectum necessarium vel simpliciter vel ex suppositione, non potest esse de illo certus.

Opinio undenā & qualem habeat incertitudinem.

Quod si quæras: quodnam sit objectum assensus incerti? Respondeo, quando intellectus judicat aliquid ita esse non omninò, tunc assentitur objecto incertè, quòd Aristoteles vocat non admodum scire; idem enim est non admodum scire & non omnino: quare objectum opinionis est res ut non omnino talis cognoscitur. Dices, Ergo non posset quis opinari nisi illam negationem (non omninò) expressè cognosceret.

Assensus incerti quodnam sit objectum?

Resondeo quod sicut ad hoc, ut sit cognitio necessaria, non est necesse explicitè & quasi in actu signato cognoscere objectum esse necessarium, sed sufficit cognoscere rem eo modo quo est necessaria, licet explicitè necessitas ipsa non cognoscatur, ita ad hoc ut cognitio sit incerta non est necesse ut formaliter & in actu signato cognoscatur esse contingens, vel posse aliter se habere, sed satis est ut cognoscatur eo modo imperfecto ex parte objecti ut objectum non omninò sciatur, nec cognoscatur sub ea ratione qua necessarium est; verè enim tunc nullam videbit intellectus in objecto necessitatem, propter quam illi firmiter adhæreat: adhærebit ergo infirmo & imbecillo assensu.

Noto tertiò: Cùm opinio sit essentialiter assensus incertus, non posse esse de objecto certo seu cujus habeatur certitudo ab intellectu: Nam eo ipso quòd esset de objecto de quo habetur jam certitudo, non posset esse opinio incerta, sed certa, Nam certitudo illa impediret essentialem opinionis incertitudinem. Nam cognita vel supposita certitudo objecti, concurret ad certitudinem assensus, una cum medio probabili, quod licet ex se non esset sufficiens ad causandum assensum certum, supposita tamen objecti certitudine producitur assensus certus & indubius: Qui quidem non est assensus opinionis, sed assensus fidei & credulitatis, qua certo aliquid credimus sive propter authoritatem, sive propter rationem; ut vult Gregor. vel dici potest assensus is innominatus non habens proprium nomen. Ex quo patet de essentia opinionis esse, ut sit assensus incertus, hoc est, sine firma adhæsione ad objectum.

Opinio non potest esse de objecto certo.

His igitur positis, Dicendum est Actum opinionis non posse stare simul cum actu scientiæ. Ratio est: Quia non potest simul haberi assensus certus & incertus circa idem:

Opinionis actus non potest simul stare cum actu scientiæ.

idem: at opinio est assensus incertus, scientia est assensus certus. Ergo non potest simul haberi opinio & scientia de eodem. Major patet: quia certum & incertum involvunt contradictoria; incertitudo enim est negatio certitudinis.

Responsio 1. Respondent primò, per diversa media posse intellectum esse certum & incertum. Nam per demonstrationem est certus, per medium probabile incertus. Sed contra: Contradictoria non possunt verificari de eodem etiam per diversa media; alioqui posset quis affirmare & negare idem de eodem etiam propter diversa media, similiter & credere aliquid esse verum & falsum propter diversa media, quod est impossibile: si ergo certitudo & incertitudo sint contradictoriè opposita, hoc est, per modum affirmationis & negationis, non poterit ullo modo fieri, ut utraque verificetur etiam per quæcunque media; nulla enim media possunt facere, ut contradictoria sint simul vera, & idem simul sit & non sit secundùm idem, recteque Aristoteles 4. Metaph. infert tanquam absurdum, si quis contradictoriis assentiatur, fore ut habeat simul opiniones contrarias; affirmando enim adhæreret objecto, negando verò recederet ab objecto: aut igitur certitudo & incertitudo non opponuntur contradictoriè; aut si opponuntur, non possunt per diversa media verificari.

An per diversa media possit quis simul esse certus & incertus?

Responsio 2. Respondent secundò. Incertitudinem opinionis non opponi certitudini scientiæ, quia sunt in distinctis subjectis immediatis; incertitudo quidem in actu opinionis, certitudo in actu scientiæ, sed contra. Primò: hoc modo negatio & affirmatio ejusdem de eodem non opponerentur contradictoriè, & possent esse simul in eodem intellectu. Secundò, licet incertitudo in actu opinionis & certitudo in actu scientiæ, non opponuntur contradictoriè ex parte subjecti, quia non sunt in eodem subjecto immediato, sicut immortalitas animæ, & mortalitas corporis, quia sunt in diversis proximis subjectis, non opponũtur contradictoriè, etiamsi ista in unum hominem coëant, & eidem homini tribuantur; tamen ex parte objecti habent se contradictoriè, versantur enim circa objectum contradictoriis modis: scientia quidem credendo esse certo tale; opinio vero credendo esse tale, sed non certo; sicut ergo eadem res non potest esse in se simul talis, & non talis, ita neque simul certa & non certa, quia sunt ista contradictoria.

An possit esse assensus neque certus neque incertus. Dices assensum opinionis terminari ad objectum absolutè, ut est tale, abstrahendo à certo & incerto, sed contra: nullus assensus à parte rei & in actu exercito potest abstrahere à certitudine, & incertitudine: si enim intellectus firmiter adhæreat objecto, habebit assensum certum; si non firmiter, habebit assensum incertum; inter quæ cùm sint contradictoria, non datur medium: & licet intellectus possit abstrahere assensum in genere, ut est quid superius ad assensum certum & incertum; potest enim genus abstrahi à speciebus, tamen in re non potest elicere assensum qui nec sit certus nec incertus: quia si firmiter intellectus adhæreat objecto erit assensus certus, si non firmiter erit incertus. Firmum autem & non firmum contradictoria sunt; inter contradictoria autem non datur medium, non datur igitur medium inter assensum certum & incertum. Quanquam non est necesse ad assensum certum & incertum, ut objecti certitudo vel incertitudo cognoscatur explicitè & in actu signato (hoc enim neque in actu scientiæ videmus) sed satis est cognosci in actu exercito, hoc est, eo modo, quo objectum fundat certitudinem & incertitudinem.

Respons. 3. Respondent tertiò. Opinionem esse incertam negativè, non positivè: quia est per tale medium, quod non affert quidem certitudinem, sed neque affert incertitudinem:

certitudinem ? porrò incertitudo negativa non opponitur certitudini scientiæ, sed solùm incertitudo positiva, qua expressè dubitatur de opposito.

Sed contrà. De ratione opinionis est, ut sit incerta positivè. Pro quo noto. Per medium probabile potest intellectus dupliciter assentiri.

Opinio incerta positivè.

Primò. Conjungendo illud medium cum alio modo certo, & sic per illud non opinabitur, sed certus erit: ex conjunctione enim cum certitudine alterius medii, quasi extrinsecè habet suam certitudinem & firmitatem. Nam & is qui ex se est infirmus ad trahendum, si alteri firmo conjungatur, reddetur firmus & sufficiens.

Secundò utendo solo medio probabili absque ullo respectu ad certitudinem aliunde habitam; & sic per tale medium habebit intellectus assensum incertum, non solùm negativè sed etiam positivè. Ratio est: quia ille dicitur assensus incertus, qui fit per aliquod medium, quod ex se non causat certitudinem: incertus verò positivè, qui fit per aliquod medium quod non solum non causat certitudinem, sed etiam positivè causat incertitudinem: atqui cum intellectus ob solum medium probabile assentitur, non solùm ex vi illius medii, non causat in se certitudinem, sed etiam positivè causat incertitudinem, quia per illud medium non firmiter adhæret objecto: Cúmque ille assensus nec ex se sit firmus, nec ex conjunctione cum alio, est simpliciter & positivè infirmus & incertus, quia habet in se positivum fundamentum incertitudinis, & incertitudo necessariò consequitur ad illud, cùm non habet unde impediatur; sicut cæcitas ad illam dispositionem pravam oculi.

Dices; consequi incertitudinem sed negativam, quia ex vi talis medii non est certus intellectus, non verò positivè incertus; quia non est necesse ut dubitet & fluctuet.

Instantia.

Sed contra: Si ex vi talis medii intellectus non sit certus, & aliunde nullam habeat certitudinem; fit ut per tale medium sit simpliciter & omnimodè incertus, & sic positivè erit incertus: quia habet positivum fundamentum incertitudinis, & nihil habet quod illam incertitudinem impediat, & excludat. Neque enim ad incertitudinem positivam requiritur dubitatio, & fluctuatio; hi enim actus plus dicunt quàm incertitudinem. Nam incertitudo constituitur negatione certitudinis, orta ex natura actus & modi tendendi: Dubitatio verò præter hoc dicit etiam ad oppositum inclinationem, qui est actus distinctus ab assensu purè incerto; Objectum enim assensus incerti, est res ipsa per se accepta, absque opposito; Objectum verò assensus dubii, est res cum opposito. Præterea sicut ad hoc ut scientia sit certa positivè, non requiritur ut explicitè cognoscatur res illa non posse aliter se habere, sed satis est quod fundet ex se talem cognitionem explicitam: ita in opinione non requiritur ut explicitè cognoscatur posse res aliter se habere, quod in dubitatione & fluctuatione accidit, sed satis est ut eo modo cognoscatur quo modo non potest certò & firmiter cognosci, sed affert intellectui causam ut possit fluctuare & dubitare.

Solvitur.

Sed objicitur primò. Si opinio non potest stare cum scientia, id est, propterea, quòd formido de opposito sit de essentia opinionis; at hoc est falsum. Ergo. Minor probatur. Quia si formido oppositi esset de essentia opinionis, non posset haberi opinio de re vera & necessaria; hoc autem est primò contra Aristotelem 1. Post. ultimo. Cùm ait in diversis intellectibus posse de eodem esse opinionem & scientiam: Secundò contra rationem, quia potest objectum verum & necessarium

non perfectè cognosci quà necessarium; tunc autem judicium de illo non erit firmum, sed infirmum, & opinativum. Deinde, aut is qui habet opinionem de re vera & necessaria, existimat rem illam posse aliter se habere, aut talem existimationem non habet: Si primum; habebit opinionem falsam; falsum enim est, verum & necessarium posse aliter se habere, & sic de re vera non posset haberi opinio: si secundum, Ergo non erit de essentia opinionis formido.

Formido non est de essentia opinionis.

Respondeo. Formidinem non esse de essentia opinionis. Neque ideo opinionem esse incertam essentialiter, quod opinans existimet possibile aliter esse; hic enim actus est distinctus ab opinione, & nova quædam opinio de opposito objecto: Cùm ipsa opinio fuerit de solo objecto: ideo ergo est incerta, quia non est ejus firma adhæsio objecto propter ejus inevidentiam. Porrò ex hac infirma adhæsione, sequitur etiam formido opposita, sed tanquam actus distinctus ab opinione; aliud enim est non firmiter adhærere objecto, propter ejus imparfectam ab intellectu apprehensionem, aliud formidare de opposito, propter rationem aliquam persuadentem oppositum posse aliter se habere; sed satis est ut non existimet, ita omnino se habere.

Objicitur secundò. Verum absolutè abstrahitur à vero necessario, & vero contingenti: Cùm ergo opinio sit de vero absolutè per medium probabile, ostendendo ejus tantùm verisimilitudinem, sequitur quòd opinio abstrahat tam à necessitate objecti, quàm à contingentia, & ex consequenti, tam à certitudine quæ fundatur in necessitate, quàm ab incertitudine quæ fundatur in contingentia. Respondeo, posse quidem verum in genere considerari ut abstrahit à necessario & non necessario, à certo & incerto: in re tamen non potest dari assensus circa verum, qui non sit aut necessarius aut non necessarius; aut certus aut non certus; ista enim sunt contradictoria. Quare & circa verum absolutè, necesse est assensum esse aut certum aut incertum, si sit cum firma, vel non firma adhæsione ad objectum.

Objicitur tertiò. Opinio juvat potius quàm tollit scientiam: Ergo potest stare cum scientia. Antecedens patet primò: quia Philosophi utuntur rationibus probabilibus ad confirmandas suas opiniones, de quibus habent scientiam, ut patet in Physica & Metaphysica Aristotelis. Secundò: fideles habent à fide summam certitudinem, & tamen rationes probabiles adhibent ad fidem confirmandam, non imminuendam, ut patet ex sanctis Patribus, qui multis rationibus probabilibus veritatem fidei nostræ comprobarunt.

Rationes probabiles qualem assensum causent.

Respondet Gregor. tales rationes non causare assensum opinionis, (hic enim non potest esse nisi dubius & incertus) sed ostendere solùm conformitatem rerum scibilium cum probabilibus. Verum si Gregor. loquatur de assensu propriè opinativo, verum dicit, quia tali assensui cùm sit incertus non est locus, ubi habetur scientia: At si negat causari ullum omninò assensum, videtur id valde difficile. Experimur enim nos multum confirmari talibus rationibus: & quamvis hæ rationes non possunt in tali subjecto quod habet certitudinem scientiæ, causare assensum incertum; possunt tamen causare assensum certum; quia ad talem assensum concurrit non solum illa ratio probabilis, sed etiam persuasio certa quæ habetur per alium actum, de illo objecto; utroque enim medio concurrente intellectus elicit firmum & indubium assensum: Sicut si quis infirmus firmo alicui fulcro innitatur consistet firmiter, cùm ex se non possit consistere.

Dicendum tamen est: Illas rationes probabiles neque certum neque incertum assensum

assensum causare in eo qui habet scientiam perfectam. Quia hæc est natura intellectus, ut non curet elicere imperfectum assensum, quando habet perfectum, cùm ex imperfecto nullam perfectiorem cognitionem acquirat, & sic frustra eliceret assensum imperfectum. Utitur tamen illis rationibus non ad assentiendum objecto, sed ad ostendendum conformitatem objecti sciti cum aliis opinionibus, quod potest fieri absque eo, quod illis assentiatur. Nam sive illas credat esse veras, sive non, potest ostendere illas, quales sint esse conformes rebus scitis. Potest tamen aliquando intellectus propter rationes probabiles assentiri objecto scito, quando vel scientiam habet imperfectam, vel illam actu non considerat, sed supponit antè habitam; hinc enim ex ea in confuso apprehensa unà cum rationibus probabilibus, potest elicere firmum assensum objecti sciti; quia tunc supposita illa imperfecta ratione scientiæ, acquirit aliquod lumen probabilitatis, à rationibus probabilibus, & acquirit ab illis aliquam perfectionem, quam non acquirit cùm perfecta scientia utitur. Posset etiam dici utramque rationem tam probabilem quàm scientificam concurrere ad causandum eundem assensum per modum unius causæ totalis.

Rationes probabiles nullum assensum causant in eo qui habet scientiam perfectam.

Objicitur quartò. Si opinio esset in se incerta, sequeretur auctis rationibus probabilibus augeri incertitudinem, cum singulæ rationes adferant novam incertitudinem: hoc autem est falsum. Nam rationes probabiles quo plures fuerint, minuunt potius quàm augent incertitudinem; alioqui potius obessent quàm prodessent, quod est contra experientiam.

Dices augeri quidem incertitudinem ex una parte, sed augeri etiam probabilitatem ex altera. Contra: Si utrumque augetur ergo plures rationes magis incertum hominem redderent, quia in pluribus rationibus probabilibus sunt plures rationes incertitudinis; & ut minimum non posset crescere absolutè probabilitas, quia quantum additur ex probabilitate, tantùm additur ex incertitudine.

Respondeo primò, etiam suspicio est essentialiter assensus cum formidine, & tamen auctis signis suspicionum, non augetur formido sed minuitur: Ergo idem in opinione dicendum est.

An auctis rationibus probabilibus augeatur formido?

Respondeo secundò: incertitudinem in opinione auctis rationibus probabilibus, addi quidem, sed ita ut superetur probabilitate, & ex consequenti etiam simpliciter minuatur: sempérque majus pondus est probabilitatis, quam incertitudinis, ut patet experientia: argumentum verò supponit ista æqualiter augeri.

Dices. Ergo possent tot rationes probabiles multiplicari, ut tandem omnis incertitudo tolleretur, & sic esset opinio sine incertitudine. Respondeo negando: Nam quemadmodum suspicio quantumcunque augeatur nunquam erit sine formidine, alioqui non esset suspicio; ita pari ratione, si fiat multiplicatio rationum probabilium intra latitudinem opinionis, nunquam pervenietur ad opinionem sine incertitudine: quod si perveniatur ad aliquem assensum sine incertitudine, is jam non erit assensus opinionis, sed assensus certus & non dubius, qui communi ratione dicitur fides vel credulitas.

Objicitur quinto: Sequeretur quòd quantò quis fortius conaretur opinari, tantò magis vellet fieri incertus, quod est falsum. Respondeo: Primo id non valere in suspicione, Ergo nec in opinione. Secundò respondeo probabilitatem opinionis minuere simpliciter incertitudinem suo augmento, non augere, ut dictum est.

Incertitudo in opinione potest spectari duplex.

Ex quibus patet, primò; duplicem incertitudinem in opinione spectari posse, alteram opinioni essentialem, quæ est de ipso opinionis objecto, quod vero simile creditur; alteram opinioni accidentalem, quæ est de opposito objecto, scilicet quod oppositum ejus, quod opinione creditur, sit possibile. Patet autem hanc incertitudinem esse accidentalem opinioni; tum quia est de distincto objecto, quod sicut stante primo, potest non cogitari, ita potest non esse objectum opinionis; tum quia talis incertitudo habetur per distinctum actum à priori, (distinctorum enim objectorum sunt etiam actus distincti) atqui hi actus habent distincta objecta: ergo & ipsi sunt à se distincti; nec unus de essentia alterius. Denique formido oppositi est distincta quædam opinio à priori: nam prior opinio erit de objecto ipso, hæc verò est de opposito objecti.

Scientia actualis posita destruitur opinionis objectum.

Patet secundò: Posita actuali scientia ex ipsa certitudine objecti, destrui objectum opinionis, quod requirit ut sit non certum, seu omnino tale. Non opinamur enim certa & nota, sed incerta & ignota, sicut neque suspicamur, nisi ignota; posita verò scientia, non potest repræsentari intellectui objectum incertum. Cùm ratione scientiæ sit certum, & quod habetur pro certo, non potest simul esse & credi incertum. Idem autem judicium est de aliis actibus, qui etiam sub similibus negationibus in objecta feruntur. Talis enim est actus suspicionis; non enim suspicamur certa, sed incerta. Talis etiam est actus spei, qui est rerum absentium non præsentium; quæ enim videt quis quid speret? Inquit S. Paulus. Similiter etiam fides est solùm rerum inevidenter cognitarum, quæ non videntur, nec sciuntur; scientia enim, ut ait D. Gregorius, agnitionem dicit, non fidem.

Opinio in nullo gradu potest stare cum scientia.

Patet tertiò: Actum opinionis non posse in ullo gradu stare cum actu scientiæ; quia totum objectum opinionis destruitur per actum scientiæ. Dices destrui quidē objectum opinionis per actualem scientiam & certitudinem actualem de objecto, non verò per habitum.

Respondeo. Verum id esse: quia habitus scientiæ, non nisi mediante suo actu, impedit propositionem objecti opinionis, cùm igitur non semper utamur habitu scientiæ, neque necessarium est ut occurrente medio aliquo probabili, habitus scientiæ statim prorumpat in actum: hinc fit ut existente habitu scientiæ in intellectu, & non considerante actualiter suum objectum, possit elici actus opinionis. Nam actus habitui per se non est contrarius, sed actus actui.

Quæsitum primum.

Habitus opinionis & scientia debentnè dici contrarii, quemadmodum & actus?

Quæres primò. An quemadmodum actus opinionis, & scientiæ sunt contrarii & incompossibiles, quia ex natura sua contradictorio modo feruntur in objecta, ita & habitus. Ex una enim parte videntur esse contrarii. Eadem enim est proportio habitus ad habitum quæ actus ad actum: atqui actus scientiæ & opinionis sunt contrarii, & pellent se invicem; ergo & habitus. Neque alia est via cognoscendi habitus contrarios, nisi ex actibus. Quare aut nulli habitus erunt contrarii, quod est contra experientiam; videmus enim habitus per contrarios habitus tolli: aut ii erunt habitus contrarii, qui inclinant ad contrarios actus.

Ex altera verò parte, Actus opinionis non est contrarius quoad substantiam actui scientiæ, sed potest esse quoad substantiam cum actu scientiæ, ergo & habitus. Quod ita ostendo. Actus opinionis causatur quoad substantiam ex medio probabili. Si igitur sit solus, id est, non conjunctus alteri actui certo aut medio certo, relinquitur in sua incertitudine actuali, quia nec ex se est certus, nec innititur alteri actui certo, unde sine certitudine & firmitate tendit in objectum. Si verò jungatur

tur actui certo ; ex conjunctione cum illo, acquirit accidentaliter certitudinem & firmitatem ; & manens idem quoad substantiam, desinit actus esse opinionis, quia desinit esse incertus ; sine incertitudine enim actus ille non est actus opinionis. Et licet incertitudo non sit essentialis illi actui quoad substantiam, siquidem manet quoad substantiam sublata incertitudine, est tamen essentialis actui illi, ut est opinio, non enim dicitur opinio assensus certus, sed incertus. Sic simitati dicimus essentialem esse connotationem nasi, licèt ea non sit essentialis curvitati ; quia curvitas sine illa concipi potest, non autem simitas. Ex quo patet cum actus opinionis & scientiæ quoad substantiam non sint contrarii, sed tantùm quoad modum accidentalem : sequetur habitus etiam ipsos non esse contrarios, possétque eundem habitum inclinare ad suum actum, non solùm tunc quando ille actus est actus opinionis, sed etiam quando desinit esse actus opinionis, seu quando desinit esse actus incertus. Et sic solvitur opposita ratio dubitandi.

Quæsitum secundum.

Opinio poßitne haberi per medium necessarium, & scientia per medium probabile ?

Quæres secundò. An per medium necessarium possit haberi opinio, & per medium probabile scientia ? Respondeo, si medium necessarium cognoscatur, ut necessarium, non posse per illud haberi opinionem, sed scientiam ; si verò cognoscatur non ut necessarium, sed ut probabile, potest per illud haberi opinio. Nam etiam in demonstratione si cognoscatur causa, sed non ut causa, non faciet demonstrationem, ita ut meritò Aristoteles in definitione scientiæ adjecerit, ad scientiam necessarium esse, Non solùm ut cognoscatur res per causam, sed etiam quòd illius causa est ; seu ut cognoscatur causa formaliter, non solùm materialiter. Ex quo sequitur ; per idem medium, unum posse habere demonstrationem, alterum verò opinionem, si nimirum hic non penetret vim medii necessarii, & solùm confusè & imperfectè illud apprehendat. Similiter si medium probabile cognoscatur solùm ut probabile, non generabit nisi opinionem ; si verò cognoscatur ut necessarium, generabit scientiam existimatam, quia & ipsum medium est necessarium existimatum.

Quæsitum tertium.

Quæres tertiò. An si multiplicentur probabilia, tandem possit certus & scientificus assensus haberi ? Cùm enim multiplicantur rationes probabiles fit firmior assensus : Ergo si multiplicentur in infinitum, erit infinitè firmior assensus, ac ex consequenti certus simpliciter & scientificus. Dicendum tamen est multiplicatis rationibus probabilibus, non generari ex illis assensum certum, sed probabilem, licèt infinitè probabiliorem. Ratio est : quia ista multiplicatio est intra latitudinem probabilitatis neque excedit limites probabilitatis. Ergo solùm causabit assensum multo probabiliorem, & intra latitudinem probabilis assensus, non verò certum & scientificum ; quia sic excederet suos limites, & transcenderet genus assensus probabilis, & transiret ad genus assensus certi. Potêstque dari exemplum in corpore quod si augeatur in infinitum in perfectione corporis, nunquam perveniet ad perfectionem spiritus ; quia istæ perfectiones sunt diversorum generum. Confirmatur : quia non solùm singulæ rationes sunt probabiles, sed & omnes simul : Ergo omnes simul non excedunt perfectionem assensus probabilis.

Multiplicatis rationibus probabilibus non generatur assensus certus, sed probabilis.

QUÆSTIO XIII.

De evidentia scientiæ?

Evidentia duplex, consequentia & consequentis.

EVidentia duplex distingui solet: Altera dicitur consequentiæ; Altera consequentis: illa innititur regulis bonæ consequentiæ, & præcipuè illis duobus principiis evidentissimis, Dici de omni & dici de nullo, in quibus fundantur consequentiæ omnes syllogismorum in tribus figuris. Quanquam non nego evidentiam consequentiæ posse haberi etiam ex re ipsa sine regulis consequentiæ explicitè in actu signato consideratis, ut patet in demonstrationibus Mathematicis, in quibus ex evidentia connexionis, quam habet consequens cum antecedente, infertur conclusio: Ex evidentia enim causæ infertur effectus sine dependentia ab aliis rebus.

Evidentia consequentis est duplex, intrinseca vel extrinseca.

Altera verò illa evidentia consequentis, est evidentia rei ipsius; potestque esse vel intrinseca vel extrinseca. Intrinseca est si habeatur per medium ex natura rei connexum cum extremis sive à priori, sive à posteriori, ut in demonstrationibus, aut si ex terminis ipsis immediatè res cognoscatur, ut in principiis per se notis. Extrinseca autem est, quando per medium extrinsecum res cognoscitur evidenter, ut per authoritatem attestantis evidenter cognitam: si enim mihi sit evidens, Deum aliquid revelare, evidens etiam erit esse verum; quod enim Deus revelat, evidens est esse verum. Unde conclusio per tale medium illata erit evidens, non solùm evidentia consequentiæ, sed etiam evidentia consequentis; licèt hæc evidentia sit extrinseca naturæ rei: authoritas enim divina revelans non pertinet ad naturam rei.

Ad scientiam requiritur evidentia consequentia.

Dico igitur primò; ad scientiam requiri evidentiam consequentiæ; Ratio est: quia scientia non est quæcunque cognitio rei per causam, sed est cognitio per illationem & discursum: Ergo nisi sit evidens illatio & discursus, non erit evidens scientia; evidentia autem illationis est evidentia consequentiæ: Ergo. Nam si possemus habere perfectam notitiam illationis sine evidentia, posset quis fortè existimare, sine evidentia, haberi perfectam illationem & consequentiam, hoc est, indubitatam & certam: at quia humana cognitio non potest habere certitudinem nisi ex evidentia (quæ enim obscurè apprehendimus, non intelligimus, & per illam non reddimur certi) idcirco sine evidentia non possumus esse certi de bonitate consequentiæ. Confirmatur. Quia ad scientiam requiritur non solùm ut sciamus rem aliquam, sed etiam ut sciamus nos scire. Quia scientia nostra non solùm est cognitio per causam, sed etiam cognitio per illationem; unde non solùm debemus esse certi de causa, sed etiam de illatione; quia ab utroque scientia nostra discursiva dependet; reddimur autem certi de illatione per evidentiam consequentiæ.

Sed objicies. Hinc sequi ad scientiam de aliqua re habendam, duplici demonstratione opus esse, una ex principiis rei ipsius, quæ faciat evidentiam consequentis, alia ex principiis consequentiarum, quæ faciat evidentiam consequentiæ: hoc autem est falsum. Primò: Quia in definitione demonstrationis, nulla fit mentio bonæ consequentiæ, sed tantùm principiorum & consequentis, quæ sola si adhibeantur, proculdubio generabunt scientiam. Secundò: quia sequeretur demonstrationem non positam in forma, sed positam in mala forma non esse demonstrationem

Deniqu

Denique ad demonstrationem satis est ut faciat scire rem per causam, per quam res est, & quod non contingat aliter habere, sive hæc causa sit in forma syllogistica, sive non. Respondeo: Evidentiam consequentiæ dupliciter à nobis haberi posse; primò explicitè, & in actu signato, applicando principia & regulas bonæ consequentiæ, & probando ex principiis bonæ consequentiæ bonam esse conclusionem, & tunc demonstratio consequentiæ est distincta à demonstratione consequentis. Secundò implicitè & in actu exercito, quando ex evidenti connexione terminorum in præmissis habemus evidentiam, & quod conclusio sit vera, & quòd sequatur ex præmissis, & tunc evidentia consequentiæ non est re distincta ab evidentia consequentis, sed ratione tantùm, nec eget demonstratione distincta à demonstratione consequentis. Dicimus igitur non opus esse duplici demonstratione, sed unam sufficere, quæ faciat utriusque evidentiam, & consequentiæ, & consequentis. Quare cùm in definitione demonstrationis traduntur principia ex quibus fit evidentia consequentis, eo ipso traduntur principia facientia evidentiam consequentiæ, quia eadem principia utrumque præstant, licèt sub diversa ratione. Porrò principia logica facientia evidentiam consequentiæ, non sunt necessaria simpliciter ad demonstrationem, sed tantùm ad benè esse; quia evidentia rei potest supplere defectum principiorum Logicorum, ut patet in demonstrationibus Mathematicis, quæ convincunt etiam eum qui nunquam didicit Logicam; potéstque demonstratio esse demonstratio etiamsi non sit in forma Logica, quæ tunc habebit evidentiam & certitudinem ex re ipsa, non ex Logica.

Evidentia consequentiæ dupliciter in nobis haberi potest.

Dico secundò. Evidentia consequentis ad rationem scientiæ absolutè non requiritur, sed tantùm ad rationem scientiæ perfectæ. Ratio enim essentialis scientiæ absolutè salvatur absque evidentia principiorum; si enim principia fide divina credantur, & habeatur de illis certitudo perfecta, inferetur ex illis conclusio necessaria; erit enim cognitio rei per causam, propter quam res est, & quod non contingit aliter se habere, quæ est ratio essentialis scientiæ: Ergo sine evidentia principiorum potest haberi scientia, ac ex consequenti sine evidentia consequentis; siquidem evidentia consequentis tota sumitur ex evidentia principiorum. Talis est scientia Theologica, quæ ex principiis fide creditis, aut altero saltem fide credito, altero lumine naturali noto infert conclusionem absque evidentia consequentis cum sola evidentia consequentiæ, ut si dicam, Omnis homo est risibilis; Ergo Christus est risibilis.

Evidentia consequentis ad rationem scientiæ absolutè non requiritur.

Quod si dicas: hoc modo etiam sine evidentia consequentiæ posse haberi scientiam, si consequentia fide divina credatur. Respondeo, si divinitus revelaretur & confirmaretur certitudo consequentiæ, posset scientia haberi sine dicta evidentia, & sufficeret ad scientiam absolutè, quia esset necessaria rei cognitio & perfecta quoad certitudinem: at quia ordinariè non revelantur nobis consequentiæ, nec reales, nec Logicæ, ideo dicimus via ordinaria & humana non posse haberi certitudinem consequentiæ sine evidentia consequentiæ.

At objicies. Evidentia consequentis est essentialis perfectio demonstrationis; quia non est accidens aliquod sed substantia ipsa cognitionis. Respondeo, esse quidem essentialem demonstrationi tali in specie, non verò demonstrationi in communi, sicut rationalitas est essentialis tali animali in specie, non verò animali in communi. Porrò habetur perfectior evidentia, vel ex perfectiori ingenio, vel ex medio perfectiori; nam per causam evidentius res demonstratur, quàm per effectum.

Ad evidentiam consequentis requiritur evidentia utriusque præmissæ.

Dico tertiò. Ad evidentiam consequentis requiritur evidentia utriusque præmissæ. Ratio est: quia evidentia conclusionis causatur ex evidenti connexione medii cum utroque extremo; Quia enim connectuntur cum medio evidenter in præmissis, ideo connectuntur evidenter inter se in conclusione: atqui ad connexionem medii cum utroque extremo requiruntur duæ præmissæ. Ergo ad evidentiam conclusionis requiritur evidens connexio in utraque præmissa.

Ex una inevidenti præmissa & altera evidenti sequitur conclusio inevidens.

Ex quo infero, si una præmissa sit evidens, altera inevidens, conclusionem sequi inevidentem: semper enim conclusio sequitur debiliorem partem; & bonum ex integra causa existit, malum ex singulis defectibus. Quod si dicas: futuram conclusionem in tali casu partim evidentem ratione extremi unius, partim inevidentem ratione alterius extremi. Respondeo, evidentia in conclusione potest esse duplex; alia terminorum simplicium, alia connexionis illorum: in dicto ergo casu, esset alterius termini evidentia, sed non esset formaliter evidentia conclusionis quæ consistit formaliter in connexione extremorum inter se; non potest autem evidentia connexionis extremorum haberi, nisi ipsa connectantur evidenter cum medio in præmissis.

QUÆSTIO XIV.

An scientia stare possit cum fide divina?

QUæstio esse potest tam de actu quàm de habitu. Quantùm ad primum, sunt duæ sententiæ. Prima tenet hos actus non esse incompossibiles, ita quidem recentiores. Ratio est: quia neque sunt incompossibiles ex objecto, quia sunt de eodem objecto: neque ex mediis & rationibus assentiendi, quia medium quod est ratio assentiendi in scientia est causa passionis, medium verò in fide est authoritas, vel revelatio divina, quæ duo neque sunt contraria, neq; incompossibilia: neque denique ex modo assentiendi claro & obscuro; tum quia claritas & obscuritas in diversis subjectis existentes non opponuntur, sed solùm in eodem, & sic claritas est in scientia obscuritas in fide. Ergo non opponuntur; tum quia per diversa media, non repugnat idem cognosci clarè & obscurè; siquidem potest intellectus elicere semper assensum proportionatum utrique medio & rationi assentiendi; sicut igitur ipsa media sibi non repugnant, ita & assensus illis proportionati sibi non repugnabunt.

Confirmatur primò: Quia res quæ demonstrantur possunt confirmari authoritatibus Philosophorum: Ergo multò magis authoritate divina. Secundò Philosophus habens scientiam de Deo, non posset credere, si non potest credi, nisi id quod est inevidens. Tertiò: Fidelis acquirendo scientiam de Deo amitteret fidem, & non posset amplius credere id quod scit. Amitteret etiam meritum fidei; Fides enim non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Denique damnum magnum esset fidei acquirere scientias; quia per illas impediretur ab actu fidei. Quartò sufficit fidem esse obscuram ex parte actus, non ex parte objecti; quia scilicet versatur circa objectum absque evidentia; ex actu enim fidei non habetur evidentia objecti, licèt illud objectum in se sit evidens per actum scientiæ.

Fidei actus non potest stare cum scientia.

Secunda sententia est communis Theologorum, imò & sanctorum Patrum non posse fidei actum stare cum scientia quam probat S. Thomas secunda secundæ quæstione

quæstione 1. art. 5. & Gregor. quæst. 2 Prologi art. 2. Ratio est: quia de essentia fidei propriè dictæ est ut sit cognitio rei ignotæ non apparentis, neque visæ; Cùm igitur per actum scientiæ tollatur propria ratio objecti fidei, non est possibile elici actum fidei simul cum actu scientiæ. Porrò Antecedens probari potest primò Theologice ex definitione fidei Heb. 11. Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium; quam esse definitionem agnoscit August. 13. de Trinitate cap. 1. & communiter Theologi: si igitur fides est cognitio, qua res sperandæ subsistunt, proculdubio non est cognitio rerum evidentium, sed inevidentium; Quæ enim videt quis, quid sperat? similiter si fides est convictio & argumentum non apparentium: Ergo eorum quæ apparent non est fides. Deinde communis est Patrum & Theologorum sententia, fidem & spem (ut minimum quoad actum) non manere in patria, quod colligunt ex S. Paulo 1 Corinth. 13. Hujus autem non aliam rationem assignant, aut assignare possunt, nisi quòd id, quod videtur credi non possit. Nam etiam in cœlo authoritas Dei visa non potest esse ratio credendi res in Deo visas, solùm ex eo quod res visas credere non possumus.

Philosophicè verò probatur primò de definitione vel descriptione fidei, ab omnibus tradita secundùm quam proculdubio est disputandum, non secundùm eam quam quis sibi fingit contra communem omnium sensum, utendum enim est nominibus secundum impositam significationem, non imponenda nova significatio: omnes igitur in definitione, sive descriptione fidei hoc requirunt, ut sit cognitio rerum inevidentium & ignotarum, & propterea res quæ sciuntur credi non posse quia sciuntur. Ita August. Enchir. cap. 9. definit fidem, convictionem eorum quæ non videntur, idque probat tum ex definitione data ab Apostolo ad Heb. 11. tum à simili de spe, spes enim quæ videtur non est spes, Rom. 9. Idem habet 8. de Trinitate, & 13. de Trinitate cap. 1. & 4. Idem D. Gregor. in homilia quadam; Quæ apparent non habent fidem sed agnitionem. Hugo de S. Victore, P. 10. c. 2. definit fidem esse certitudinem animi de rebus absentibus. Et ibidem P. 2. c. 3. ait quædam esse ex ratione, quædam secundùm rationem, quædam suprà rationem, quædam contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundùm rationem sunt probabilia; suprà rationem mirabilia; contra rationem incredibilia; & quidem duo extrema fidem (inquit) non capiunt; quæ enim sunt ex ratione omnino nota sunt, & credi non possunt quoniam sciuntur, quæ verò contra rationem sunt nulla similiter ratione credi possunt, quia nullam suscipiunt rationem.

Experientia idem probat.

Secundò probatur: Quia experimur in habente evidentem rei notitiam, authoritatem dictis nullum causare, vel augere assensum; si enim omnes homines mihi dicerent, quòd ego vivam, vel quòd nix sit alba, ignis calidus, non plus huic veritati assentiret, quàm si nullus diceret, solùm ex eo quòd evidenter video me vivere, &c. ita ut nihil me moveat authoritas dicentium ad assentiendum, cum majorem evidentiam rei habeam. Cujus hæc ratio reddi potest. Intellectus enim assentitur alicui veritati per aliquod medium, ut aliquam perfectiorem rei notitiam acquirat; atqui habendo evidentiam rei in se non potest acquirere perfectiorem notitiam ex authoritate dicentium. Non potest igitur habita rei evidentia, ob authoritatem dicentium credere.

Dices: hoc verum esse, de fide humana, non de divina, quæ cùm certior sit quàm scientia, potest afferre aliquam perfectionem majorem intellectui, quàm scientia. Respondeo fidem divinam non posse stare cum scientia quia essentialiter

est

Fides divina non potest stare cum scientia. est cognitio rerum non apparentium. Ex quo patet, an stante scientia, possit propter authoritatem divinam elici aliquis assensus fidei circa rem illam evidentem: nam si sit actualis scientia non potest talis assensus elici, quia subjectum non est actus obscuri quando habet clarum.

Quod si authoritas divina cum ratione scientifica concurreret ad unum assensum, is assensus non esset fidei sed scientiæ: quia esset evidens & perfectus.

Responsio 1. Respondent adversarii primò: non repugnare per diversos actus & diversa media haberi simul notitiam evidentem & inevidentem de eadem re, quia hæc evidentia & inevidentia, sunt in distinctis subjectis, id est actibus: Contradictoria autem in diversis subjectis sibi non repugnant. Sed contra: Licet ista evidentia & inevidentia, quatenus sunt in diversis actibus non opponuntur sibi contradictoriè, tamen quatenus sunt circa idem objectum opponuntur sibi contradictoriè; idem enim secundùm idem non potest esse eidem simul visum & non visum, uti in simili in præcedenti Quæstione de certo & incerto argumentabamur, & ob eandem causam deduximus non posse idem de eodem affirmari simul & negari, etiam per diversos actus. Dices, potest cum veritate dici rem eandem esse visam à me oculis & non visam auribus: Ergo etiam potest dici res illa evidens per scientiam, inevidens per fidem. Respondeo, aliud est rem non esse visam simpliciter, aliud est tali medio non esse visam; nam cùm solum medium negatur, non negatur simpliciter esse visum, sed solùm quod etsi visum sit, non tamen vi illius medii: at actus fidei requirit essentialiter in objecto, ut non sit visum simpliciter; Cùm enim definiunt Doctores fidem esse non apparentium, volunt simpliciter esse non apparentium, non solùm, non apparentium per actum fidei, sed per quemvis alium actum: Quare manifestè sequitur de eodem objecto affirmari contradictoria, si de illo sit simul scientia & fides.

Responsio 2. Respondent secundò: Non esse de ratione fidei, ut sit assensus rei evidentis vel inevidentis, sed solùm ut sit assensus propter authoritatem dicentis, sive res illa sit evidens, sive inevidens. Sed contra; Constat fidem divinam non habere hanc indifferentiam, sed esse ex natura sua determinatam ad res inevidentes, ut patet ex authoribus citatis. Si verò non actu habeatur rei evidentia, sed habitu, seu si supponatur habita, tunc potest quidem elici assensus ob authoritatem divinam, sed tunc actu objectum non erit evidens: quare aut non potest dari talis habitus, indifferens ad objectum evidens & inevidens, aut si detur non potest tamen fieri ut simul & semel eliciat actum evidentem & inevidentem, quod est modo in quæstione. Denique talis actus rei evidentis, non esset propriè & formaliter actus fidei, sed alius quidam actus alterius speciei, & alio nomine vocandus: neque habitus ille communis, esset habitus solius fidei, sed communis ad fidem & alios actus.

Ex his patet ad fundamentum primæ sententiæ; Est enim repugnantia ex objectis; idem enim objectum non potest simul esse evidens & inevidens. Et licèt evidentia & inevidentia sint in diversis actibus, tamen sunt respectu ejusdem objecti, & in eodem intellectu: Contradictoria autem etiam per diversa media nullo modo verificari possunt.

Ad primam confirmationem Respondeo, authoritates illas non causare ullum assensum, nec augere; sed solùm valere, vel ad persuadendum aliis qui rei evidentiam non habent, vel ad ostendendum res scitas esse conformes aliorum etiam opinionibus. Ad secundam: Philosophus habens scientiam, etsi dum actu considerat medium

dium demonstrativum, non potest idem credere per fidem, potest tamen dum illud medium actu non considerat; tunc enim idcirco est capax actus fidei, quia non habet actu evidentiam objecti. Dices si Philosophus omnium rerum fidei haberet evidentiam, non posset converti ad fidem, & per consequens non posset salvari; quia sine fide impossibile est placere Deo. Respondeo, casum naturaliter esse impossibilem: si tamen Deus supernaturaliter infunderet alicui scientiam omnium rerum quas credimus; in tali casu non posset is elicere actum fidei, sed Deus provideret illi aliam cognitionem supernaturalem per quam eum dirigeret ad finem supernaturalem per actus supernaturales, ut salvari posset.

Ad tertiam. Fidelis acquirendo scientiam non posset quidem simul habere actum fidei & scientiæ, tamen posset elicere actum fidei tunc cum actu non meminit scientiæ demonstrativæ, sed illam supponit in confuso. Deinde quamvis scientia tollat fidei actum, circa illud objectum, tollendo inevidentiam objecti, quæ est de ratione formali objecti fidei; non tamen tollit meritum, quod est à charitate parata credere si non esset illi evidens: nec esset nunc damnum fidei; quia ut ait August. 13. de Trinitate cap. 12. optabiliter rerum verarum in easdem res præsentes & evidentes fides transit, perfectius enim scitur res evidenter quàm inevidenter.

Fidelis habet scientiam, an eliciat actum Fidei.

Ex dictis infero: propter easdem rationes scientiam naturalem alicujus objecti non posse stare cum scientia Theologica ejusdem objecti: quia scientia Theologica infert inevidentem conclusionem ex principiis fidei; non potest autem eadem conclusio simul esse evidens & inevidens. Posset tamen in tali casu Theologus formare demonstrationes, non ut eis assentiatur, sed ut videat esse conformes rebus scitis.

Scientia naturalis alicujus objecti non potest stare cum scientia Theologica ejusdem objecti.

Quantum ad secundum. Dico primò. Habitum scientiæ posse stare cum actu fidei. Nam neque habitus habet Physicam oppositionem cum actu, sed cum habitu; neque necesse est habitum scientiæ tunc prorumpere in actum quando elicitur actus fidei; potest enim scienti non occurrere ratio demonstrativa tunc cùm proponitur illi objectum credendum. Simili modo probatur Habitum fidei posse stare cum actu scientiæ.

Habitus scientia potest stare cum actu fidei.

Dico secundò. Habitus scientiæ, & habitus fidei divinæ possunt stare simul; Neque enim sibi Physicè repugnant, quia sibi non opponuntur per modum affirmationis & negationis, nec sub iis rationibus inclinant ad suos actus.

Habitus scientia, & habitus fidei divinæ possunt stare simul.

At inquies; actus fidei non potest stare cum actu scientiæ naturali: Ergo nec habitus. Respondeo esse discrimen de actu & habitu. Nam licet actus fidei, Physicè repugnantiam cum actu scientiæ non habeat ex parte sui, habet tamen ex parte objecti: quia non potest habere suum objectum formale inevidens, stante actu scientiæ evidenti: per evidentiam enim scientiæ destruitur inevidentia objecti fidei; hoc autem non habet locum in habitibus; quia habituum existentia non pendet à propositione objecti.

Actus & habitus discrimen.

QUÆST.

QUÆSTIO XV.

An habitus scientiæ in intellectu sint res distinctæ à speciebus intelligibilibus?

Habitus dari probatur.

CErtum est dari in nobis qualitates quasdam quæ dicuntur habitus: Experimur enim in nobis ex actibus frequentatis facilitatem & promptitudinem majorem ad actus similes, quod non posset esse nisi ex actibus frequentatis relinqueretur aliqua qualitas, quæ nos promptos & faciles & similes actus redderet: Nam ipsi actus cùm transeant, non possunt seipsis hanc facilitatem & promptitudinem nobis præstare; Id enim quod desiit esse non habet ullam vim ad aliquid præstandum; Ergo id quod præstat nobis facilitatem & promptitudinem, transacto actu est aliqua res & qualitas relicta post actum, & hæc dicitur habitus. Cùm verò hanc promptitudinem & facilitatem majorem ex actibus frequentatis experiamur, tam in intellectu quam in voluntate, dicimus in utraque potentia dari habitus utrique potentiæ proportionatos. Et quidem in voluntate habitus essentialiter sunt inclinationes quædam ad bonum propositum, quia & actus voluntatis, ex quibus sunt geniti habitus, sunt inclinationes actuales in bonum; ex inclinatione enim actuali generatur inclinatio habitualis: habitus verò intellectuales, quid sint essentialiter, non est ita certum.

Habitus scientiæ est certa coordinatio specierum intelligibilium.

Prima sententia est dicentium Habitum scientiæ nihil esse aliud, quàm certam coordinationem specierum intelligibilium; Cùm enim aliquid demonstravimus, nil aliud facit intellectus, nisi res simplices apprehensas inter se ordinat secundum varias habitudines, quas habent ad inferendam conclusionem.

Fundamentum est. Quia per talem coordinationem specierum sufficienter salvatur ratio scientiæ absque productione novæ alicujus qualitatis: Ergo nihil aliud est spectans ad essentiam habitus præter species ordinatas. Antecedens probatur, Nam inprimis solæ species intelligibiles antequam sint ordinatæ, sufficiunt ad causandum actum judicii & assensum (nulla enim alia qualitas in intellectu præcedit primum actum judicii, nisi species) Ergo eædem species si sint ordinatæ facilitabunt intellectum, ad eundem actum judicii. Fiunt autem ordinatæ per ipsum actum judicii componentis unam cum alia, ita ut una sit cum altera conjuncta & alteram sequatur, Sicut in memoria videmus. Porrò hic ordo frequentatis actibus conservatur ne dissolvatur vel pereat: nam & memoria frequenti ejusdem rei repetitione tum reparatur tum conservatur, citra ullam aliam intensionem. Et hoc modo explicat hunc ordinem specierum Capreol. in quæst. 3. Prologi, vocátque illum visualem, quia intellectus ita disponit species ut prius utatur una quàm alia, prius subjecto quàm prædicato. Hanc sententiam esse S. Thom. plurimis testimoniis probat Capreolus loco citato, & Soncinas 6. Met. quæst. 9. quam & tribuit Averroi, Scoto, Ariminensi. Et sanè dubitari non potest S. Thomam id aliquando sensisse. Primò, quia expressè id docet de veritate quæst. 20. art. 2. definiens habitum esse collectionem specierum ordinatarum ad cognoscendum. Et 3. dist. 14. art. 2. & 3. dicit habitum scientiæ institui per species quæ ad eundem modum

cognitionis

cognitionis reducuntur. Et 1. contra Gentes, cap. 56. ait: Omnis intellectus fit in habitu per aliquas species intelligibiles. Nam habitus vel est habilitas quædam ad recipiendas species intelligibiles, quibus actu fit intelligibilis, vel est, ordinata congregatio ipsarum specierum intelligibilium. Et quidem priorem opinionem ex professo refutat 2. contra Gentes, c. 73. posteriorem ergo sequitur. Secundò: quia pro fundamento hujus sententiæ statuit. De potentia q. 2. a. 2. quia quidquid est in potentia intellectiva, aut est ipsa potentia intellectiva, aut species intelligibilis, aut actualis intellectio, aut verbum. Secundùm hanc igitur doctrinam non potuit S. Thomas non sentire habitum nihil aliud esse nisi speciem. Quæ sanè authoritas D. Thomæ facit hanc sententiam non esse ita improbabilem, ut quidam opinantur; si enim tantus Doctor id sensit, & toties docuit, non potest vel ob solam ejus authoritatem, non esse id probabile. At dices mutasse sententiam in prima secundæ q. 54. art. 4. Cùm ait habitum esse simplicem qualitatem: primùm id negat Soncinas; dicit enim S. Thomam non asserere id de habitu scientiæ, sed de habitu universè; deinde docere simplicem, id est, non conflatam ex multis habitibus; vult enim eundem habitum primæ conclusionis extendere se ad reliquas conclusiones illius scientiæ, sine ulla additione novi habitus. Sed esto mutaverit opinionem, saltem negari non potest, antequam mutaret, probabiliter oppositam docuisse & defendisse. Maximè quòd in 3. parte postquam illud scripserat in prima secundæ revertatur iterum ad priorem opinionem qu. 12. art. 2. ostendens in anima Christi habitum scientiæ acquisitum fuisse, qui & abstractis speciebus à phantasmate constaret, & per talem abstractionem successivè augeri posset: imò & in prima secundæ qu. 63. statim docet, in habitibus intellectus formale esse species intelligibiles, materiale verò phantasmata. Neque obstat quod alibi docet S. Thomas, habitus acquiri per actus, species verò intelligibiles præcedunt actus: nam responderi potest secundùm S. Thomam species non esse habitus quocunque modo, sed ordinatas, ut sic autem sequuntur actum, non præcedunt.

Habitus scientia non est coordinatio specierum intelligibilium.

Secunda sententia est, Habitum scientiæ non esse coordinationem specierum intelligibilium rerum simplicium, sed speciem judicii illativi genitam ex ipso actu judicii & conservatam in intellectu. Ita Soncinas 6. Metaphys. quæst. 9. quam sententiam tribuit S. Thomæ, qui tamen expressè de speciebus ex Phantasmatibus elicitis ab intellectu agente loquitur. Tribuit etiam Averroi qui 1. Metaphysic. Comment. 21. ait scientias non esse aliud, quàm species & illa quæ constituuntur ex universali. Item Scotum, Gregorium, & communiter multos alios ait idem sentire.

Fundamentum est: Quia habitus scientiæ, est id quod acquiritur per actum, facilitas ad Sciendum: at id quod acquiritur per actum sciendi, est similitudo quædam habitualis judicii & assensus scientifici, ratione cujus facilitatur intellectus ad similia judicia facienda: Ergo talis similitudo, seu species est habitus scientiæ, siquidem quæcunque habitui scientiæ tribuuntur, tali speciei conveniunt.

Tertia sententia est aliorum qui habitum scientiæ dicunt esse inclinationem quandam habitualem ad actus sciendi, non explicando, qualis sit ista inclinatio an ex similitudine habituali profecta; an verò distincta quædam res ab hac similitudine, per modum ponderis cujusdam inclinans intellectum ad eum modum quo habitus voluntatis sunt quædam pondera voluntatis.

Species in intellectu sunt duplices.

Pro solutione Quæstionis notandum est primò: Duplices esse species in intellectu, alias antecedentes intellectionem, alias consequentes intellectionem; illæ generantur ab intellectu agente & Phantasmatibus, ut diceret 3. de Anima, hæ generantur ab intellectu possibili per actum intelligendi: illæ sunt terminorum simplicium, sicut & phantasmata ex quibus generantur, hæ terminorum complexorum, Verbi gratiâ, conclusionis vel enunciationis alicujus, illæ immediatè serviunt apprehensioni; hæ judicio; illæ sunt simpliciter necessariæ ad intelligendum, quia sicut sine phantasmate, ita & sine speciebus quæ ex phantasmate eliciuntur, non potest quidquam intelligi, complent enim rationem potentiæ & dant primam potestatem ad intelligendum, hæ verò non sunt simpliciter necessariæ ad intelligendum, quia per solas primas species potest ab intellectu formari judicium, sunt tamen necessariæ ad recordandum: nam recordamur eorum, quæ antè cognovimus, res autem antè cognitæ, non sunt per se ipsas præsentes intellectui; Ergo debent esse per suam similitudinem præsentes, quæ similitudo est similitudo cognitionis vel rei ut cognitæ conservata in memoria, ut docet Aristoteles in libro de memoria & reminiscentia.

Quanquam non nego has secundi generis species esse quoque terminorum simplicium species, ut patet ex memoria, sed id quod ad rem nostram modò spectat est, quod sint species complexorum, seu judicii complexi. Ratio autem qua probamus dari hæc duo genera specierum antecedentium & consequentium actum est hæc: quia non solùm cognoscimus res in se, sed & res ut cognitas à nobis, & cognoscimus cognitionem nostram: Ergo duplici specie, ad hæc duo genera objectorum cognoscenda indigemus.

Habitus dupliciter accipitur.

Notandum est secundò: Habitum dupliciter accipi posse. Primò generaliter pro qualitate quacunque permanente, & difficilè mobili, quomodo constituitur habitus prima species qualitatis. Secundò specialiter, pro qualitate operativa permanente acquisita vel acquisibili per actus frequentatos, quæ non dat primam facultatem operandi, sed solùm facilitatem ad operandum, & hoc modo hîc loquimur de habitibus; nam primo modo nemo dubitat species intelligibiles esse habitus, quia permanent; Nam in potentiis sensitivis exterioribus species intentionales sunt solùm per modum passionis facilè transeuntis, & ideo non sunt habitus, in intellectu verò quia permanent, dicuntur habitus. Porrò & prima sententia, cum species antecedentes intellectionem, vult esse habitum scientiæ, accipit illas ut ordinatas per actum intellectus, & secundùm hoc vult esse consequentes actum. His ergo suppositis.

Habitus scientiæ non est coordinatio specierum intelligibilium.

Dico primò: Habitum scientiæ non esse coordinationem specierum intelligibilium, ut prima sententia dicebat. Hanc conclusionem quidam probant ex eo quod explicari non possit, quidnam sit ista coordinatio specierum, & quomodo constituat rationem habitus. Nam cùm hic ordo debeat esse quid impressum speciebus per actum, illud vel erit relatio, vel quid absolutum fundans relationem: non primum; quia relatio per se non producitur, sed consequitur fundamentum & terminum: ad relationem enim non est per se motus, ut 5 Physic. docet Aristoteles; non secundùm; quia non potest explicari, quæ res sit illa quæ imprimatur speciebus, qualitasne vel quantitas? Deinde ordo iste specierum quæro qualis est; an secundum situm? At species cùm sint in subjecto indivisibili, & ipsæ sint indivisibiles, non habent situm; situs enim est corporum & in corporibus. Ad hæc si in

subjecto

subjecto indivisibili ex toto simul existant, non habent in eo distinctum situm: an secundùm causalitatem, quia nimirum una species prius causatur quàm altera? at nec hoc dici potest; quia species istæ sunt omnes causatæ ante scientiam, ergo hunc ordinem causalitatis non habent à scientia; Ergo in tali ordine non consistit essentia habitus, siquidem habitus est quid genitum ex actu scientiæ. An denique in ordine ad usum? ut prius una specie, quam altera utatur intellectus & altera post alteram: verbi gratiâ, ut prius utatur subjecto quàm prædicato, prius majori extremo, deinde medio termino, tum minori extremo, & inhærentia terminorum. Verum hic ordo si determinatur ab extrinseco tantum (hoc est ab intellectu per actum extrinsecum utentem prius uno termino quàm alio) nil ponit in iis speciebus, & sic species non erunt intrinsecè in seipsis habitus, quod tamen repugnat rationi habitus qui dicit intrinsecam facilitatem ad actum: Si verò sit intrinsecus speciebus, debet dari aliquid in speciebus determinans species ad talem ordinem: Nam species ex se sunt indifferentes ad hunc vel illum ordinem, ut ergo habeant hunc ordinem determinatè, debent habere in se causam & fundamentum talis ordinis; ordo enim cùm sit relatio non potest convenire nisi propter aliquod fundamentum intrinsecum; alioqui si ab extrinseco tantùm conveniret hic ordo speciebus, non species determinarent intellectum ad usum illum ordinatum, sed intellectus determinaret species, quod est contra rationem habitus qui debet intellectum determinare & inclinare ad talem actum ordinatum: in hac verò sententia se ipse intellectus determinaret ad talem usum determinatum, species verò nullam haberent vim determinandi intellectum. Respondet Capr. esse ordinem usualem; Verùm non satisfacit difficultati: nam hic ordo usualis, cùm sit merè extrinsecus speciebus non potest constituere species in ratione habitus, cùm habitus intrinsecè sit quid determinans intellectum ad actum. Nam quod dicit Capr. ordinem non esse essentialiter habitum, sed quid connotatum, seu species ut connotantes ordinem; hoc inquam non est satis. Nam habitus debet esse ex sua essentia determinativus ad actum; Ergo debet assignari aliquid essentiale in habitu, ratione cujus sit determinativus. Et confirmatur: Quia habitus scientiæ est habitus judicativus non apprehensivus, species autem intelligibiles antecedentes actum, sunt habitus apprehensivi tantum, non judicativi: ergo non sunt habitus scientiæ. Minor probatur: Quia sunt species repræsentantes terminos simplices & incomplexos, sicut & phantasmata ad quorum similitudinem sunt factæ.

Verùm hoc argumentum non convincit. Responderi enim potest, species seorsim acceptas non determinare aut inclinare intellectum ad actum scientiæ, sed conjunctim acceptas, quia conjunctim acceptæ repræsentant id unde intellectus determinetur ad tale judicium & assensum scientificum. Verbi gratiâ, apprehendit intellectus hominem animal rationale, risibile, ex vi hujus apprehensionis (quæ in scientia debet esse evidens & perfecta) videt connexionem horum terminorum inter se & causam connexionis, unde ex consequenti determinatur tam ad conjunctionem terminorum inter se, quam ad concludendum hominem esse risibilem, quia rationalis, quæ conclusio est scientifica. Ex quo patet, quod licèt conjunctio illa & coordinatio specierum sit ab extrinseco, ut nihil ponat intrinsecum in ipsis speciebus, tamen efficit ut species sic conjunctæ habeant vim determinandi intellectum ad actum & assensum scientiæ, quam non haberent sine illo ordine & conjunctione: nam aliquid potest effici à causis conjunctis, quod à separatis effici non potest,

non

non quòd conjunctio (quæ est mera relatio) conferat illis novam vim causandi, sed quod conjungit vires jam habitas in unum, sicut cum duo trahunt navem, conjungunt suas vires, & possunt conjunctis viribus trahere, quod singuli seorsim non possunt. Quare illa conjunctio & coordinatio specierum, non constituit formaliter rationem habitus cum sit mera relatio, sed ipsæmet species suis entitatibus conjunctæ, habent rationem habitus scientifici, quam non habent sejunctæ. Hoc etiam modo responderetur ad confirmationem: Nam species illæ conjunctæ & ordinatæ; habent rationem habitus judicativi, quia repræsentant ea quæ determinant intellectum ad judicium scientificum faciendum, & id præstant intellectui, quod præstaret habitus judicativus si esset à speciebus distinctis.

Aliter ergo probanda est conclusio: Nomine enim habitûs scientiæ non intelligimus quamcunque qualitatem in intellectu, disponentem ad actum scientiæ; sed qualitatem acquisitam per actum scientiæ, disponentem intellectum non simpliciter ad eliciendum actum scientiæ, sed solùm ad promptè & faciliter eliciendum; hæc enim est natura habituum, de quibus hic loquimur, ut patet inductione: atqui species intelligibiles non sunt tales habitus: nam inprimis non acquiruntur per actum scientiæ, sed ipsum antecedunt & causant: quod enim respondent causari, quoad coordinationem illam; id refellitur, primùm ex eo, quod coordinatio illa, etiam secundum istos authores sit solùm conditio, non ratio essentialis habitus, quare adhuc verum erit species illas secundum rationem formalem habitus, non causari ab actu. Deinde illa coordinatio prius saltem natura causatur ab actu, quàm ille actus habeat rationem scientiæ, quia ex coordinatione illa specierum tanquam ex causa habet ut sit scientia; nisi enim intellectus coordinaret illo modo species, & eas conjunctè acciperet, non posset ex illis elicere actum scientiæ. Cùm igitur causa prior sit natura effectu, & coordinatio illa sit causa vel conditio causæ, respectu actus scientiæ, sequitur talem coordinationem non causari ab actu scientiæ formaliter: & sic species etiam quoad coordinationem non sequi actum scientiæ, ut scientia est, sed potius ipsum antecedere saltem in priori naturæ.

Deinde speciebus sic ordinatis deest alia conditio essentialis habitus acquisiti, nempe ut non sit principium per se requisitum ad simpliciter eliciendum actum, sed tantùm ad promptè & faciliter eliciendum; species enim ordinatæ sunt principium requisitum simpliciter ad eliciendum actum scientiæ, quia sine illis elici non potest, quare non est principium solùm facilitans ad actum. Quod si dicas, facilitare ad actum majori suâ intensione. Contra: quia illa major intensio specierum non provenit ab actu scientiæ, sed ab intellectu agente producente eas ex phantasmatibus perfectioribus; non enim intellectus possibilis per actum scientiæ producit aut intendit illas species quæ eliciuntur ex phantasmate, sed solùm species suæ cognitionis, ut mox dicam. Quocirca illa major facilitatio quæ est in speciebus non est facilitatio habitus acquisiti de qua loquimur.

Deniq; licèt species illę intelligibiles, sint causa judicii & assensus scientifici, non tamen sunt causa eo modo, quo habitus acquisiti sunt causa actus ad quem inclinant. Nam habitus acquisiti sunt causa immediatè actus ad quem inclinant, imò essentialiter non sunt aliud, quàm inclinationes in actum, ut patet inductione; species verò non nisi mediatè sunt causa actus scientiæ; immediatè enim sunt causa solùm apprehensionis simplicis, & quia in rebus apprehensis inter se conjunctis, est causa formandi judicii, & assensus de conjunctione ipsorum, idcirco consequenter sunt causa talis judicii & assensus.

Responderi

Respondere potest. Intellectum non esse capacem talis habitus acquisiti qualem descripsimus, & ideo solas species habere rationem habitus scientiæ. Quod autem non sit capax ex eo ostenditur quia habitus acquisiti ponuntur propter difficultates tollendas quas in actibus experimur & facilitatem inducendam; at posito semel actu scientiæ tollitur omnis difficultas in assentiendo propter claritatem & evidentiam objecti. Ergo respectu actus scientiæ non est necessitas alterius habitus acquisiti. Idcirco enim in visu non est opus habitu, quia actus videndi est per se clarus & evidens & ex parte sua nullam affert difficultatem potentiæ. Idcirco etiam multi negant habitum acquisitum principiorum à speciebus distinctum; quia in assensu principiorum intellectus est evidentia terminorum convictus & necessitatus ad assentiendum & ex consequenti liber ab omni difficultate. Similiter alii negant habitus scientiarum in Angelis circa res naturales propter evidentem & quidditativam repræsentationem specierum, quibus sine ulla difficultate res naturales ab Angelo cognoscuntur.

Verùm ad hæc respondeo primò si in nobis evidentia esset ita perfecta, ut in Angelis, posset habere aliquid verisimilitudinis hæc objectio: at non ita se res habet, Nostra enim evidentia est cum magna inevidentia conjuncta; species enim nostræ non sunt propriæ rerum quas cognoscimus, sed alienæ. Nam sub rerum sensibilium similitudinibus & involucris essentias rerum, & proprietates apprehendimus; Angelus autem habet proprias rerum species & quidditativè repræsentantes: quare major est ratio de humano intellectu, quàm de Angelico, ut habitu perficiente & facilitante indigeat: quanquam & de Angelis non est certum illos carere habitibus; sicut & de habitu principiorum multi tenent esse verè habitum acquisitum.

Secundò respondeo: Experientia certè docet; per actus scientiæ frequentatos nos reddi faciliores & promptiores ad similes actus scientiæ; sicut & in ludis accidit, qui non scit bene aliquem ludum, & illum non exercet, non est ita promptus ac facilis ad ludendum, ut alter qui eum ludum sæpius exercet, cùm tamen utrique possint esse communes species ludi æquè evidentes, neque alia realiter ab altera differt nisi exercitatione. Quod etiam simili modo experimur in habitu memoriæ; sæpius enim frequentato actu cognitionis, acquiremus habitum & facilitatem ad similes actus cognitionis, quam non habemus quando actus non frequentamus. Hæc ergò & similia manifestè indicant nos ex cognitione rerum acquirere novos habitus & facultates ad cognoscendum quas ante frequentationem actuum non habebamus, hoc igitur & de habitu scientiæ sentire par est.

Dico secundò. Habitus scientiæ est qualitas ex actu scientiæ relicta disponens ad promptè & facilè judicandum & assentiendum. Hæc est sententia communior, quam sequitur Cajet. Prima secundæ quæst. 45. art. 5. Medina ibidem Ferar. 1. contra Gentes cap. 14. Suarez disputat. 44. de habitibus, Sotus quæst 5 Proœmii Logicæ. *Habitus scientiæ quid sit.*

Et probatur primò experientia; de facilitate ex frequentatis actibus scientiæ acquisitæ, quæ non potest salvari, nisi generetur aliqua qualitas ex actibus scientiæ frequentatis quæ maneat post actus. Nullus enim potest esse effectus formalis sine forma; Ergo nec facilitas ad scientiam potest esse, sine aliqua forma facilitante & tribuente hunc effectum formalem intellectui: hæc forma autem non est actus scientiæ transactus, quia non manet secundùm se facilitas autem manet: Ergo de- *Probatur experientia.*

bet esse aliquid per actum scientiæ productum & manens: hoc autem productum non potest esse nisi qualitas aliqua: nam nec substantia est, nec qualitas, nec relatio, nec aliquid aliud ex alio genere prædicamenti.

2 Ratione. Secundò ratione: Quia per actum scientiæ producitur aliquid in intellectu quod est veluti semen quoddam illius cognitionis, ratione cujus cognitio semel habita manet ita in mente habitualiter ut possit intellectus ex ea venire in cognitionem cognitionis ante habitæ; quod non præstant species ante cognitionem habitæ, hæ enim non repræsentant cognitionem habitam, cùm illam antecedant: Ergo necessariò concedenda est aliqua qualitas à speciebus illis distincta, & ex actu scientiæ genita; quæ quidem qualitas debet esse simplex, sicut & actus scientiæ, ex quo est genita, est quid simplex. Dices hoc modo habitus scientiæ esset habitus memoriæ. Respondeo habitum scientiæ non esse formaliter habitum memoriæ: per habitum enim memoriæ formaliter recognoscimus objectum, per habitum autem scientiæ cognoscimus simpliciter. Existimo tamen non differre realiter hos habitus, quia eodem habitu quo recognoscimus objectum, etiam cognoscimus; sed quatenus recognoscimus, dicimur meminisse; quatenus cognoscimus, dicimur scire.

Habitus scientiæ non est formaliter habitus memoriæ.

Habitus essentia quæ sit. Dico tertiò. Si loquamur de essentia hujus habitus scientiæ, ea non potest esse alia nisi similitudo habitualis cognitionis seu objecti cogniti; ita ut ratione hujus similitudinis, qualitas illa inclinet & promptum ac facilem reddat ad actus scientiæ. Ita Soncinas, qui putat esse istam sententiam S. Thomæ, & Scoti, & nominalium; & meo sanè judicio nihil aliud rationabilius dici potest. Quod suaderi potest quadruplici via. Primò ex parte actus. Actus enim si producit habitum, producit rem sibi similem & proportionatam: atqui actus scientiæ est similitudo actualis objecti. Ergò id quod ex se producit, erit similitudo habitualis seu manens post actum. Cujus rei etiam in habitibus voluntatis exemplum habemus: Nam quia actus voluntatis sunt inclinationes actuales in objectum, idcirco & habitus ex illis geniti, sunt inclinationes habituales seu propensiones & pondera quasi quædam voluntatis in objectum. Ergò idem proportionaliter sentiendum est de habitibus intellectus.

Secundò ex fine habitus; quia est ad facilitandum potentiam ad actum: atqui ad actum intellectus, qui est similitudo actualis objecti, non facilitatur intellectus nisi per similitudinem habitualem: Ergo habitus est similitudo habitualis. Minor probatur. Primò, exemplo speciei intelligibilis quæ est similitudo habitualis actus & objecti; ea enim quo perfectior & expressior fuerit eo perfectior & facilior redditur cognitio; difficultas enim cognitionis oritur ex ejus imperfectione in expressione, & confusione; quæ cum tolluntur per speciem perfectè, expresè, clarè repræsentantem, tollitur difficultas cognitionis; nulla enim difficultas est in cognoscendo objecto clarè repræsentato. Hinc facilius & melius objectum propinquum quam distans percipitur sensu externo ob perfectiorem speciem productam à propinquo, quam à distanti. Secundò, quia habitus non facilitat potentiam tollendo aliqua impedimenta actus, aut inducendo aliquas dispositiones ad recipiendum actum, nihil enim tale videtur affirmari probabiliter posse, sed solùm influendo in actum seu augendo activitatem & dando majores vires potentiæ ad producendum actum, ut in materia de habitibus probatur: sicut ergo potentia intellectiva per similitudinem habitualem objecti quæ est in speciebus fit potens

tens ad producendum actum cognitionis, ita & habitus, si augere debet hanc activitatem, & vires potentiæ intellectivæ, non alia ratione augere potest, quam addendo novam similitudinem habitualem cognitionis jam habitæ, & objecti ante cogniti. Essentia ergo habitus intellectualis consistit in similitudine habituali objecti. Dices, ergo habitus nil differret à specie intelligibili. Respondeo differre plurimùm. Nam licet in hoc utrumque conveniat, quod sit similitudo habitualis objecti: tamen in multis differunt, ut in adnotatione diximus.

Tertiò. Ex ratione principii productivi: Habitus enim ponitur, ut sit principium productivum actus; ut suppono: quia non alia ratione potentia facilitatur per habitum quàm acquirendo majores vires, & majorem activitatem ex habitu: at actus producendus est similitudo actualis objecti; Ergo & habitus ejus productivus debet esse similitudo habitualis seu virtualis; Omne enim producens debet continere virtute effectum producendum, & tale debet esse virtute, qualis effectus est in actu: Cùm ergo effectus sit similitudo actualis, habitus quoque producens debet esse quiddam continens hanc similitudinem, quod dicimus similitudinem habitualem.

Quartò: certum est per actum intellectus produci similitudinem habitualem cognitionis seu objecti cogniti; alioqui non haberet intellectus, unde veniret in cognitionem habitæ cognitionis, si nullum sui vestigium cognitio illa reliquit in intellectu: atqui hæc similitudo habitualis præstat ea omnia, quæ tribuuntur habitui scientiæ, Ergo hæc similitudo merito dici debet habitus scientiæ. Minor probatur. Nam primò est qualitas genita ex actu; secundò auget activitatem, & vires potentiæ; tertiò facilitat potentiam ad actum; quartò manet post actum; quintò est principium influens in actum; denique nihil tribuitur habitui, quod non inveniatur in hac similitudine: ergo supervacaneum est ponere habitum aliam qualitatem distinctam ab hac similitudine.

Quod si quæras, An isti habitus, cùm sint similitudines objectorum dici debeant species intelligibiles. *Habitus possuntnè dici species intelligibiles?*

Respondeo esse quæstionem de nomine, & à Soncinate vocantur species, ab aliis verò solùm habitus. Dico tamen propriè loquendo, non vocari species intelligibiles, nisi species immediatas objectorum simplicium, soli apprehensioni servientes, quales & in sensibus ab objectis, & in intellectu ex phantasmatibus producuntur; species verò indicativas & ex cognitione consequentes proprio nomine vocari habitus.

Non esset autem quæstio de nomine, sed de re, si quis negaret habitus intellectus, esse habituales similitudines; is enim in essentia habitus discreparet; neque verò alia inclinatio ad actum cognitionis fingi potest, nisi per modum similitudinis habitualis, quomodo & species intelligibiles inclinant ad actus quorum sunt principia.

Ex quo etiam patet opinionem hanc de essentia habituum benè convenire cum doctrina Theologica de habitibus supernaturalibus. Nam habitus, Verbi gratiâ, Fidei divinæ est habitus judicativus distinctus essentialiter à speciebus intelligibilibus quibus apprehendimus res fidei; nos enim res fidei apprehendimus per species naturales, quas ex auditu verbi Dei formamus, solùm verò per habitum fidei judicamus de illis & assentimur illis supernaturaliter. Essentia igitur habitus fidei in eo est posita, ut sit ratio producendi assensum, & judicium fidei *Habitus Fidei divina quid?*

supernaturale, cujus assensus & judicii ipse habitus est similitudo quædam habitualis; continet enim causa effectum, sive formali, sive virtuali similitudine, dicique recte potest habitus fidei esse id habitualiter, quod actus fidei actualiter, seu habituale quodammodo judicium fidei.

QUÆSTIO XVI.

An habitus scientiæ sit distinctus ab habitu principiorum?

CUm scientia sit notitia conclusionis ex principiis illata, meritò quæritur an habitus scientiæ utramque notitiam comprehendat, & conclusionis, & principiorum, sitque unus numero habitus quo conclusio & principia cognoscantur. Quam quæstionem tractat & decidit Aristoteles 2. Posterior. ultimo, docens esse habitus distinctos.

Habitus principiorum datur in nobis, isque non naturalis, sed acquisitus.

Dico primò. Dari in nobis habitum principiorum, eumque non naturalem, sed acquisitum. Ita Aristoteles loco citato. Hæc conclusio est contra Sotum 1. de justitia q.4.a.1. Dur. in 3. d.33. Cajetanum Prima secundæ q. 51. a.1. Bannez 1. p. q.1. a.6. qui dicunt habitum primorum principiorum non esse aliud, quàm lumen naturale cum speciebus intelligibilibus, nec per assensum primorum principiorum generari ullum alium habitum. Quod isti probant, Primò ex D. Thom. 1.2. q 49. a.1. ad.3. ubi ait puerum non posse uti habitu primorum principiorum, vel etiam naturali lege quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis. Quibus verbis indicat habitum principiorum in puero non esse, nec esse posse acquisitum, sed naturalem duntaxat.

Secundò, ratione. Quia habitus ponitur ad vitandas difficultates in actu: at in actu primorum principiorum nulla est difficultas superanda, quia evidenter fiunt nota lumine ipso naturali, ergo nullus est ponendus habitus acquisitus.

Nostra tamen conclusio est communior apud recentiores, & eam expresse docet Ferar. 2. Contra Gentes, cap.78. Et ratio est: quia principia licet lumine illo naturali à nobis cognoscantur ex ipsis terminis, nulla ratione & causa à terminis distincta mediante, (hic enim modus proprius est cognoscendi prima principia, nempe immediatè ex natura ipsa terminorum) tamen in tali cognitione & judicio (licet evidenti) non habemus omnimodam facilitatem: tum quia talia principia non per proprias & quidditativas species cognoscuntur, sed per alienas & sub involucris similitudinum, unde non perfectam evidentiam sortiuntur: tum quia principia debent cognosci universaliter, universale autem cognoscitur à nobis non sine experientia multorum particularium, & auxilio sensuum; quæ est ratio Aristotelis 2. Poster. cap. ultimo: Hinc ergo fit ut & in primo assensu principiorum experiamur aliquam difficultatem, & ex frequentatis actibus & assensibus majorem facilitatem. Confirmatur: Quia etiam in scientiis habemus evidentiam, & tamen hoc non obstante possumus acquirere habitum scientiæ. Deinde ex assensu primorum principiorum relinquitur species in memoria ipsum repræsentans; Ergo & habitus, siquidem ut supra deduximus habitus intellectivus nil aliud est, quàm

quam similitudo habitualis genita ex actu.

Ex quo patet rationem alterius sententiæ: Nam de S. Thoma non est difficultas, loquitur enim eo loco de habitu principiorum quà naturalis est: Sic autem solùm dicit lumen naturale intellectus evidens ad prima principia cognoscenda, sicut & de lege naturali consimili ratione loquitur; nos autem dicimus præter habitum principiorum naturalem, esse quoque acquisitum, quod ibi S. Thomas non negat.

S. Thomas exponitur.

Porro non ita vult naturalem esse ut sit totus à natura, quia solùm quoad lumen est à natura, quoad species verò intelligibiles est quid acquisitum, per sensus enim species acquiruntur in intellectu.

Dices hoc modo omnes habitus scientiarum essent naturales ratione luminis intellectualis. Respondeo, Minimè, Quia primorum principiorum proprium principium cognoscitivum est lumen naturale per seipsum, cum non per aliquod medium, aut rationem, sed sola evidentia luminis naturalis cognoscantur: at in scientia conclusiones cognoscuntur non solo lumine naturali, sed etiam ratione seu per causam conclusionis. Hinc ergò fit ut habitus principiorum sit habitus luminis naturalis, habitus autem scientiarum sit habitus rationis vel demonstrationis. Quocirca & Aristoteles habitum principiorum vocat intellectum; quia solo lumine intellectus principia cognoscuntur.

Quanquam principia sunt duplicia, alia communissima & sua evidentia omnibus nota, ut; Quodlibet est vel non est; Omne totum majus est sua parte: alia particularia, quæ non sunt ita evidentia, & cum majori aliqua difficultate percipiuntur: Nostra igitur conclusio non solùm est vera de principiis secundi generis, sed etiam de principiis primi generis (quæ nonnulli excipienda censent) quia in utrisque est aliqua difficultas, tum ob imperfectam evidentiam, tum ob dependentiam ab inductione.

Principia sunt duplicia: communissima & particularia.

Deinde cùm dicimus intellectum esse habitum principiorum, duo possumus nomine intellectus intelligere; vel lumen ipsum naturale, ut dictum est, vel habitum sine ratione, & medio cognoscentem; quæ enim ex discursu & ratione cognoscimus, dicimur scire; quæ verò sine discursu & ratione & medio, dicimur intelligere. Et hoc ferè sensu inter habitus intellectuales 6. Ethic. numerat Arist. intellectum quem vocat habitum principiorum.

Discrimen inter scientiam & intellectum.

Quamvis autem possint principia cognosci vel per demonstrationem à posteriori, vel per inductionem & experientiam, tamen cum per demonstrationem cognoscuntur non cognoscuntur ut principia, sed ut conclusiones, neque modo proprio & convenienti principiis: principia enim postulant, ut non ex aliis principiis cognoscantur, sed ex seipsis, hoc est, immediatè ex terminis propriis. Cùm verò per inductionem cognoscuntur, etiam tunc cognoscuntur ut principia, ex terminorum penetratione, ratione cujus non solùm cognoscuntur quòd sint, sed etiam propter quid sint; cognoscuntur enim ex terminis esse vera semper & ubique. In quo differt inductio principiorum, ab aliis inductionibus simplicibus, quibus solùm ostenditur quòd sit, non propter quid sit.

Modus proprius cognoscendi principia.

Dico secundò. Habitus principiorum non est idem realiter cum habitu scientiæ. Ita Aristoteles 5. Ethic. capite 6 ubi docet habitum principiorum, (quem vocat intellectum) cum nullo alio habitu coincidere posse propter diversitatem objectorum. Neque dici potest, loqui Aristotelem formaliter, non realiter: Nam

Habitus principiorum non est idem cum habitu scientiæ.

Habitus formalitas est realitas. Nam habitus acquisiti, id quod sunt, tam formaliter quàm realiter, sunt ex objectis; & acquirendo formalitatem, acquirunt realitatem; formalitas enim habitus, est per se realitas quædam, non verò pura formalitas ut mox ostendemus. Deinde Aristoteles si existimasset esse eundem realiter habitum intellectus & scientiæ, non ita absolutè pronunciasset intellectum nullum ex aliis habitibus esse, sed distinctione usus fuisset, uti aliâs de actione & passione.

Probatur 1. Probatur igitur conclusio primò. Distincti specie actus, generant habitus tam specie quàm realiter distinctos: at horum duorum habituum actus sunt specie distincti: Ergò & habitus sunt specie & realiter distincti. Utraque propositio est probanda. Major igitur probatur. Quia actus non solùm generat formalitatem, sed & realitatem habitus, quia generat totam illam entitatem, quæ est habitus, ut per se manifestum est; à nulla enim alia causa generatur entitas & realitas habitus quàm ab actu; & ab actu habet habitus, quòd sit & formaliter, & realiter talis: Ergò si actus specie distincti generant habitum, generabunt tam specie quàm realiter distinctum; Sicut enim actus specie distincti, sunt quoque realiter distincti, quia species eorum est realitas, hoc est, poscit ex natura sua ut sit per se realitas quædam, non verò formalitas alicujus realitatis. Non enim habitus fundatur in aliena realitate à qua separari possit, sed secum fert suam propriam realitatem & ex sua essentia est quædam realitas per se.

Quare quod objici solet, posse aliqua formaliter distingui & realiter esse idem, id verum est de illis formalitatibus, quæ sunt puræ formalitates, & non sunt ex se realitates, ut cum plures figuræ in eadem quantitate fundantur, plures relationes in eodem fundamento, actio & passio in eadem forma vel motu. At habitus non est pura formalitas sed realitas, & produci habitum est produci realitatem ipsam: non igitur illa objectio habet locum in habitibus; Est enim habitus essentialiter inclinatio ad actum: at tota sua realitate inclinat, Ergo tota sua realitate est habitus.

Diversi specie actus non generant unum habitum. Ex quibus liquet; Cùm actus generent habitum quoad ipsius realitatem, si sint actus ejusdem speciei, augebunt solùm realitatem habitus novo gradu intensionis: Si verò sint diversæ speciei, simpliciter generabunt diversum realiter habitum, non enim res diversæ speciei componunt unam rem, sed diversas, maximè si sint duæ res in specie perfectæ; alioqui nulla esset ratio, quare non omnes res in mundo essent una res. Quamvis enim res imperfectæ ut materia & forma possint convenire in unam rem & essentiam compositam, tamen res perfectæ non possunt componere unam rem. Et hæc de majori.

Minor verò ejusdem argumenti probatur: Quia notitia principiorum & notitia conclusionis sunt diversa specie: nam & res quæ in illis cognoscuntur sunt diversæ specie; quia diversæ connexiones terminorum & diversæ propositiones, rationes etiam cognoscendi diversæ sunt. Nam ratio conclusionem cognoscendi, est causa vel medium aliquod; ratio verò principia cognoscendi, sunt ipsi termini, ex quibus constant principia. Modus denique cognoscendi est specie distinctus: Nam conclusio cognoscitur per discursum & ex principiis; principia verò cognoscuntur, non per discursum aut demonstrationem, sed immediatè, neque ex aliis principiis sed ex seipsis.

Responsio prima. Respondent primò: Posse unum habitum specie inclinare ad actus specie distinctos, ut patet in habitibus infusis: Ergo etiam habitum acquisitum non repugnat esse unum specie, etiamsi habeat actus specie distinctos. Contrà; est magnum discrimen

crimen: Nam habitus acquisiti, quia generantur ab actibus, & ad normam actuum, sequuntur speciem & naturam actuum, neque enim actus dare potest aliam speciem & naturam habitui, nisi suæ naturæ similem, neque aliam specie inclinationem conferre potest habitui, quàm ad actus sibi similes; quare si sunt distincti specie actus, necesse est ut generent distinctos specie habitus: habitus verò infusi non generantur ex actibus, nec fiunt ad normam & regulam actuum; sed fiunt à Deo ad modum potentiarum (una enim potentia extendit se ad actus specie distinctos) unde est specialis ratio propter quam habitus infusi possunt se ad distinctos specie actus extendere.

Refellitur.
Habitus sequuntur naturam actuum.
Differentia inter Habitus infusos & acquisitos.

Respondent secundò. Actus istos in genere rei, seu materialiter esse specie distinctos; in genere verò scibilis, & formaliter esse unius speciei. Sed contra primò: Quia ista distinctio nihil facit ad unitatem & essentiam Physicam, sed tantùm ad distinctionem, ut in sequenti disputatione probabo, hoc est, ea quæ non habent unam rationem scibilis, necessariò fundant distinctos specie actus, & habitus; non verò quæ habent unam rationem scibilis fundant actus & habitus unius speciei. Plura enim requiruntur ad unitatem essentialem, quàm ad distinctonem: Nam distinctio ex uno defectu essentiali sufficienter oritur; unitas verò essentialis, requirit omnes conditiones essentiæ; malum enim ex singulis defectibus, bonum verò ex integra causa. Quare ad diversitatem essentialem sufficit diversitas scibilis, sive sit conjuncta cum diversitate rei, sive sit sine illa. Verbi gratiâ, color in genere habet diversas rationes scibilis respectu visus & intellectus: nam respectu visus, habet rationem visibilis, seu cognoscibilis lumine sensitivo, respectu verò intellectus habet rationem intelligibilis, hoc est, cognoscibilis lumine intellectivo; sunt enim hæ proportiones diversæ in colore ad visum & ad intellectum.

Responsio secunda.
Refellitur.
Unitas plura requirit quam distinctio.

Ad unitatem verò essentialem actus & habitus non sufficit unitas scibilis, sed etiam requiritur unitas in genere rei, non solùm enim ut scibile, sed etiam ut talis res scibilis facit ad essentiam scientiæ, & ex consequenti variatur ratio scientiæ ob diversitatem objectorum in genere rei. Quod ostendo, tum inductione, tum ratione. Nam diversi specie colores videntur distinctis specie visionibus, magis enim in substantia visionis differt visio albi à visione nigri quàm duæ visiones alborum; etiamsi illæ visiones conveniant in una ratione visibilis. Et ratio est: quia etiam secundùm istos authores, ratio formalis objecti est duplex Quæ, & sub Qua. Ratio formalis Quæ, est ratio formalis in genere rei. Ratio formalis sub Qua est ratio formalis in genere scibilis. Et quidem utraque dat substantiam & specificationem actui, (utraque enim est ratio formalis objectiva) Ergo si altera desit, non erit actus & habitus unius speciei; si verò adsit utraque, erit actus & habitus unius speciei. Cùm igitur in assensu principiorum & conclusionis sint diversæ rationes formales Quæ, erunt simpliciter hi assensus specie distincti, etiamsi habeant unam rationem formalem sub Qua.

Ratio formalis Quæ et sub Qua.

Neque refert, rationem formalem Quæ, esse materialem respectu rationis formalis sub Qua: Nam etsi hoc dici possit in bono sensu, tamen in ordine ad actum & habitum utraque est ratio formalis objectiva. Res enim cognoscitur sub ratione formali rei, non solùm sub ratione formali scibilis. Est enim in objecto aliquid quod materialiter tantùm cognoscitur, aliquid quod formaliter. Materialiter illud cognoscitur quod non secundùm se, sed ut substat alteri alicui rationi cognitæ cognoscitur; formaliter verò quod secundùm se & ratione sui, & non ut substat

Utraque specificat cognitionem & Habitum.

alteri rationi cognitæ cognoscitur. Sic paries ut paries materialiter videtur, formaliter verò, ut albus, seu ut substat albedini. Quare cognitio cùm sit in sua essentia expressio & similitudo rationis formalis objecti in genere rei, pendet essentialiter à ratione formali Quæ, non solùm sub Qua.

Probatur 2. Habitus principiorum potest esse sine habitu scientiæ.

Secundò probari potest conclusio ex eo quòd potest haberi habitus principiorum sine habitu conclusionis: Ergo isti habitus non sunt unus realiter habitus. Antecedens probatur, Primò: quia potest quis habere habitum principiorum cum ignorantia conclusionis, ita ut si ei proponatur conclusio, nesciat quid sit de illa sentiendum; & tamen si esset unus & idem habitus utriusque, sicut ex vi habitus non ignorantur principia quando proponuntur, sed statim cognoscuntur, ita non posset ignorari conclusio.

2. Secundò potest cum habitu principiorum, stare simul non solùm ignorantia conclusionis, sed & error contrarius conclusioni; non enim est necesse ex principio cognito deducere omnes conclusiones, quæ ex illo deduci possunt; innumeræ enim possunt deduci ex uno principio: Ergo possunt aliquæ saltem conclusiones ignorari, & circa eas tanquam ignotas, potest esse error contrarius scientiæ: at si habitus principiorum esset quoque habitus scientiæ, non posset esse error, stante tali habitu & consideratione intellectus.

3. Tertiò: potest destrui habitus scientiæ per errorem, seu habitum erroris contrarii, non corrupto habitu principiorum; quia potest errare quis circa conclusionem, & certus esse de veritate principiorum: Ergo non est idem habitus utriusque; alioqui idem habitus simul & maneret, & corrumperetur, maximè si habitus erroris circa conclusionem esset intensissimus, (uti non repugnat) & habitus principiorum esset valdè remissus propter paucos actus frequentatos.

4. Quartò: Potest habitus principiorum esse valdè intensus propter actus principiorum frequentatos, habitus verò scientiæ valdè remissus propter paucos actus frequentatos. Ergo non est idem utriusque habitus; idem enim simul esse non potest intensum & remissum.

Probatur 3. Tertiò probatur conclusio: Habitus est inclinatio ad actum, quæ inclinatio in intellectu est similitudo habitualis actus & objecti, ut in præcedenti quæstione ostendimus: atqui potest esse inclinatio habitualis actus & objecti ad principia, cum summa facilitate, ex actibus frequentibus orta: ad conclusionem verò potest nulla esse inclinatio habitualis & facilitas ob actus non frequentatos, sed potius summa difficultas: Ergo signum est habitum principiorum esse re distinctum ab habitu scientiæ; siquidem illi habitus qui sunt idem re, sunt etiam ejusdem inclinationis & ejusdem facilitatis. Confirmatur: Quia si ex uno principio deduci possint centum conclusiones, una mediante altera, sequetur eum qui acquisivit habitum & facultatem circa illud principium, eo ipso acquisivisse habitum & facilitatem circa omnes conclusiones possibiles: at hoc est falsum, & contra experientiam; etenim conclusiones quò sunt remotiores ab illo principio, eo est major circa illas ignorantia, difficultas, imò & error: Ergo non est circa illas ullus habitus acquisitus; impossibile enim est habitum acquiri sine facilitate.

Probatur 4. Quarto probat Gabriel; Causa distinguitur realiter ab actu, at habitus principiorum est causa habitus scientiæ mediante suo actu, & mediante actu scientiæ: Ergo distinguitur realiter ab habitu scientiæ. Minor patet; quia habitus principiorum ex notitia principiorum, causat notitiam conclusionis; ex notitia autem conclusionis causatur habitus scientiæ.

Supereſt ut argumenta contraria diſſolvamus: ſunt enim multi magníque authores qui oppoſitam ſententiam (etſi non admodum credibilem) tueantur. Ex quo genere ſunt illi, qui tenent, ſcientiam totalem eſſe unam ſimplicem qualitatem, ut in diſputatione ſequenti videbimus.

Argumenta contraria.

Objiciunt ergo primò: Unus realiter actus non poteſt generare, niſi habitum realiter unum: at aſſenſus concluſionis eſt actus realiter unus, & involvit in ſe aſſenſum principiorum & concluſionis: Ergo generat habitum realiter unum, qui inclinet ad aſſenſum principiorum & concluſionis. Minor probatur: Quia non poteſt eſſe aſſenſus concluſionis, niſi in ratione formali aſſentiendi involvat aſſenſum principiorum, eſt enim aſſenſus concluſionis propter principia, ita ut abſtrahi non poſſit aſſenſus concluſionis ab aſſenſu principiorum. Nam ſi abſtraheretur ille aſſenſus non eſſet propter principia, ac proinde non ſcientificus, ſi porro eſt propter principia, neceſſariò aſſenſus principiorum, in formali aſſenſu concluſionis intelligitur.

Reſpondeo. Dupliciter poteſt intelligi actus ſcientiæ involvere aſſenſum principiorum & concluſionis: primò, ut eodem actu aſſentiamur concluſioni & principiis, & aſſenſus concluſionis ſit idem re, cum aſſenſu principiorum: ſecundò ut iſti aſſenſus ſint diverſi realiter, ſed ita ut unus cauſetur ex altero. Primo modo actus ſcientiæ, non includit aſſenſum principiorum per identitatem, ſed ſecundo modo id eſt per illationem unius ex altero. Quare aſſenſus ſcientiæ, non eſt idem realiter cum aſſenſu principiorum: non tamen poteſt eſſe ſine illo; quia aſſenſus concluſionis eſt cauſatus ex illo; quamvis autem non poſſit cauſari ex principiis, niſi ſit aſſenſus principiorum, non debet tamen eſſe idem re cum aſſenſu principiorum, ſed potius debet eſſe re diverſus; quia effectus debet re diſtingui à ſua cauſa; aſſenſus autem ſcientiæ cauſatur ex aſſenſu principiorum: debent igitur hi aſſenſus re diſtingui.

Actus ſcientiæ diſtinguitur re ab aſſenſu principiorum.

Objicitur ſecundò: Idem realiter actus eſt qui fertur in aliquod objectum & in rationem formalem objecti; idem enim viſus fertur in parietem & in albedinem; quæ eſt ratio formalis objecti: quia in parietem fertur propter albedinem, imò prius natura ad albedinem terminatur, tum ratione albedinis in parietem: atqui principia ſunt ratio formalis aſſentiendi concluſioni: Ergo eodem actu ſcientia fertur in concluſionem & in principia, quia in concluſionem non fertur, niſi propter principia.

Reſpondeo. Rationem aſſentiendi eſſe duplicem; alteram intrinſecam objecto, quæ conſtituit objectum, in ratione objecti, ut albedo conſtituit objectum viſus: alteram extrinſecam, quæ non conſtituit objectum in ratione objecti, ſed ducit in cognitionem objecti. Cùm igitur dicitur, eundem actum terminari ad objectum & ad rationem formalem objecti, verum id eſt de ratione formali intrinſeca: Nam ſi ratio formalis ſit extrinſeca per diſtinctum actum apprehenditur, & cauſat notitiam alterius objecti, ſic igitur accidit in propoſita materia. Nam principia reſpectu concluſionis ſunt ratio formalis aſſentiendi extrinſeca. Unde non eſt neceſſe aſſenſum concluſionis terminari ad ipſa principia, ſed ſatis eſt ſupponi aſſenſum principiorum per diſtinctum actum, & ex eo cauſari aſſenſum concluſionis, ita ut neceſſe quidem ſit in aſſenſu concluſionis aſſentiri principiis, (ſiquidem ex aſſenſu principiorum debet cauſari aſſenſus concluſionis) non tamen neceſſe eſt id fieri per eundem actum, ſed per diverſos, ſimul concurrentes ad unam notitiam concluſionis cauſandam.

Aſſentiendi ratio eſt duplex. Intrinſeca. Extrinſeca.

Objiciunt

Sapientia quænam dicatur ab Aristotele versari circa principia & conclusiones.

Objiciunt tertiò. Aristoteles sapientiam ait versari circa principia & conclusiones, 6. Ethic. c. 8. Respondeo sapientiam eo in loco intelligit Metaphysicam, quæ quia per universalissimas rationes procedit, Entis, Unius, Substantiæ, Accidentis; idcirco etiam principia scientiarum demonstrat universalissimè: hoc autem nihil est contra nos. Nos enim non quærimus, an una scientia totalis secundùm diversos habitus esse possit de principiis & de conclusionibus, quod verum est ex Aristotele, sed an idem habitus simplex inclinare possit ad assensum principiorum & assensum conclusionis, quod nos negamus.

QUÆSTIO XVII.

An quinque tantùm sint habitus intellectûs enumerati ab Aristotele 6. Ethic. Intellectus, scientia, sapientia, prudentia, ars?

NOn videtur hæc divisio sufficiens. Non enim omnes habitus comprehendit: Nam nec habitum opinionis, fidei, erroris, inertiæ; item habitum Logicæ, habitum scientiæ moralis, artium liberalium. Deinde sapientia componitur ex intellectu & scientia in c. 8. & sic membra divisionis includent se invicem, quod est vitium divisionis.

Habitus tantum sunt quinque.

Dicendum tamen est, Divisionem hanc esse sufficientem: Omnis enim habitus in intellectu, aut est speculativus, aut practicus: si speculativus, aut est conclusionis, aut principiorum: si conclusionis, est scientia; si principiorum, est intellectus; si de utrisque, est sapientia: si verò sit practicus, aut est activus, aut factivus; si factivus, erit prudentia; si activus, ars.

Habitus non omnes sunt enumerati ab Aristotele.

Notandum est primò, Aristotelem non recensere hic omnes habitus intellectus, sed eos solum qui sunt virtutes. Cùm verò virtus sit dispositio perfecti ad optimum, in intellectu autem verum est optimum; hinc fit, ut habitus qui determinatè verum dicunt, & circa verum versantur, sint virtutes: Alii vero habitus qui versantur, vel circa falsum, ut habitus erroris; vel indifferenter circa verum & falsum, ut opinio quæ ex natura sua non magis verum dicit, quàm falsum, & habet imperfectum modum tendendi in objectum; quæ enim opinamur, nec scimus esse omnino vera, nec falsa, hi inquam habitus non sunt virtutes. Aristoteles ergo solùm enumerat habitus, qui sunt virtutes intellectus. Nam virtutis est perficere circa bonum; bonum autem intellectus est veritas, sive practica, sive speculativa; quare habitus circa verum perficientes intellectum, meritò dicuntur virtutes.

Dicitur autem virtus dispositio perfecti, vel ejus quod præstantissimum est ad optimum: vel quia est dispositio subjecti perfecti existentis, ad operandum, & disponit illud ad præstantissimam in illo genere operationem, ut exponit S. Thomas: vel quia est dispositio non qualiscunque, sed perfectissima, faciens subjectum perfectissimo & præstantissimo modo se habere, non in se, sed in ordine ad præstantissimam operationem; vel ad optimum objectum. Quæ expositio ma-

gis quadrat Arist. virtus enim est præstantissima dispositio rei ad optimam operationem.

Notandum est secundò. Aristotelem enumerare habitus non instrumentarios qui sunt aliorum habituum gratia: sed qui sunt per se. Quam ob causam Logica ad nullum horum habituum pertinet, ut patet ex disput. 2. est enim habitus instrumentarius, & neque speculativus, neque practicus.

Habitus ab Aristotele enumerantur tantum per se.

Notandum est tertiò. Intellectum esse habitum principiorum inclinantem ad assentiendum principiis immediatè, hoc est, non propter aliquod medium & rationem distinctam ab ipsis principiis sed immediatè propter evidentiam terminorum ex quibus principia constant. Ex quo patet differre intellectum ab habitu sapientiæ: Nam intellectus assentitur principiis immediatè & sine discursu, quod est intelligere, id est, ex penetratione rei in se ipsa, eam cognoscere: Sapientia vero assentitur principiis non ut principia sunt, nec ut immediatè cognoscuntur, sed per demonstrationem probando illa ex universalissimis rationibus entis. Quare differt essentialiter sapientia ab intellectu; quia licet sit de principiis; non tamen per modum intellectus, sed per modum scientiæ.

Intellectus quod sit.

Notandum est quartò. Sapientiam uno modo distingui à scientia essentialiter, alio modo non distingui: nam si sumatur scientia in communi, ut est habitus quocunque modo demonstrativus, sic sapientia est species scientiæ, si verò sumatur pro habitu demonstrativo conclusionum tantùm, non principiorum, uti hìc ab Aristotele sumitur, sic distinguitur essentialiter à sapientia quæ est demonstrativa, non solùm conclusionum, sed etiam principiorum per universalissima principia ex transcendentibus sumpta, ente, uno, vero, quæ omnibus principiis applicari possunt: Scientia verò non demonstrat sua principia, sed ea per habitum principiorum intelligit. Dices, principia sunt indemonstrabilia, quia prima & immediata, quomodo ergo à sapientia demonstrantur?

Sapientia quo pacto essentialiter distinguatur à scientia.

Respondeo non demonstrari per proprias causas, sed per communes & universalissimas ex ratione entis, unius, & similibus transcendentibus desumptas. Principia verò prima dicuntur indemonstrabilia, quia per proprias & particulares causas demonstrari non possunt, eò quod illas non habeant à propriis terminis distinctas.

Notandum est quintò. Sub scientia Aristotelem non comprehendere nisi scientias speculativas. Nam practicæ scientiæ apud Aristotelem non sunt propriè & simpliciter scientiæ; quia non sunt de necessariis simpliciter, sed de necessariis ex suppositione tantùm, quia ex suppositione rerum factibilium demonstrantur de iis proprietates ut suprà docuimus; Necessarium enim simpliciter apud Aristotelem est necessarium secundùm naturam: quòd verò suæ necessitatis habet principium in nobis non in natura, est necessarium solùm ex suppositione à nobis factæ essentiæ. Dices ad quem igitur habitum, scientiæ practicæ spectabunt? Respondeo: si sint scientiæ agibilium, ad habitum activum; si factibilium, ad habitum factivum. Quare scientia moralis spectabit ad eundem habitum cum prudentia; Prudentia enim applicat scientiam moralem ad praxim particularem.

Scientia apud Aristotelem non complectitur nisi scientias speculativas.

Notandum sextò. Aristotelem omnes habitus practicos reduxisse ad duos, ad Prudentiam, & Artem: non quòd non sint alii habitus activi præter prudentiam; oppositum enim Aristoteles eodem loco innuit cap. 4 limitans prudentiam tantùm ad eas actiones quæ ad bonum & honestum spectant, indicans eo ipso dari alias actio-

Habitus practici ab Aristotele ad prudentiam & Artem reducuntur.

actiones quæ ad bonitatem moralem non spectant, & alios habitus circa illas versari, ut sunt habitus actionum externarum transeuntium: V.G. habitus currendi, numerandi, cytharizandi, qui secundùm Aristotelem versantur circa actiones non factiones, ut supra docuimus. Solùm igitur ex habitibus activis meminit prudentiæ: quia ille habitus est præcipuus, & ex illo debent intelligi alii habitus similes; proportionaliter enim quod est prudentia & scientia moralis in actionibus voluntatis, hoc est scientia & applicatio scientiæ in actionibus aliis externis respectu habitus activi sibi respondentis.

Deinde sub arte comprehendit solùm habitus factivos seu relinquentes opus post actionem, ut ex disputatione secunda, & præsenti satis constat. Quare Artes liberales sub habitu activo non factivo comprehenduntur, licet artes vocentur extenso nomine artis. Quæ omnia ex ante dictis, clara & probata sunt.



DISPUT.



DISPUTATIO XVII.

De scientia totali.

Scientia totalis dicitur ratione multarum partialium, quas ut partes continet; eò quòd referantur omnes ad idem genus objecti, & ad unum genus principiorum. Sic in Physica sunt multæ demonstrationes, & ex consequenti scientiæ, de cœlo, de elementis, de mixtis, de viventibus; quia tamen omnes hæ scientiæ referuntur ad unum genus objecti, nempe corpus naturale, & unum genus principiorum, concernentium materiam, dicuntur pertinere ad unam scientiam Physicam. In hac ergo disputatione agendum nobis est: Primum de essentia scientiæ totalis, tum de objecto & unitate, demum de variis ipsius proprietatibus. *Scientia totalis nomine quid intelligatur.*

QUÆSTIO PRIMA.

An scientia totalis sit una simplex qualitas unius simplicis essentiæ?



EST celebris quæstio inter discipulos D. Thomæ ex una parte, & Scotum, ac nominales ex altera. Nam qui Divum Thomam sequuntur, mordicus tuentur esse quoad essentiam unam simplicem qualitatem, eamque extendi ad omnes demonstrationes illius Scientiæ, sive hæc extensio fiat per augmentum quoddam extensivum, secundùm novas partes heterogeneas quantitatis, sive sine tali augmento per solam suppositionem novi objecti materialis: Ita Cajet. Prima secundæ q. 54. a. 4. Capr. in prolog. *Prima sententia Thomistarum.*

Ferar.

Ferar. 2. contr. Gentes c. 4. Sotus q. 3. Proëm. Logicæ. Ruvius ibid. q. 4. Vasq. 1. part. disp. 9. c. 1. Fundamentum est: Quia habitus specificatus ab una ratione formali objecti, est unus specie, & una simplex essentia: Talis est habitus scientiæ totalis: Ergo. Minor probatur: Quia licet objecta in scientia totali sint diversæ speciei in genere rei, tamen in genere scibilis sunt unum objectum scibile. Quod explicari potest exemplo potentiæ. Nam una potentia habet multos actus specie distinctos, circa varia objecta specie distincta, quæ tamen conveniunt in una ratione scibilis. Verbi gratiâ, Potentia intellectiva habet multos actus specie distinctos circa varia objecta intelligibilia: quæ tamen quia conveniunt in una ratione objecti intelligibilis, ad unam specie potentiam intelligibilem pertinent.

Fundamentum.

Neque verò requiritur tanta unitas in objecto potentiæ, quanta in objecto actuum: Nam objectum actus, debet esse unum secundum rationem magis specificam; objectum vero potentiæ, satis est, ut sit unum secundum rationem genericam, vel certè unum unitate analoga, quatenus illa omnia objecta habent inter se convenientiam analogam in aliqua ratione. Pari ergo ratione de objecto habitus discurrendum est: sicut enim una potentia extendit se ad multos actus, & ad multa objecta actuum, ita & habitus; licet is sit minus universalis quam potentia. Nam potentia complectitur multos habitus, & multorum habituum actus, & objectum habet universalissimum; habitus vero solum ad certos quosdam actus, circa aliqua certi generis objecta extenditur: Potentia intellectiva, verbi gratiâ, extendit se ad omne intelligibile; Habitus verò scientiæ, solùm ad scibile. Possunt igitur objecta esse distincta specie respectu actuum, quæ tamen respectu habitus, sunt unum objectum specie; quia scilicet objectum habitus est universalius objecto actus; & minorem unitatem requirit, sufficit enim ad ejus unitatem unitas generica objectorum, vel analogica.

Secundo ratione: Quia habitus non specificatur ab objecto materiali, sed à formali: atqui in scientia totali datur una ratio formalis objecti in genere scibilis, ita ut illæ rationes, quæ sunt distinctæ speciei in genere rei, sint materiales tantum, & quatenus conveniunt in una ratione formali scibilis; sint unum specie objectum formale, solum verò materialia objecta, sint diversa specie.

Quod si quæras quæ sit ista ratio formalis scibilis: Respondent in objecto duplicem rationem considerari. Alteram Quæ, alteram sub Qua: Illa est quæ cognoscitur, hæc verò est ratio sub Qua fit cognitio, licet ipsa non cognoscat; sic idem color habet unam rationem Quæ, & tamen sub alia ratione sub Qua, pertinet ad sensum, & ad intellectum; ad sensum sub ratione visibili, ad intellectum sub ratione intelligibili. Hæc ergo ratio sub Qua, dicit solum proportionem objecti ad potentiam vel habitum; quatenus tali lumine potentiæ, vel secundum talem rationem sciendi, seu talia principia, est cognoscibile, ita ut hæc cognoscibilitas respiciat modum & medium cognoscendi illius potentiæ, vel habitus. Quare idem objectum, ut substat diversis modis, & mediis cognoscendi, habet diversam rationem cognoscibilis, quæ est diversitas rationis sub Qua: Hæ isti.

Verùm oppositam sententiam tuentur Scotus; Ocam, Greg. Gabr. Durandus in Prologo sententiarum, Suarez disp. 44. Metaph. Fonseca lib. 5. quæstione 7. Tol. quæst. 3. Proëm. in logicam, pro cujus majori explicatione. Noto primò. Habitum non habere aliam essentiam & inclinationem in objectum præter eam quam accipit ab actu; Effectus enim non habet aliam perfectionem, nisi eam quam à sua causa

causa accipit: Habitus autem producitur ab actu: Ergo non habebit in essentia sua aliam inclinationem ad objectum, præter eam quam accipit ab actu, & quam illi actus conferre potest. Porrò actus non potest aliam inclinationem habitui conferre nisi suæ similem; neque enim per actus unius speciei, acquirimus facilitatem ad actus alterius speciei, ut docet experientia. Neque rationi est consonum, ut actus eam habitui inclinationem conferat, quam ipse non habet. Ex quo sequitur, essentiam habitus acquisiti commensurari essentiæ actus, & inclinationem inclinationi: Nam si major inclinatio dicatur esse in habitu quam in actu, erit major perfectio in effectu quam fuerit in causa adæquata, quod est absurdum.

Secunda sententia.

Habitus acquisitus suam essentiam & inclinationem in objectum accipit ab actu.

Notandum secundò. Duplicem rationem formalem in objecto distingui à Cajetano: unam Quæ, aliam sub qua: illam esse in genere rei, hanc in genere scibilis: illam desumi ex natura objecti, hanc ex ordine ad potentiam. Quam distinctionem Vasquez noster refellit 1. par. quæst. 1. disput. 7. cap. 3. non quod neget rationem formalem sub qua, sed quod illam neget esse specificativam actus vel habitus, per modum objecti: quia nimirum illa ratio, sub qua, est quid posterius objecto; siquidem nihil aliud est quàm demonstratio extrinseca à scientia, convenítq; objecto, post terminationem scientiæ ad objectum: Prius etiam scientia terminatur ad objectum scibile, tum ex hac terminatione, objectum illud dicitur per extrinsecam denominationem scibile. Quare talis denominatio, cum supponat objectum terminans actum scientiæ, non constituit objectum in ratione objectiva, sed solum objecto superaddit denominationem scibilis ab actu scientiæ ad illud terminato. Probat autem hanc suam sententiam authoritate & ratione Aristotelis 5. Metaph. cap 15. ubi ex professo probat scientiam non referri ad scibile formaliter, sed tantum ad id, quod est scibile: sicut nec visus refertur hoc modo ad visibile, sed ad colorem, nec intellectus ad intelligibile formaliter, sed ad rem quæ est intelligibilis. Rationem autem hanc affert Aristotelis. Quia alioqui idem bis diceretur, & esset inutilis ejusdem repetitio, & circulus; scibile enim formaliter est, scientiam esse de ipso; scientia autem idem dicit nempe scientiam esse de aliquo: Ergo referri scientiam ad scibile formaliter (hoc est, ad scibile ut denominatum à scientia) est idem bis dicere, & definire scientiam hoc modo per scibile, est idem per idem definire. Quod etiam magis declarat disput. 104. cap. 2. Quare rationes visibilis, intelligibilis, scibilis, cum sint denominationes extrinsecę à potentia, vel habitu, vel actu potentiæ, non sunt rationes objectivæ specificantes, sed denominationes ab actu jam specifico & terminato ad objectum.

Duplex ratio formalis objecti. qua, & sub qua.

Porro actus duplicem habet specificationem: alteram ab objecto, est enim talis actus in specie, quia circa tale objectum specie versatur; alteram à potentia: nam circa idem objectum diversæ potentiæ diversos specie actus eliciant. Verbi gratiâ, circa colorem visus & intellectus diversos specie actus producunt, quia diverso lumine influunt in suos actus; & ex hac divisione luminum, nascitur diversitas essentialis actuum: Utraque igitur specificatio requiritur in actu. Primam illam affert ratio formalis objecti Quæ. Secundam verò indicat ratio sub Qua: Est enim ratio sub qua potentia ex parte sua fertur in objectum, hoc est suo lumine, tali vel tali: non vero est ratio sub qua, ex parte objecti; cum in objecto nihil sit tale intrinsecè, sed solùm per denominationem extrinsecam, ut substat tali potentiæ, vel tali lumini.

Actus specificatur tum ab objecto, tum à potentia.

Sed dices. Scibile non solùm dicitur scibile per denominationem extrinsecam à scientia,

à scientia. Sed etiam per denominationem à medio, seu à principiis quæ sunt ratio sciendi. Nam per diversa media, & diversa principia, eadem res est diversa in ratione scibilis. Verbi gratia, terram esse rotundam aliter demonstrat Physicus, per gravitatem partium, aliter Mathematicus per umbras & apparentias; cum igitur medium sit ratio sciendi conclusionem per modum objecti cogniti, dici potest ratio formalis conclusionis.

Ratio formalis objecti altera intrinseca objecto in genere rei; Altera extrinseca.

Respondeo concedendo totum. Est igitur ratio formalis objecti duplex: quædam est intrinseca objecto, & convenit illi in genere rei, & hæc est ratio illa realis in objecto, secundum quam terminat cognitionem, & quæ cognoscendo exprimitur, ut color est ratio formalis rei visibilis, conclusio est ratio formalis rei scibilis: alia est ratio formalis, quæ est ratio objectum cognoscendi. Sic medium respectu conclusionis, est ratio formalis cognoscendi conclusionem, & lumen est ratio formalis videndi colores, tanquam forma quædam extrinseca colorum in esse visibili. Et hæc ratio formalis, licèt sit extrinseca objecto in genere rei, pertinet tamen ad objectum in genere scibilis; quia facit illud formaliter scibile, per respectum enim ad ipsam denominatur scibile. Et licet non sit ratio quæ terminet actum scientiæ, est tamen ratio sub qua objectum terminans terminat actum scientiæ: & hoc sensu dicitur ratio objectiva, non quod ipsa cognoscatur, sed quod sub ipsa objectum cognoscatur. Quare si hoc sensu intelligatur illa distinctio, verissima est; nam utraque est ratio formalis objecti; tam illa, quæ cognoscatur in objecto, quàm illa propter quam, & sub qua cognoscitur objectum, illa dici potest Quæ, hæc propter quam, & sub qua. Et hoc modo S. Thomas 1. p. q. 1. dixit Theologiam considerare sua objecta sub una ratione formali objecti; quia sub uno genere principiorum revelatorum.

Verùm neque hoc modo intellexit Cajetanus, neque ex hac una ratione formali licet inferre unitatem scientiæ totalis in genere qualitatis simplicis, sed tantum unitatem in ratione scientiæ, ut scientia est, scilicet quia in suis conclusionibus, unam scientiæ rationem servat, deducendo illas ex ejusdem modi principiis de quo in sequenti quæstione. Nunc satis est ostendere, ex hac unitate rationis formalis non posse inferri unitatem scientiæ in ratione qualitatis. Et ratio est: quia media seu principia scientiæ totalis, non sunt unius rationis specificæ, sed tantum convenientiam genericam habent inter se; cum pro singulis conclusionibus, sint alia & alia principia propria. Ex aliis enim principiis deducitur cœlum esse incorruptibile, ex aliis terram esse rotundam: Non potest igitur ex uno genere principiorum, desumi una essentia habitus, cum ipsa principia, non sunt unius essentiæ.

Conclusio, scientiam totalem non esse simplicem qualitatem.

Dicendum igitur est. Scientiam totalem non esse unam simplicem qualitatem, sed constare multis habitibus specie distinctis, pro diversitate conclusionum.

Probatur primò. Scientia totalis generatur ex actibus scientiarum partialium circa particulares conclusiones: atqui hi actus cum sint specie distincti generant habitus specie distinctos: Ergo scientia totalis, non est unus habitus sed multiplex.

Habitus acquisitus per actus non potest inclinare ad actus specie diversos.

Dices posse esse Habitum unum specie ordinatum ad actus specie distinctos. Respondeo posse esse, sed infusum à Deo non verò acquisitum per actus: de ratione enim habitus acquisiti est, ut sit ad normam actus ex quo est genitus; neque enim plus habere potest quam actus; cum quicquid est sit ab actu; nec major perfectio potest esse in effectu quam in causa adæquata; nec actus majorem inclinationem

potest

potest dare habitui quam habeat ipse; neque potest dare inclinationem ad distinctum specie objectum, cum nec ipse actus talem in se inclinationem habeat, & ut uno verbo dicam, actus non potest dare aliam inclinationem habitui, nisi suæ similem, non verò suæ dissimilem; neque auditum est ut quis ex actibus unius speciei frequentatis, ad dissimiles actus, & alterius speciei inclinationem, habitum acquisiverit.

Dices præterea, non sequi si habitus sint specie distincti, esse quoque realiter distinctos; potest enim esse aliquid unum realiter & multiplex formaliter. Contra id verum est in iis formalitatibus, quæ non sunt per se realitates, sed modi vel rationes realitatum: at habitus est per se realitas, & cum producitur ab actu, producitur cum sua realitate: Ergo si habitus sunt specie distincti, etiam realitatibus erunt distincti.

Dices denique, scientiam totalem in genere rei non esse unam specie, sed in genere scientiæ esse unam. Contra: si non sit una in genere rei, non erit una simplex qualitas quod probare intendimus: Ex eo verò quod est una in ratione scientiæ, non est una, nisi per ordinem ad unum genus principiorum, quod non est esse unam essentialiter, sed tantùm unam respectu unius generis scibilis, ut in sequenti quæstione dicemus: nam si principia in scientia totali essent unius rationis specificæ respectu omnium conclusionum, posset aliquo modo dici scientia totalis esse una specie & simplex qualitas, propter unitatem essentialem principiorum: at cùm nec conclusionum sit unitas specifica, nec principiorum, nullo modo potest dici una essentialiter, secundum multitudinem essentialem principiorum, & conclusionum.

Ubi noto: Ad unitatem essentialem habitus, requiri unitatem essentialem tàm principiorum, quàm conclusionis: licet ad diversitatem essentialem, sufficiat alterutra diversitas, sive principiorum, sive conclusionis. Ratio est, Quia utrumque in suo genere concurrit ad specificandam scientiam; hoc est, tam conclusio quàm principia; utrumque enim formaliter per scientiam cognoscitur, & exprimitur, & conclusio quoad suorum terminorum connexionem, & principia; similiter in conclusione est ratio formalis objecti Quæ: Principia verò, rationem formalem propter quam continent. Quia verò bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus; idcirco ad unitatem essentialem, utrumque integrè requiritur: ad diversitatem verò, sufficit unius ex requisitis essentialiter defectus. Quare si per diversa Principia eædem conclusiones demonstrentur, ut cum terram esse rotundam demonstratur ex principiis Physicis, & Mathematicis, erunt scientiæ specie distinctæ, una Physica, alia Mathematica. *Ad unitatem eßentialem scientiæ requiritur unitas tam principiorum quam conclusionis.*

Si verò per eadem principia, diversæ conclusiones demonstrantur, ut cum diversæ conclusiones probantur de eodem subjecto per eandem causam, risibile, verbi gratiâ, & flebile, de homine per rationalitatem, erunt itidem scientiæ specie distinctæ, quia alia conclusio specie, scitur in una, alia in alia. Neque dici potest esse aliam solum materialiter, unam verò formaliter; quia substat uni medio & rationi sciendi. Nam non solum medium, est ratio formalis objecti, sed ipsa etiam conclusio secundùm seipsam formaliter scitur; illa enim connexio terminorum in conclusione, est ratio formalis quæ scitur, medium non verò, solùm est ratio formalis propter quam. Quia igitur duæ sunt rationes formales in objecto concurrentes, ad specificandam scientiam, ideò si altera desit, non erit unitas scientiæ essentialis eadem:

Nam quod dicitur, conclusionem esse quid materiale respectu medii, id verum quidem est, sed respectu scientiæ & specificationis ipsius, utrumque habet formaliter, Conclusio ut ratio formalis Quæ objecti: Medium, ut ratio formalis propter quam: tunc autem solùm est aliquid materiale respectu cognitionis, quando ipsum non cognoscitur secundum se, sed est subjectum ejus quod per se cognoscitur. Sic paries respectu visus est quid materiale; quia ut paries non videtur, sed ut albus; paries enim est subjectum albedinis ejus, ad quam visio terminatur per se, ad parietem autem per accidens, tanquam ad subjectum ejus quod videtur per se.

Per primam demonstrationem in scientia non acquiritur tota scientia habitualis.

Secundò probatur conclusio. Si habitus scientiæ totalis esset una simplex qualitas, sequeretur per primam demonstrationem Physicam acquiri habitum totalem ad omnes demonstrationes Physicas; consequens est falsum: ergo & id ex quo sequitur. Probatur verò id esse falsum, multis modis. Primò quia ubi est habitus, ibi est facilitas ad actum: atqui per primam demonstrationem ad reliquas demonstrationes, nullam facilitatem experimur, sed habemus nos ad illas æque ut ante: Ergo per primam demonstrationem, non acquirimus habitum ad illas. Dices fore facilitatem ex habitu, si proponantur sufficienter objecta aliarum demonstrationum. Contrà: Ea facilitas non erit ex habitu, sed ex bona & evidenti propositione objecti: quia sicut ille habitus non fuit genitus & acquisitus circa illo modo propositum objectum, ita neque ad illud confert facilitatem. Secundo scientia & ignorantia opponuntur: at, qui habuit primam demonstrationem Physicam, potest habere ignorantiam aliarum demonstrationum: Ergo non acquisivit illarum scientiam. Dices id verum esse de scientia actuali non habituali. Contrà: is qui habet scientiam alicujus objecti, proposito illo non habet ignorantiam illius, sed statim illud agnoscit & elicit actum scientiæ: atqui habens primam demonstrationem Physicam, potest ignorare multa objecta Physica, etiamsi illi proponantur, & de illis interrogetur; Ergo non habet de iis scientiam habitualem; alioqui post unam demonstrationem, facile esset omnes alias demonstrationes acquirere, cum tamen post tot demonstrationes Mathematicas, non possit hucusque inveniri demonstratio, quadraturæ circuli.

Tertiò, habita Prima Demonstratione, potest errare circa reliquas, & induci habitus erroris contrarius: Ergo circa illas non est habitus acquisitus: nam si esset, impediret actum erroris: Etenim circa ea quorum scientiam habitualem habemus, non erramus, si habitu uti voluerimus.

Quartò, sicut per unam demonstrationem Physicam acquiritur habitus ad omnes; ita per unum errorem Physicum acquireretur error habitualis, circa omnes demonstrationes Physicas, & esset unus totalis habitus erroris; oppositorum enim circa objecta opposita par est ratio; & habitus oppositi versantur circa idem genus objecti: atqui, hoc est falsum: Nam habitus erroris, circa unam conclusionem, non destruit facilitatem circa alias demonstrationes: ut cum Aristoteles erravit demonstrando mundi æternitatem non amisit facilitatem ad demonstrandam materiam primam; aliquo nullus Philosophus haberet ullum habitum scientiæ: quia nullus est qui careat alioqui errore, in quocunque genere scientiæ, error autem (maximè si sit valde intensus) tollit facilitatem habitus oppositi.

Quintò potest esse habitus circa primam demonstrationem valde intensus, propter actus frequentatos, circa alias valde remissus, propter actus non frequentatos:

hoc

hoc autem signum est, istos esse distinctos habitus, non unum; non enim eadem qualitas potest esse simul intensa, & remissa.

Sextò, si quis amittat habitum circa unam demonstrationem per contrarium errorem valdè intensum, is non amittet habitum circa alias; eâdem enim facilitate illis assentietur ut antè: Ergo istarum demonstrationum habitus sunt diversi.

Ad fundamentum Primæ sententiæ respondeo, Habitum scientiæ specificari, tam ab objecto formali, quam à ratione assentiendi, quæ est in principiis: utrumque autem in scientia totali est multiplex: Nam & rationes formales objectorum in diversis conclusionibus sunt diversæ, & rationes assentiendi ex diversis principiis sunt diversæ: Non possunt igitur specificare unum habitum, sed multos. Nam quod dicitur in genere rei esse multas rationes formales, sed non in genere scibilis, id jam refutatum est. Nam ratio formalis objecti in genere rei, pertinet etiam ad specificationem actus & habitus: ergo ex ejus diversitate erit diversitas habitus.

In scientia totali sunt multa objecta formalia & multa rationes assentiendi.

Ratio autem formalis in genere scibilis, si dicit ordinem & proportionem objecti ad lumen, vel ad principia, non erit una Physicè, sed multiplex secundùm multitudinem principiorum, quare non significabit unum habitum unius simplicis essentiæ, sed tantùm unum habitum in genere, quia & principia sunt unum tantùm in genere. Exempla in potentiis & habitibus infusis non urgent; est enim magnum discrimen: Nam habitus acquisiti, quia generantur ex actibus, sequuntur limitationem actuum, & illis adæquantur: & quia actus non se extendunt ad omnia objecta, sed ad unum tantum, idcircò & habitus ex illis geniti eandem limitationem habebunt; habitus verò infusi & potentiæ, quia non generantur ex actibus, non limitantur etiam ad limitationem actuum, sed habent à Deo suum esse aliquo modo illimitatum, respondens multis actibus, & objectis, & æquivalens multis habitibus acquisitis.

Sed dices, Potentia vel respicit unam rationem formalem objecti, vel multas: si unam; Ergo etiam habitus potest habere eodem modo, unam rationem formalem objectivam specificantem: quæ licèt sit multiplex respectu diversorum actuum, est tamen una respectu habitus: si multas; Ergo potentia non erit una specie potentia, quia unitas potentiæ sicut & essentia, sumitur ab una ratione formali objecti. Respondeo: Potentia respicit unam rationem formalem totalem, quæ constat multis rationibus particularibus, quæ rationes limitatè acceptæ specificant diversos actus specie: potentia autem cum habeat essentiam illimitatam, specificatur ab una totali ratione formali, quæ in se multas partiales comprehendit. Verbi gratiâ, intellectus specificatur ab una ratione formali intelligibili, complectente omnes rationes omnium intelligibilium, quæ per diversos actus intelligendi intelliguntur. Similiter visus specificatur, non à solo genere coloris, sed à rationibus specificis omnium colorum; quia omnes illas formaliter attingit: & licèt illæ rationes sint totales respectu singulorum actuum, sunt tamen partiales respectu potentiæ, cujus essentia est magis illimitata quàm actuum.

Porrò cum dicitur potentiam specificari ab objectis, sano modo id intelligendum est, non enim est sensus, hanc specificationem fieri per aliquam actionem & efficientiam objecti in potentiam; id enim falsum est, cum potentiæ non producantur ab objectis, sed fluant ab essentia animæ; imò absentibus omnibus objectis,

Potentia quomodo specificantur ab actibus.

Potentia non dicit relationem essentialem ad actionem vel ad objectum.

æquè fluent potentiæ ab anima, sicut si essent præsentia. Neque est sensus etiam in potentia dari essentialem relationem ad objectum, ita ut sine illa esse & intelligi potentia non possit, tales enim relationes in disputatione de relatione exclusimus, & ostendimus impossibiles; Potest enim potentia secundum rationem suam absolutam, optimè intelligi sine ordine ad objectum, sicut intelligitur potentia divina, in qua nulla est relatio essentialis ad creaturam; licèt secundariò & consecutivè, talem ordinem necessè est intelligi, illa enim essentia talis est, ut fundet talem ordinem. Sensus igitur est, potentiam esse in sua essentia proportionatam objecto, & illi respondentem, ita ut ex objecto tali, rectè colligi possit talis vel talis essentia potentiæ, & ex essentia potentiæ, essentia objecti; estquè objectum finis potentiæ, & illi tanquam fini & mensuræ potentia commensuratur, de quo plura diximus, disp: 10. quæst. 8.

Potentia quo sensu dicatur specificari ab objecto.

QUÆSTIO X.

An scientia totalis sit una scientia, & unde sumenda sit hæc unitas?

Ex præcedenti quæstione liquet, scientiam totalem non esse unam in genere Entis, nec unam simplicem qualitatem, aut habitum; sed multos secundum multitudinem demonstrationum specie distinctarum. In hac verò quæstione quærimus, an saltem in ratione scientiæ sit una; Esse enim scientiam totalem unam in ratione scientiæ, non est esse unum Ens, aut unam qualitatem simplicem, sed est esse unam ratione unius modi sciendi, & ex principiis inferendi conclusiones; sic Theologia est una, quia ex principiis revelatis suas conclusiones infert. Physica quia ex principiis materiam concernentibus, & in materia fundatis.

Scientia una in ratione scientiæ, non est una in ratione unius modi sciendi.

Videtur itaque scientia totalis non esse una in ratione scientiæ. Primò: Quia non est una in ratione Entis: Ergo neque in ratione scientiæ; Per idem enim scientia constituitur in ratione Entis, & in ratione scientiæ; nam & id per quod scientia est scientia, est etiam Ens; & id per quod est Ens, in tali specie, est etiam scientia.

Secundò: Ab eodem scientia habet unitatem, à quo habet esse, unitas enim est passio Entis: atqui ab objecto habet suum esse: Ergo debet habere & unitatem. Cum igitur ab objecto non possit habere unitatem, sed multiplicitatem (objectum enim scientiæ totalis non est unum, sed multiplex) sequitur non habere ullam unitatem per se, sed tantùm per accidens, ut cumulus lapidum: Erit igitur scientia totalis, solum una per accidens, & per aggregationem.

Tertiò: Non potest assignari, unde sumi possit hæc unitas scientiæ totalis, non enim sumi potest ex una ratione formali Quæ objecti; quia objecta formalia in scientia totali, sunt diversissima, & in nullo ut sic convenientia: nam cum ex definitionibus & differentiis specificis subjectorum diversorum, demonstrantur de subjectis diversæ passiones, in nullo univoco talia subjecta conveniunt, cùm differentiis specificis nihil sit commune univocum; non enim per differentias res conveniunt, sed differunt. Neque ad id sufficit convenientia in aliquo genere: Nam scientia totalis, non solum est de illo genere in communi, sed etiam de singulis ejus

ejus speciebus, sub rationibus ipsarum specificis: sicut ergo rationes genericæ & specificæ in nullo conveniunt univocè : ita neque scientia erit unum quid, ut versatur circa objecta tam diversa. Quod si dicas sufficere convenientiam analogicam objectorum, id dici non potest: sic enim omnes scientiæ confunderentur in unam, quia objecta conveniunt analogicè in ratione entis.

Similiter non potest sumi ex una ratione formali sub Qua; nulla enim talis sufficiens est ad unitatem, & distinctionem scientiæ totali tribuendam. Communiter enim assignatur abstractio triplex: Prima à materia singulari quæ constituit Physicam; secunda à materia tam singulari quam ab universali: non tamen ab intelligibili quæ constituit Mathematicam; Tertia ab omni materia re & ratione quæ constituit Metaphysicam: atqui abstractio non dat sufficientem unitatem, & distinctionem scientiæ totali.

Triplex abstractio in objectis scientiarum.

Primò, quia abstractio est quædam conditio accidentalis: non igitur dare potest unitatem & distinctionem essentialem scientiæ. Secundò cur potius ex abstractione, quàm ex aliis conditionibus itidem accidentalibus sumi debeat? Tertiò quia abstractiones omnes conveniunt in genere abstractionis: & reducuntur ad unum genus abstractionis. Ergo & scientiæ. Quarto quia vel abstractio facit unam scientiam genere, vel unam specie: si primum; erunt omnes scientiæ, partes unius totalis, & genericæ scientiæ. Si secundum; id dici non potest.

Nam & in Metaphysica triplex assignatur abstractio: alia transcendentium, alia intelligentiarum, alia Dei: Nam transcendentia solum ratione abstrahunt à materia, re verò possunt inveniri æquè in materia, sicut extra materiam, ut ratio substantiæ & accidentis, actus, & Potentiæ: Intelligentiæ verò abstrahunt quidem re à materia, non tamen ab omni similitudine materiæ; sunt enim compositæ ex substantia & accidente, ex potentia, & actu: Deus verò ab omni materia, & ab omni materiæ similitudine abstrahit. In Mathematicis etiam dantur multæ abstractiones, quia dantur multæ totales scientiæ Mathematicæ, Geometria, Astronomia, Arithmetica, Musica.

In Metaphysica objecto triplex abstractio assignari potest.

In Mathematicis multæ dantur abstractiones.

Est igitur Prima sententia Pici Mirandulani 13. de eversione singularis certaminis Sect. 6. & 7. non esse multas scientias totales, sed unam; omnes verò quæ dicuntur scientiæ totales esse partes illius unius scientiæ totalis. Probatur hæc sententia authoritate & ratione Arist. 4. Metaph. text. 2. ubi ait ejusdem scientiæ esse speculari Ens, & species entis, & species specierum entis. Cum igitur omnium scientiarum objecta, sint species entis, ad eandem scientiam totalem omnia spectabunt. Quod etiam exempla, & ratio Aristotelis ibidem allata confirmant. Exempla sunt, alterum de sensu, alterum de Grammatica. Nam & sensus unus est omnium sensibilium illius generis. Et Grammatica, eò quod voces consideret, omnes voces considerare debet. Pari ergo ratione quæ scientia considerat ens, entia quoque omnia considerare debet.

1. Sententia unam esse solum omnium rerum scientiam totalem.

Ratio verò est hæc: Non solùm enim quæ sunt unius naturæ, ad unam scientiam spectant, sed etiam quæ licèt sint diversa entia, tamen ad unam naturam referuntur, ut sunt analoga, quia in illa ratione dependent ab eo, quod primò est tale. Quare & scientia illorum ad scientiam ejus, quod primò est tale, referenda est: sunt enim ista cognata inter se quodammodo & ejusdem rationis. Cum igitur omnia entia referantur ad substantiam tanquam ad principale analogatum in ratione entis, consequens est, omnia entia, ad eandem scientiam spectare.

Secundò probatur ratione. Quia divisio scientiarum vel est ex natura rei, vel ex arbitrio hominum commoditatis majoris causa: primum dici non potest. Primò: quia si naturam rei spectamus, omnia objecta scientiarum ex natura rei ordinantur ad unum genus entis, vel substantiæ: Ergo & ad unam communem scientiam; sicut enim ad unum genus objecti Physici, ordinantur omnia, quæ sunt in Physica; ita & ad unum genus entis objecta aliarum scientiarum ordinantur. Secundò: quia etsi hæc distinctio possit dici ex natura rei, quia naturæ rei conveniens, tamen non est ita ex natura rei, ut non possit esse alia quoque distinctio, similiter ex natura rei, ut enim accidentia sunt multa in eadem re, ita & convenientia accidentalis, potest assignari multiplex, & differentia similiter accidentalis. Quare poterant scientiæ dividi in duas totales, quarum altera consideraret substantias cum iis proprietatibus, quæ ad illas consequuntur; altera accidentia secundum se, abstrahendo à materia; quidni enim alia quoque accidentia eodem modo abstrahi, & considerari possunt, sicut & quantitas? si verò dicatur hæc divisio non esse ex natura rei determinatè, sed ex arbitrio instituentium, non erit unitas, & distinctio scientiarum specifica.

Secunda sententia dari plures scientias totales.

Secunda sententia est communis Peripateticorum, dari plures scientias totales, earumque unitatem, & distinctionem, sumi ex distinctis specie abstractionibus: Nam etsi multi dicant, hanc unitatem, & distinctionem sumi ab objecto, vel ex principiis, vel ex uno modo demonstrandi, & definiendi; tamen ultimò tandem ea resolvere coguntur in abstractionem; ita ut nec objectum formale, nec principia, nec modus demonstrandi, aut definiendi, per se sufficiat, nisi accedat abstractio. Nam si de objecto, hoc est de conclusione loquamur, idem objectum, & eadem conclusio, ut demonstratur per diversa principia, potest ad diversas scientias spectare, Verbi gratia, terram esse rotundam, demonstrat Physicus per principia Physica, id est, per gravitatem terræ. Mathematicus, per principia Mathematica, id est, per lineas visuales. Si verò de principiis loquamur, non potest assignari ratio, cur principia diversarum scientiarum, ad unam scientiam totalem non pertineant, nisi recurratur ad diversum abstractionis genus. Nam etiam in una scientia totali diversæ scientiæ partiales, habent diversa specie principia, ex diversis rationibus objectorum specificis desumpta, & tamen pertinere dicuntur ad unam scientiam totalem: Ergo & aliarum scientiarum principia: Pari ratione pertinerent ad unam scientiam, nisi obstaret abstractio: quod idem dici potest, de diverso modo definiendi, & demonstrandi.

Unitas scientiæ est unitas ordinis.

Notandum igitur est primò, quod sicut esse scientiæ totalis, non est esse simplex, ita nec ejus unitas, est unitas simplex, sed unitas ordinis, sicut est unitas exercitus, vel numeri: quare sicut exercitus dicitur unus unitate ordinis, quia licèt multos milites contineat, tamen ratione illius unius ordinis est unus exercitus; ita & multæ scientiæ particulares, quatenus sunt certo modo inter se ordinatæ, dicuntur una scientia totalis: Unde patet; cum ordo sit quid accidentale rebus, etiam scientiæ totalis unitas, desumpta ab ordine, erit accidentalis.

In scientia duplex est ordo.

Notandum secundò. Ordinem in scientia duplicem spectari posse: alterum attributionis, secundùm quem omnia objecta referuntur ad unum genus objecti, vel ut species, velut partes, vel ut principia, vel ut proprietates, vel aliis modis: alterum convenientiæ in una ratione abstractionis. Primus ordo requiritur sed non sufficit ad unitatem scientiæ; cum enim objecta in scientia sint multa, ut ad unam

scientiam

ſcientiam pertineant, debent certa ratione inter ſe ordinari, ut ſint unum, & cum non ſint unum natura, debent ſaltem ad unum referri, nempe genus quoddam, quod cætera complectitur. Quare Ariſtoteles tam 1. Poſter. tex. 43. ait ſcientiam eſſe unam, quæ eſt unius generis habentis principia, partes, paſſiones, quam 4. Metaphyſ. t. 2. ea quæ unius generis, vel ad unam naturam referuntur, ad unam ſcientiam pertinere. Quòd verò id non ſufficiat ad perfectam unitatem, patet: Niſi enim genus ad quod reducuntur omnia in ſcientia, habeat abſtractionem ab objectis aliarum ſcientiarum diſtinctam, non conſtituet ſimpliciter unam ſcientiam; Non enim ſatis eſt ad genus aliquod omnia revocari, ſed etiam opus eſt ipſum genus, non revocari ad aliud genus, hoc autem facit abſtractio propria illius generis. Nam omnia quæ ſub genere continentur, revocantur ad illud genus, quia illius generis abſtractione gaudent: Ipſum verò genus non habet aliud genus ejuſdem abſtractionis, ad quod revocari poſſit.

Verbi gratiâ. In ſcientia de elementis, elementum eſt genus, ad quod omnia in illa ſcientia revocantur: Non tamen propter hanc objecti unitatem, ſcientia de elementis eſt una ſcientia totalis; quia ipſum elementum revocatur ad aliud ſuperius genus, nempe ad corpus naturale, quia eſt intra latitudinem ejuſdem abſtractionis. Corpus verò naturale, licèt in genere rei revocetur ad Ens tanquam ejus ſpecies; tamen in genere ſcibilis, non revocatur; quia Ens, non continetur intra latitudinem abſtractionis Phyſicæ, ita ut corpus naturale ſit ſupremum genus rerum Phyſicarum, quia eſt ſupremum inter genera abſtracta, abſtractione Phyſica.

Notandum eſt tertiò. In hac quæſtione non ita facile eſt oſtendere quomodo abſtractio à materia, faciat ad unitatem, & diſtinctionem ſcientiarum totalium. Communiter tamen id in hunc modum explicari ſolet. Intellectus cum ſit immaterialis, per ſe requirit, ut à materia abſtrahat, & habeat objectum immateriale. Quocirca cum tria ſint genera abſtractionum in ſcientiis, erunt etiam tria genera ſcibilium, diverſa enim abſtractio facit diverſam rationem ſcibilis. Verùm hæc doctrina non caret ſuis difficultatibus, nam quòd intellectus ſit immaterialis tam in eſſendo, quia non pendet in exiſtendo à corpore, quàm in intelligendo, quia intelligit etiam immaterialia; hoc non eò ſpectat, ut intellectus materialia, qua materialia ſunt, non poſſit intelligere; intelligit enim etiam ipſam eſſentiam materiæ, & naturalium rerum, quo nihil materialius cogitari poteſt: Quod ipſam eſſentiam, materiæ intelligit, cur non proprietates materiales omnes? unaquæque enim proprietas, ex cognitione eſſentiæ ad quam conſequitur, rectè cognoſcitur. Quare ſi intellectus & eſſentiam, & proprietates materiales cognoſcere poteſt, quomodo verum erit quod dicitur, intellectum non poſſe intelligere materialia, ſed abſtrahere debere in ſuo modo intelligendi à materia? Nam immaterialitas intellectus non impedit quo minus poſſit materialia cognoſcere, (continentur enim materialia ſub objecto adæquato intellectus; ſub Ente nimirum & intelligibili) ſed ſolùm facit intellectum non eſſe determinatum ad ſola materialia cognoſcenda, ita ut præter illa, poſſit etiam immaterialia cognoſcere. Quomodo autem oportet eum abſtrahere à materia in intelligenda ipſa Materia? alioqui intelligeret materiam abſque materia, hoc eſt, abſque ſua eſſentia, id enim in cognitione abſtrahitur ab altero, quod ſine altero cognoſcitur: atqui impoſſibile eſt cognoſci aliquid ſine ſua eſſentia: Ergo & materiam ſine materia; ac ex conſequenti, impoſſibile eſt intellectum in cognitione materiæ, abſtrahere à materia.

Intellectus non ita abſtrahit in intelligendo à materia, ut materialia non conſideret.

Quod si dicas. Saltem abstrahere debere à conditionibus materialibus. Contrà: si id intelligatur de conditionibus materiæ, falsum est; potest enim sicut essentiam materiæ, ita & proprietates ipsam consequentes intelligere: quæ enim sunt hæ conditiones materiales; si hic & nunc, eædem quoque in immaterialibus inveniri possunt? singularia enim immaterialia sunt etiam hic, & nunc. Et mirum sanè esset, si quod sensus cognoscit hic, & nunc existens, intellectus non posset cognoscere. Si verò intelligatur de conditionibus materialibus non ex parte objecti, sed ex parte potentiæ, hoc verum est, quia intellectus non intelligit res eo modo materiali quo potentiæ sensitivæ materiales, sua objecta cognoscunt, nempe per materiales species in materia existentes, per cognitionem materialem dependentem à materia, sive in ipso organo receptam, sive mediante ipso, receptam in anima. Cùm igitur hic modus potentiarum sensitivarum conveniat potentiis ex eo, quòd sunt in essendo materiales, meritò dicimus, intellectum, abstrahere in suo modo cognoscendi, à modo materiali, non verò ex parte objecti necesse est, ut abstrahat à materia.

Intellectus etiam singularia percipit.

Intellectus abstrahit à conditionibus materialibus ex parte potentia, non ex parte objecti.

Alii itaq; rem istam non ex immaterialitate intellectus deducunt, sed ex immaterialitate scientiæ; scientia enim, ex propria ratione scientiæ, postulat, ut non sit de naturis rerum hic, & nunc; sed de naturis in communi; Est enim scientia de universalibus naturis, & demonstrat passiones universales per causas universales: Quocirca ex se postulat ut abstrahat à conditionibus materialibus, quæ sunt hîc & nunc. Unde cum sit triplex modus abstrahendi, à conditionibus materialibus, triplex quoque erit genus scibilium. Sed neque hi punctum tangunt: Nam scientia solùm postulat abstrahere à singularibus conditionibus, quæ sunt hic, & nunc; hoc enim requiritur ad cognitionem universalem: Conditiones autem singulares, non solùm inveniuntur in materialibus, sed etiam in immaterialibus: quare ex hoc capite non probatur, requiri ad scientiam abstractionem à materia, sed abstractionem à singularibus.

Aliter ergo dicendum est. Abstractionem illam triplicem, distinguere scientias totales, quatenus fundant distincta genera principiorum, & modos distinctos definiendi, ac demonstrandi; Ita enim fit, ut sint distinctæ scientiæ, quæ habent distinctos modos sciendi, & demonstrandi.

Prima Conclusio.

Unitas & distinctio scientia non sumitur ab una ratione formali qua objecti.

Unitas generica objecti non sufficit ad specificationem scientia totalis.

Dico igitur primò. Unitatem, & distinctionem scientiæ totalis, non sumi ab una ratione formali Quæ, objecti. Ratio est: Quia hæc una ratio, vel esset generica, vel specifica: non specifica, ut patet, cum sint objecta specie distincta: si generica, ea non dabit unitatem scientiæ, nisi genericam, & faciet scientiam unam genere, quia circa unum genus objecti versatur, non autem unam specie; Cum objecta sint specie distincta. Neque dici potest, sufficere unitatem genericam objecti ad specificationem scientiæ totalis, quia non minus rationes specificæ objectorum specificant scientiam, quam ratio generica, imò magis; tum quia sunt perfectiores: tum quia ex illis potissimum sumitur causa, & medium ad demonstrandas passiones: ut cum ex rationalitate demonstratur risibilitas, ergo si generica ratio concurrit ad specificandam scientiam, multò magis concurrent rationes specificæ. Cum igitur rationes specificæ objectorum in scientia totali sint multæ & diversæ, non poterit ex unitate objecti sumi unitas scientiæ totalis.

Dices objecta illa, licèt sint specie distincta, convenire tamen analogicè in una ratione, quæ unitas analogica objectorum sufficit ad specificandam unam scientiam

tiam totalem. Contrà: Ratio analoga est communis solùm in confuso conceptu, scientia verò, non solùm considerat rationem illam communem confusam objectorum sed etiam specificas & distinctas rationes singulorum objectorum. Quare licet ratio illa analoga, posset esse sufficiens ad specificandam scientiam, ut est de objectis secundùm illam rationem communem & confusam, non tamen est sufficiens ad specificandam scientiam, ut est de objectis secundùm suas proprias rationes specificas.

At instabis: Ratio illa generica objecti, etsi non sit sufficiens ad dandam unitatem essentialem scientiæ totali; sufficiens tamen est, ad dandam unitatem ordinis, & attributionis. Nam sicut ad genus revocantur omnia, quæ sub illo genere continentur; ita ad scientiam de genere revocantur omnes illæ scientiæ, quæ sunt de subjectis illi generi. Respondeo non sufficere ad unam scientiam totalem quamcunque revocationem specierum ad genus, nisi genus illud ad aliud supra se genus revocari non possit: Nam etiam intra latitudinem ejusdem scientiæ totalis, dantur multa genera ad quæ revocantur omnia illius generis, neque tamen singula genera constituunt singulas scientias totales; solùm ex eo, quòd etiam ipsa genera ad alia genera revocantur: Non igitur sufficit ordo ad unum genus objecti, nisi illud genus sit summum, & non possit revocari ad aliud: Hoc autem non fit, nisi propter abstractionem: Nam ex natura sua omnia genera revocantur ad genus Entis: nisi igitur sumantur limitate sub certa ratione abstractionis, propria uni scientiæ, non poterunt ulla genera dici summa, & irrevocabilia ad alia. Solùm igitur dicuntur summa, ut stant sub tali abstractione; sic enim non habent supra se genus superius, cum simili abstractione.

Dico secundò. Unitatem & distinctionem scientiæ totalis, non sumi præcisè ab una ratione formali sub Qua, seu ab una ratione abstractionis. Ratio est: Quia eadem specie abstractio, potest competere distinctis scientiis totalibus. Nam de corpore naturali, agit & Physicus, & faber, & medicus, sub eadem abstractione à materia singulari, non à materia universali, non igitur sola abstractio constituit unitatem scientiæ totalis.

Secunda Conclusio.

Non ab una ratione formali sub Qua.

Dico Tertiò. Unitatem & distinctionem scientiæ totalis sumi ab uno genere objecti, cum uno genere principiorum, & cum una specie abstractionis: Hæc conclusio est imprimis ad mentem Aristotelis, qui utrumque requirit ad unitatem scientiæ, unitatem quidem genericam objecti 1. Post. tex. 43. & 4. Met. t. 2. unitatem autem abstractionis 1. de Anima tex. 17. 2. Phys. tex. 18. 7. Met. tex. 16. 11. Met. summa 3. c. 1. quibus in locis ex diversa specie abstractionis scientias distinguit. Unitatem verò principiorum, quando docet de eodem objecto per diversa principia easdem passiones, à diversis scientiis demonstrari: Ratio verò est manifesta: Nam ut ex dictis patet, unum genus objecti sine abstractione, non sufficit ad constituendum unam scientiam totalem; Idcircò enim scientia omnium rerum, non est una scientia totalis: quia licèt habeat unum genus objecti, nempe Ens, non tamen habet unum genus abstractionis, sed multiplex. Similiter unum genus abstractionis, cum uno genere objecti non sufficit, nisi sit unum genus principiorum: Nam idem objectum per diversa principia, potest à diversis scientiis demonstrari ut cum Physicus probat, terram esse rotundam ex gravitate, Geometra ex lineis visualibus. Similiter idem potest probari ex principiis Physicis, & Metaphysicis, ut materiam primam Physicus probat ex motu, Metaphysicus ex ratione potentiæ & actus.

Tertia Conclusio.

Unum genus objecti sine abstractione non sufficit ad unitatem scientiæ totalis.

Nec unum genus abstractionis.

Dices

Dices in tali casu esse idem objectum materialiter non formaliter; objectum enim in ratione formali objecti, constituitur per medium & rationem assentiendi. Respondeo: In iis objectis in quibus est ratio assentiendi ab ipso objecto distincta, duplex ratio formalis objectiva distinguitur: altera intrinseca objecto, quæ in objecto cognoscitur, & est subjectum sub tali prædicato: altera extrinseca objecto, ut est medium contentum in præmissis, quod est ratio assentiendi conclusioni: Utraque autem est propriè ratio formalis, quia utraque formaliter, & per se ipsam cognoscitur: Nam illud propriè dicitur materiale objectum, quod secundùm se non est cognitum, sed est subjectum, vel quasi subjectum ejus rationis, quæ cognoscitur, ut paries secundùm se non videtur, sed secundùm quod est albus; & ideo est objectum materiale visionis, albedo verò est formale. Cum igitur conclusio in demonstratione non ita cognoscatur, ut sit solùm subjectum, vel quasi subjectum rei cognitæ, sed ipsa per seipsam cognoscatur; idcircò non est simpliciter materiale objectum, sed formale: quia tamen sola per seipsam non est ratio seipsam cognoscendi, sed eget medio ipsam notificante; ideò utrumque in suo genere, habet rationem formalis objecti, medium ut ratio cognoscendi, conclusio ut ratio cognita. Et licèt conclusio respectu medii, habet se ut quid materiale (siquidem determinatur per medium ad certam rationem cognoscibilis) tamen si utrumque conferatur ad scientiam, habet utrumque rationem formalis objecti, & ex utroque completur una ratio formalis perfecta objecti.

Duplex ratio formalis objectiva.

Ex quibus patet ad rationes dubitandi positas initio quæstionis. Ad primam Respondeo: scientia totalis cum sit Ens per collectionem plurium habituum in ordine ad unum genus objecti, cum uno genere principiorum, & una abstractione; est etiam una, sed unitate Entis per aggregationem, non verò unitate Entis simpliciter, si igitur proportionaliter loquamur, idem est principium constitutivum scientiæ in ratione Entis, & in ratione scientiæ, sive scientia sit totalis, sive partialis: at non est idem principium constitutivum scientiæ, in ratione Entis simpliciter, & in ratione scientiæ totalis; scientia enim totalis non est unum Ens simpliciter habens unam essentiam, sed tantum unum secundùm quid, hoc est, secundùm ordinem; sicut exercitus dicitur unus, etsi multos milites, & Duces contineat. Quare habet suum principium constitutivum unum in ratione scientiæ, non verò in ratione entis, Et hoc sensu Doctores in hac materia terminos istos sibi opponunt.

Scientia totalis est una per aggregationem.

Ad secundum, scientia ab uno specie objecto habet suam unitatem specificam, & essentialem, ab uno verò collectione objectorum, qualis est in scientia totali, habet unitatem ordinis, & aggregationis, non unitatem essentiæ. Cum verò infertur, scientiam totalem esse unam per accidens, respondendum est, si unitas per accidens opponatur unitati essentiali, sic verum est esse unam per acidens: quia est una non essentiâ, sed accidentali illo ordine objectorum: Si verò unitas per accidens opponatur unitati per se, quomodo cumulum lapidum dicimus esse unum per accidens, quia nullo modo est per se unus, neque essentia, neque ordine; ordini enim inest sua forma per se. Sic negandum est, scientiam totalem esse unam per accidens; est enim suo modo una per se, ratione unius ordinis objectorum; non enim in scientia totali objecta sunt scopæ dissolutæ, sed certa ratione ordinantur ad unum genus objecti, & unum genus principiorum, sub una abstractione.

Ad Tertium Respondeo. Unitatem scientiæ totalis, sumi ex accidentali unitate multorum objectorum, sub uno genere objecti, & principiorum, & abstractionis,

nis; quæ unitas est accidentalis, non verò essentialis scientiæ totali; quia sumitur à ratione accidentali; si tamen sumatur formaliter ut totalis est, sic est illi essentialis, sicut & parieti albo, quatenus albus est, est essentiale esse disgregativum visus.

Ad primum. Quod contra abstractiones afferebatur. Respondeo abstractionem esse conditionem accidentalem, ut dictum est. Ad secundum, ex abstractionum variis generibus oriuntur varia genera principiorum, quæ sicut faciunt diversos modos sciendi, ita & diversas scientias; merito igitur ex abstractionibus sumitur distinctio, & unitas scientiarum. Ad Tertium respondeo non ex abstractione in genere, sed ex abstractione in specie, sumuntur genera principiorum: quare & unitas, ac distinctio scientiarum, pari modo ex abstractione in specie, non in genere sumi debet. Quòd si vel in Metaphysica, vel Mathematica plures abstractiones specie assignari possint, plures quoque scientiæ totales erunt constituendæ, eritquè tunc Metaphysica, vel Mathematica una genere scientia, non una specie, de quo suo loco agendum est.

In Mathematicis non possunt assignari plures specie abstractiones.

Quanquam quod ad Mathematicas attinet, non videntur posse in eis diversæ species abstractionis assignari. Cum quantitas tàm continua quàm discreta, eodem modo abstrahat à materia sensibili, & sit materia intelligibilis, formarum Mathematicarum quæ sunt figuræ, & species numerorum. Distinguit enim Aristoteles materiam insensibilem, & intelligibilem, 2. Metaph. tex. 35. materia, verbi gratia, circuli sensibilis, est æs, vel lignum; intelligibilis, est ipsa quantitas lineæ, vel superficiei: Dicitur autem quantitas, materia intelligibilis: materia quidem respectu formarum Mathematicarum; intelligibilis autem, quia etsi existat in sensibilibus, non tamen quatenus sensibilia sunt, potest enim à sensibilibus abstrahi, ut ibidem declarat Aristoteles, & quia per modum materiæ intelligitur se habere ad entia Mathematica.

Porrò quantitas dicitur materia respectu suarum formarum, quæ illi ut materiæ insunt; figuræ enim sunt veluti formæ quantitatis continuæ, ipsam determinantes ad esse specificum talis, vel talis figuræ: similiter numeri, sunt veluti formæ quantitatis discretæ, determinantes illam ad certam speciem. Dices figuram esse accidens quantitatis continuæ, & numerum quantitatis discretæ.

Respondeo, etiam in Physicis; forma est quid extrinsecum, & accidentale materiæ, adveniens illi, & recedens ab ea; tamen quia constituit cum ea unum in ratione substantiæ, quod substantialiter non potest sine utroque intelligi, ideò dicitur unum materia, aliud forma. Proportionaliter igitur figura in Mathematicis, dicit substantialiter tam quantitatem quàm certam quantitatis terminationem, ita ut illa terminatio quantitatis, non sit figura, sed forma figuræ, sicut forma hominis, non est homo, sed hominis forma; & sicut res Physicæ sine forma & materia definiri, & intelligi non possunt, ita & in Mathematicis figuræ sine quantitate; uti loco citato docet Aristoteles. Cum igitur entia Mathematica abstrahant solùm à materia sensibili, non autem à materia intelligibili; quia non abstrahunt à quantitate, quæ est materia intelligibilis, & eodem modo ex illa componuntur etiam entia Mathematica, sicut ex materia sensibili entia Physica; cum etiam hæc species abstractionis communis sit omnibus entibus mathematicis, consequens est, non esse Mathematicas plures scientias totales, sed partes unius scientiæ totalis: Nam objectum Mathematicæ, est quantitas in communi, & complectitur continuam & discretam,

Non sunt plures scientiæ Mathematicæ totales.

& discretam, intra latitudinem abstractionis à materia sensibili, non ab intelligibili.

Partes verò Mathematicæ, sunt duæ: una quæ versatur circa quantitatem continuam, quæ dicitur Geometria, alia quæ circa discretam, & hæc dicitur Arithmetica. Et quidem hæ dicuntur puræ Mathematicæ, quia non spectantur in ulla materia Physica; si verò applicentur ad aliquam materiam Physicam erunt mixtæ, & puris subalternatæ, sic Astrologia, verbi gratiâ, & perspectiva, dicitur Geometria mixta, quòd illa in corpore cœlesti, hæc in lineis visualibus spectatur. Musica etiam est Arithmetica mixta, quia numeros quos Arithmetica purè, & abstractos ab omni materia considerat, ipsa considerat in materia sonorum.

Metaphysica non est una sola scientia totalis. De Metaphysica verò valde probabile est non esse unam scientiam, nec unam specie abstractionem habere; alia enim est abstractio transcendentium, alia intelligentiarum, alia Dei, sed de hoc in Metaphysica agendum erit.

Ad fundamentum primæ sententiæ Respondeo; Quòd ad Aristotelem attinet, is affirmat quidem scientiam de ente & omnibus entis speciebus, esse unam scientiam totalem. Sed sub rationibus universalissimis entis & specierum ac proprietatum ejus universalissimarum. Quod vel ex hoc patet, quod Aristoteles non semel Metaphysicam distinguit à Physica, & Mathematica; ergo non vult objecta aliarum scientiarum esse sub propriis rationibus, species objecti Metaphysicæ, sed tantum sub universalissimis rationibus.

Dices, omnis scientia totalis, quæ versatur circa aliquod genus objecti, versatur eo ipso circa omnes species illius objecti, non solum sub ratione generica, sed etiam sub suis propriis & specificis rationibus, ut patet in Physica, quæ quia versatur circa corpus naturale in genere, versatur etiam circa omnes species illius objecti corporis naturalis, sub propriis & specificis corporum rationibus: Ergo pari ratione, Metaphysica, cum sit scientia de ente in genere, versatur circa omnes species entis, non solùm sub rationibus entis genericis, sed etiam sub rationibus propriis specificis.

Respondeo. Duplices species enti assignare possumus; alias, quæ illi conveniunt absolutè, ut ens est, non sub certa abstractione accepto, quomodo ens omnia omnino nullo excepto comprehendit; alias, quæ illi conveniunt intra latitudinem abstractionis à materia, re, & ratione: quomodo species entium Physicorum, & Mathematicorum non sunt species entis Metaphysici: quia sub rationibus Physicis non abstrahunt à materia, re, & ratione, uti requiritur ad ens Metaphysicum. Cum igitur dicitur scientiam, quæ considerat aliquod genus, considerare etiam species omnes illius generis, sub ratione non solum generica, sed etiam specifica talium specierum, verum id est, si intra eandem abstractionem contineatur; sic verò species corporum naturalium, non continentur intra eandem abstractionem entis Metaphysici, idcircò non sunt species entis, sic abstracti re & ratione à materia, licet absolutè, sint species entis.

Distinctio scientiarum secundùm varias abstractiones, est aliquo modo ex natura rei. Similiter ad rationem Primæ sententiæ. Respondeo. Hanc distinctionem scientiarum secundùm varias abstractiones esse ex natura rei aliquo modo: quia est cum fundamento in natura rei. Natura enim rei postulat, ut scientiæ habentes diversos modos sciendi, definiendi, demonstrandi distinguantur ab invicem. Quia igitur ex distinctis abstractionibus à materia sequuntur distincti modi sciendi, definiendi, demonstrandi, idcircò ex natura rei est fundamentum talis distinctionis.

Non

Non tamen ita existimo esse ex natura rei, quasi non potuerit salva rei natura, alia distinctio scientiarum institui. Sicut enim exercitus secundùm varios ordines, variè ordinari, & distingui possunt, & quidem convenienter naturæ rei; ita & scientiarum particularium multitudo in varios veluti ordines distribui poterat, spectando varios fines scientiarum, & varios modos, in quibus convenire possunt. Nullus tamen melior, & convenientior inventus est ab omnibus Philosophis, quam iste; quia secundùm hunc ordinem, perfectè suis limitationibus omnes scientiæ distinguuntur ab invicem, ita ut altera cum altera non confundatur, & per se omnem sui generis perfectionem habeat, quod in aliis ordinibus non ita cernitur. Quocirca hæc distinctio non est omninò ad libitum, cùm habeat fundamentum in re, nec omninò ex natura rei, cum pendeat aliquo modo à judicio, & inventione hominum.

Quarta conclusio. *Abstractio distinguit solùm scientias speculativas inter se.*

Dico quartò. Abstractio distinguit quidem scientias speculativas inter se, non tamen distinguit scientias speculativas à practicis; ita ut aliquid aliud præter abstractionem, sit assignandum, quod distinguat scientias speculativas à practicis, quod est modus ipse procedendi; speculativus, & practicus. Ratio est, quia speculativæ scientiæ, & practicæ, possunt habere eandem abstractionem specie: Ergo per illam non distinguuntur. Nam scientia de homine, & actibus ejus speculativè consideratis pertinet ad Physicam. Scientia verò de iisdem actibus, eandem abstractionem à materia habentibus practicè consideratis pertinet ad moralem. Similiter operationes intellectus speculativè, & secundum naturam suam consideratæ, spectant ad Physicam; practicè verò vel quasi practicè ad Logicam, cum tamen sub utraque ratione, retineant eandem abstractionem. Hanc conclusionem addere volui, ne quis existimet omnes scientias totales distingui debere abstractione; id enim solùm verum est de scientiis speculativis.

QUÆSTIO III.

Quodnam & quale sit objectum scientiæ totalis?

Objectum totalis scientiæ non sunt omnia objecta scientiarum partialium collectivè.

HAc quæstione complectar ea omnia, quæ à Doctoribus de natura, & proprietatibus objecti scientiæ totalis dici solent. Ac inprimis certum est, objectum scientiæ totalis non esse omnia objecta particularium scientiarum collectivè; sed unum, omnia illa comprehendens: Etsi enim scientia totalis nihil sit præter scientias partiales simul sumptas, (totum enim non est præter suas partes) neque ullum potest assignari objectum scientiæ totalis, quod non sit objectum alicujus scientiæ particularis, cum etiam genus in communi, de quo demonstrantur passiones in communi, sit objectum scientiæ particularis, & demonstrationis particularis habentis talem conclusionem per tale medium pro suo particulari objecto: tamen quia multitudo tam scientiarum quàm objectorum particularium non est inordinata, ordo autem ad unitatem reducit omnem multitudinem, ideò & inter objecta particularium scientiarum, statuitur objectum unum ad quod omnia reduci debent: Quocirca illud objectum, ad quod omnia revocantur, erit objectum scientiæ totalis. Quare si quis ita argumentetur, idem est objectum scientiæ totalis, & scientia-

rum partialium, quia ſcientia totalis nihil eſt præter ſcientias partiales ſimul ſumptas: Cum igitur objectum ſcientiarum partialium non ſit unum, ſed multa, nec objectum ſcientiæ totalis erit unum, ſed multa. Reſpondendum eſt, ſcientiam totalem non eſſe quid diſtinctum à ſcientiis partialibus, ſed eſſe collectionem ſcientiarum partialium, in ordine ad unum genus objecti: Quocirca propter hanc unitatem ordinis, quam ſcientia totalis dicit ſupra ſcientias partiales, habet ut reſpiciat objectum unum ad quod omnia ordinantur. Neque verò objectum ſcientiæ totalis excludit multitudinem objectorum, ſed eam dicit ut contentam ſub uno genere objecti; ita ut omnia quæcunque ſpectant ad illud genus objecti ſpectent ad eandem ſcientiam totalem; ſiquidem collectio ſcientiarum partialium ſumitur ex uno ordine ad unum genus objecti. Hæc eſt doctrina Ariſtotelis 4. Met. text. 2. & 1. Poſter. 43. ubi docet unam ſcientiam eſſe unius generis objecti, ad quod omnia objecta revocantur.

Objectum ſcientia totalis quomodo ſit adæquatum.

Ex quo patet, quomodo objectum in ſcientia totali ſit adæquatum: Nam licèt genus objecti ratione ſui non ſit adæquatum objectum ſcientiæ totalis; non enim ſolum de genere in communi, ſed & de ſpeciebus eſt ſcientia totalis; genus verò in communi conſideratum, eſt objectum unius ſcientiæ partialis: tamen quatenus illud genus objecti, continet ſub ſe multas ſpecies, ſic eſt objectum ſcientiæ totalis; ſic enim omnia quæ tractantur in ſcientia totali continet, quatenus omnia illa revocantur ad illud genus objecti, vel tanquam ſpecies, vel tanquam principia, & partes, vel tanquam proprietates, & effectus.

Objectum ſcientia totalis non debet prædicari de omnibus contentis in illa ſcientia.

Porrò objectum in ſcientia totali, non debet eſſe tale genus, quod prædicetur in quid de omnibus contentis in illa ſcientia: Nam objectum ſcientiæ totalis, eſt id, de quo ſcientia demonſtrat ſuas paſſiones, ac ex conſequenti, quod eſt ſubjectum paſſionum demonſtrandarum: Subjectum autem non eſt genus ſuarum proprietatum: Quare in Phyſica, verbi gratiâ, non ſtatuitur pro objecto Ens naturale, ut dicitur de ſubſtantiis, & accidentibus naturalibus, ſic enim nihil de illo in Phyſica demonſtrari poſſet, ſed corpus naturale, quod eſt genus ad ſolas ſpecies corporis naturalis, de quibus eſt ſcientia, & demonſtratio, non verò ad proprietates corporum naturalium, quæ demonſtrantur & ſciuntur de corpore naturali. Dices Metaphyſicæ objectum eſt Ens, quod omnia comprehendit. Reſpondeo: Ens reale eſt objectum Metaphyſicæ, quod non dicitur de paſſionibus formaliter loquendo, quia non addunt aliquid reale Enti, ſed tantum de ſubſtantia, & accidente, quæ ſunt ſpecies Entis naturalis.

Ex quo ſolvi poteſt illa quæſtio quam movet Greg. quæſt. 1. Prologi. An objectum ſcientiæ ſit concluſio ipſa, vel ſubjectum concluſionis? Diſtinguendum enim eſt: Objectum enim ſcientiæ dupliciter ſumi poteſt: Primò pro eo, quod ſcitur in illa ſcientia, & tale objectum eſt concluſio demonſtrata, id enim quod ſcitur in qualibet ſcientia eſt, quòd talis paſſio inſit tali ſubjecto, propter talem cauſam, ita ut ſubjectum concluſionis ſolùm materialiter ſciatur, tanquam id, de quo ſcitur paſſio; paſſio verò formaliter ſciatur ineſſe ſubjecto, & ſic vera eſt ſententia Gregorii. Secundò ſumi poteſt pro eo, de quo eſt ſcientia, & demonſtratio: & hoc eſt ſubjectum concluſionis, non concluſio; Non enim de concluſione, ſed de ejus ſubjecto demonſtrantur paſſiones. Et hoc ſenſu ſtatuitur objectum in ſcientia totali, quod ſit ſubjectum paſſionum, quæ in illa ſcientia demonſtrantur. Quamvis autem in genere objecti ſciti ſubjectum ſit ſolum materiale reſpectu paſſionis, quæ formaliter ſcitur;

Objectum quod ſcitur in ſcientia eſt concluſio demonſtrata. Subjectum concluſionis eſt objectum de quo eſt ſcientia.

ſcitur; tamen in genere objecti, de quo eſt ſcientia, eſt objectum formale; non enim ſubjectum concluſionis ſub omni ratione eſt id, de quo eſt ſcientia, ſed ſub certa, eâque formali ratione. Verbi gratia, corpus in Phyſica poteſt ſub variis rationibus conſiderari, ſub ratione entis, vel ſubſtantiæ in communi, item ſub ratione actus, quomodo à Metaphyſica conſideratur, à Phyſica verò conſideratur ſub ratione formali corporis naturalis, & ſub ea ratione, paſſiones de illo demonſtrantur. De quo plura diximus, præcedenti diſputatione.

Secundò ſolvitur illa quæſtio. An objectum ſcientiæ contineat virtute omnes veritates contentas in illa ſcientia? Hoc enim affirmat Scotus q.3. Prologi. Et ratio eſt: quia ſubjectum in demonſtratione, continet in ſe virtute & paſſiones, & cauſam paſſionum; eſſentia enim ſubjecti eſt cauſa ſuarum paſſionum. Ergo etiam continet virtute omnes veritates illas ſcientiæ, quia continet veritatem & concluſionis quatenus continet virtute paſſionem, & principiorum quatenus continet virtute cauſam paſſionis, quæ eſt in principiis; Et quia objectum ſcientiæ eſt genus aliquod in communi acceptum, continens ſub ſe multas ſpecies, idcircò ratione ſui immediatè ſolùm continet paſſiones, & cauſas earum genericas, ac proinde & veritates ſolùm pertinentes ad genus in communi: ratione verò ſpecierum contentarum, continet etiam omnes alias veritates in ſpeciebus contentas; idcirco univerſè verum eſt, objectum ſcientiæ totalis continere omnes veritates illius ſcientiæ. Quæ ſententia Scoti, uti veriſſima eſt, ita immeritò impugnatur à Greg. qu.4. Prologi. Gabr. quæſt.9. neque ejus rationes quidquam concludunt contra ſententiam Scoti.

Objectum ſcientia continet virtute omnes veritates in ſcientia contentas.

Tertiò ſolvitur tertia quæſtio. An objectum ſcientiæ totalis debeat eſſe genus univocum, vel poſſit eſſe analogum? Reſpondeo: Poſſe eſſe ſive univocum, ſive analogum. Eſt expreſſa ſententia Ariſtotelis 4. Metaph. 1. 2. ubi docet, non ſolùm quæ habent eandem naturam, ſed etiam quæ ad unam naturam referuntur, ut ſunt analoga attributionis ad unam ſcientiam ſpectare. Et ratio eſt, quia iſta & ratione analogiæ ſunt inter ſe cognata quodammodo & unius generis, & ratione unius abſtractionis poſſunt ad unam ſcientiam ſpectare.

Objectum ſcientia totalis poteſt eſſe tum univocum tum analogum.

QUÆSTIO VI.

Quid ſit praxis?

ANtequam ad diviſionem ſcientiæ in ſpeculativam & practicam veniamus, explicandum priùs eſt, quid ſit praxis; tum quæ ſit cognitio practica. Quod igitur ad praxim attinet; non ſumitur hic praxis pro omni actione, quæ fit à nobis, ſed ſolum pro ea, quæ fit ex directione intellectus. Quædam enim a nobis fiunt naturaliter abſque ulla cognitione, quæ dicuntur operationes naturales, quarum principium non eſt cognitio vel ars, ſed natura; ut ſunt actiones animæ vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, quæ ſine omni cognitione efficiuntur: aliæ verò fiunt à nobis ex cognitione, ita ut earum principium ſit cognitio, ut ſunt ii actus, qui ſunt poteſtate noſtra, ut velle, cantare, ambulare, ædificare. Praxes igitur hîc ſumimus non primo modo (hoc, enim modo omnes actiones cujuſcunque agentis, ut

Praxis nomine intelligitur actio quæ fit ex directione intellectus.

ut ab ipso fiunt dicuntur praxes) sed secundo modo ut subjacent directioni intellectivæ; Loquimur enim de tali praxi, quæ sit dirigibilis à cognitione, vel habitu practico, quæque rectè, vel secus à nobis fieri potest.

Praxis humana. Talis praxis est humana, & fit à principiis homini propriis, nempe ab intellectu & voluntate; à voluntate ut imperante, ab intellectu ut dirigente. Nam voluntas suo imperio facit, ut actus fiat, intellectus verò sua notitia præscribit modum, & rationem, quo fieri debeat. Itaque praxis quoad suam substantiam & entitatem, efficitur quidem à sua potentia propria, nauraliter ipsius productiva; tamen; quia voluntas applicat potentiam ad talem productionem, intellectus verò modum & rationem præscribit, quo fieri debeat, idcircò praxis non solùm à potentia propria dependet, quoad substantiam, sed etiam à voluntate, quoad exercitium actus, & ab intellectu, quoad modum, & rationem actus.

Nominales actionem intellectus putant esse posse praxim. Ex quibus patet quæ actio dicenda sit praxis. Et quidem nominales Ockam, Greg. quæst. 5. Prologi, Gabriel. & alii volunt eam omnem, & solam actionem, quæ nimirum est in potestate nostra, & fit secundùm præscriptum, & directionem intellectus, esse praxim; idque probant. Illa enim actio est praxis, quæ dirigitur ab habitu, & cognitione practica: Talis autem est ea actio, quæ est in potestate nostra. Nam quæ non sunt in potestate nostra dirigi ab intellectu non possunt, ut sunt actus naturales, qui fiunt à nobis ex necessitate naturæ, non ex præscripto intellectus. Ergo: Ex quo inferunt etiam actionem intellectus esse praxim, cum sit in potestate nostra, & dirigi possit, sive ut sit actio bona & honesta, sive ut sit cognitio recta.

Negat id Scotus. Scotus verò quæst. 3. Prologi concedit quidem solam eam actionem esse praxim, quæ est in potestate nostra; negat tamen omnem actionem in potestate nostra existentem, esse praxim; non etiam actio intellectus est in potestate nostra, & dirigitur ab antellectu, non tamen est praxis. Solum igitur vult actum voluntatis elicitum, vel imperatum esse praxim. *Definitur praxis.* Definit igitur praxim, esse actum alterius potentiæ ab intellectu, naturaliter posteriorem intellectione, natum elici conformiter rationi rectæ, ad hoc, ut sit rectus. Quod enim sit actus alterius potentiæ ab intellectu, probat ex eo: tum quia stando præcisè in actibus intellectus, nulla est praxis: praxis enim est extensio quædam intellectus extra se; Non extenditur autem intellectus nisi cum actum alterius potentiæ respicit: nam cum suum actum dirigit, est intra se, non extra se. Quod verò sit actus naturaliter posterior intellectione, patet, quia pendet in suo esse, & in sua directione à cognitione. Ergo debet esse illa posterior: quare actus omnes vegetativi, & qui naturaliter fiunt, cum præcedant omnem cognitionem, non sunt ex hoc ex hoc capite praxes: Quod verò debeat praxis esse actio nata elici conformis rectæ rationi, patet: quia praxis est recta ex conformitate cum ratione recta. Ergo ut aliquis actus sit praxis, debet posse conformari rationi.

Prima conclusio. Praxis est ea actio quæ est in potestate nostra. Dico primò solam eam actionem esse praxim, quæ est in potestate nostra. In hoc conveniunt omnes: loquimur enim hic de ea praxi quæ dirigitur à ratione, per habitum vel cognitionem practicam: at actio, quæ non est in potestate nostra, non potest dirigi à nobis; siquidem sine tali directione fit naturaliter, nec pendet à cognitione: Ergo nulla actio, nisi ea, quæ est in potestate nostra est praxis. Ex quo infero, eos actus qui naturaliter in nobis fiunt, neque ex cognitione procedunt non esse praxes, ut sunt actus animæ vegetativæ, nutritio, generatio, augmentatio, actus

actus etiam potentiarum sensitivarum, quatenus procedunt à suis potentiis independenter ab intellectu. Si tamen aliquo modo fiant ex præscripto rationis, & imperio voluntatis poterunt illa ratione per accidens dici praxes, quia tunc pendent à nobis, & ex cognitione fiunt.

Dupliciter autem actio aliqua dicitur esse in potestate nostra: vel ut fiat, vel ut tali, vel tali modo fiat. V. G. in potestate nostra est videre primo modo; quia in potestate nostra est applicare nos ad videndum; non est autem in potestate nostra tali modo videre, cùm hoc sit ex natura rei, & sequatur necessariò propositionem objecti visibilis; cantare verò, pingere, ædificare utroque modo est in potestate nostra, quia tales actiones non sunt à natura determinatæ ad ullum modum, & rectitudinem, sed eam recipiunt à ratione. *Praxis dupliciter à nobis dependet.*

Porrò rectitudo, quam actiones istæ recipiunt à nobis, est duplex, alia artificialis, alia moralis; illa fit à solo intellectu; hæc verò etiam à voluntate. Verbi gratia, cantus dicitur rectus; qui est secundum artem in intellectu existentem; largitio verò eleemosynæ dicitur recta, quia est secundùm virtutem, quæ est in voluntate. Et licet utraque rectitudo oriatur ab intellectu tanquam à prima causa: tamen artificialis oritur ab intellectu immediatè, non mediante voluntate; Moralis verò rectitudo priùs est in voluntate, tum ea mediante in aliis actionibus, ut enim ædificatio sit recta, non debet esse recta secundum virtutem, sed secundùm artem; Unde si artifex non habeat rectam voluntatem, potest rectum ædificium facere: quod signum est rectitudinem illam totam oriri ab intellectu, & non pendere à voluntate. Pendet quidem ædificium à voluntate artificis, ut fiat, non verò à rectitudine voluntatis, ut tali & tali modo fiat. *Rectitudo artificialis, moralis.*

Infero secundo, Cum eatenus actio sit praxis, quatenus est in potestate nostra, & à nobis dependet, dependet autem à nobis quatenus à cognitione nostra dependet, fit ut per ordinem ad cognitionem actiones dicantur praxes, seu ut ex cognitione fiunt in nobis. *Praxis dicitur per ordinem ad cognitionem nostram.*

Quod si quæras an de ratione praxis sit, ut sit actio libera; hoc enim quidam requirunt, ita ut actiones non liberas, siquidem fiunt ex necessitate & naturaliter, dicant non esse praxes: at alii tenent id non spectare ad rationem praxis in communi, quæ æquè salvatur in praxi libera ac necessaria. Nam si sit actio ex cognitione procedens, erit verè praxis, etiamsi non sit libera. Quod probo primò; quia actio procedens ex habitu artis est vera praxis, quia ars est habitus practicus ex suo objecto, quod est praxis: atqui ars potest esse principium actuum artificialium, etiamsi non fiant libere, ut in amentibus & dormientibus patet; hi enim cantant ex arte, etiamsi liberi arbitrii usum non habeant, quod etiam accidit in actibus inde liberatis, qui fieri possunt secundùm artem, & ex habitu artis. Et ratio est, quia rectitudo illa, quam actiones artificiales recipiunt à nobis, & ratione cujus dicuntur praxes nostræ, est tota ab intellectu, ut dictum est, & nullo modo à voluntate dependet. Ergo neque à libertate voluntatis. *Libertas non est de ratione praxis.*

Secundò: quia ex habitu in voluntate existente, potest procedere actio non libera, ut cum quis in delirium incidit, operatur eosdem actus, quorum habitum bonum, vel malum ante acquisivit; qui actus licet non sint simpliciter boni, aut mali; cum ad hoc requiratur libertas: sunt tamen praxes nostræ, quia sunt praxes habituum nostrorum, & procedunt à nobis media cognitione; & licet in ordine

ad meritum & in genere moris non sint praxes (nihil enim agimus ad meritum, vel demeritum, cum eos agimus) tamen in substantia sunt praxes: quia fiunt ex cognitione nostra, & habitibus cognoscitivis.

Neque verò est de ratione praxis, ut omnem perfectionem praxis habeat (hoc enim solùm ad perfectam praxim requiritur non ad praxim simpliciter) sed satis est, ut simpliciter fiat à nobis ex directione rationis. Utraque sententia, probabilis est, neque una differt ab altera nisi modo loquendi. Nam praxes non liberas aliis placet vocare praxes materialiter tantum, ob defectum libertatis, aliis verò formaliter ob conformitatem cum ratione.

Secunda conclusio. Praxis est actio distincta à cognitione.

Dico secundò. De ratione praxis est, ut sit actio à cognitione distincta. Hæc conclusio est contra Nominales & recentiores Fonsecam, Suarium, Ruvium, Vasquez. Eam verò docuerunt antiqui Theologi, Scotus q. 4. Prologi Durandus quæst: 6. Capreolus & veteres Peripatetici, qui ex 3. de anima text: 49. collegerunt illud axioma, intellectum sola extensione fieri practicum, id est, cum se extendit ad alias potentias dirigendas. Idem docet Dandinus tertio de anima Digress. 40. Et sane est sententia ipsius Aristotelis qui cognitionem vult esse practicam, ut refertur ad opus, non ut refertur ad cognitionem, opponítque opus veritati, ita ut tunc sit cognitio practica, cùm præter veritatem cognitam opus etiam à veritate distinctum pro fine habet, & non solùm cognoscit, sed etiam facit, ut supra disp. 2. q. 4. docuimus.

Cognitio non est verum opus.

Secundò probatur ratione. Quia si cognitio est praxis, id eam ob causam est, quòd dirigitur, & regulatur ab alia cognitione: atqui eo nomine non potest dici praxis, cum non sit verum opus. Ergo simpliciter non est praxis. Pro quo noto cognitionem dupliciter dirigi posse. Primò ut est actus voluntatis imperatus ad aliquem finem, ut cum volo studere ad Dei gloriam: secundò ut cognitio est, seu in ratione formali cognitionis, quomodo Logica dirigit operationes intellectus tradendo regulas rectè cognoscendi. Primò igitur modo non repugnat cognitioni esse praxim, sicut non repugnat esse actum voluntatis imperatum. Nam omnis actus voluntatis tam elicitus, quàm imperatus est vera praxis: Tunc autem cognitio est praxis, non ut cognitio, sed ut actus voluntatis: seu ut tendit in finem à voluntate constitutum cum iis circumstantiis quas debet habere recta voluntas, nempe ut fiat quando oportet, ubi oportet, quomodo oportet; Denique ex ea directione sequitur rectitudinem moralem, & virtutis, sitque ea directio à prudentia & per regulas prudentiæ, quæ sunt regulæ omnium actuum moralium. Ex quo patet cognitionem hoc modo esse praxim non ratione sui, sed sola denominatione extrinseca ab actu voluntatis, unde quasi per accidens, quia per accidens cognitioni convenit, esse actum voluntatis, & actum moralem.

Dices, non alia ratione etiam actus aliarum potentiarum sunt praxes, imperantur enim à voluntate, & diriguntur ab intellectu; unde sequitur cognitionem tam verè esse praxim, ut alii actus aliarum potentiarum. Respondeo, actus aliarum potentiarum duplici ratione possunt esse praxes. Primò ut actus voluntatis imperati, & sic considerantur ut actus morales, ad finem aliquem honestum ordinati, & habent rectitudinem moralem. Secundò secundum propriam & formalem rationem, ut cum ædificatio, saltatio, cantatio in suis propriis rationibus diriguntur ab intellectu, ut rectè fiant rectitudine non morali, sed artificiali; & talis directio non convenit illis per ordinem ad voluntatem, nec fit à prudentia, imò possunt esse

non

non recti tales actus in esse morali, recti autem & perfecti in suo proprio genere.

Dico igitur priori modo cognitionem esse eodem modo praxim, quo actus aliarum potentiarum, quia eodem modo à voluntate imperatur, quo alii actus, at posteriori modo repugnat, cognitioni esse praxim, quòd non repugnet illam dirigi, & regulari per regulas cognitionis, sed quòd id repugnat ex propria ratione cognitionis, quà cognitio est. Praxis enim essentialiter est opus à cognitione distinctum, ex cognitione factum, ita ut esse in praxi non sit cognoscere, sed ultra cognitionem aliquid aliud operari. *Cognitio potest esse praxis ut actus moralis à voluntate imperatus.*

Id verò ostendo primùm inductione in omnibus cognitionibus, quæ etsi ab aliis cognitionibus dirigantur, non tamen sunt eo nomine praxes. Primum exemplum est in cognitionibus similibus, quarum unus dirigit alteram. Cum enim quis dirigitur in cognoscendo, simili alia cognitione per modum exemplaris, ut cum ex cognitione proprietatum alicujus gemmæ, dirigor in cognoscendis similibus gemmis, talis cognitio directa est speculatio, (habet enim objectum speculativum) non praxis, solùm ex eo, quia est cognitio, non opus à cognitione distinctum; si verò eadem directio sit in opere à cognitione distincto, opus illud erit vera praxis: quia est opus non cognitio; ut si quis visa aliqua imagine pingat aliam similem imaginem, illa pictura erit verè praxis, quia erit verum opus ex cognitione procedens, & à cognitione directum. *Probatur cognitionem non esse praxim.* *Primum exemplum.*

Neque verò bene quidam respondent; cum aiunt non omnem cognitionem directam ab alia, esse praxim, sed solùm, eam quæ dirigitur per modum dictaminis practici dictantis, hoc & illo modo esse faciendum; falsum enim est hoc requiri, ad rationem praxis: alioqui pictura ad imaginem alterius facta, non esset verè praxis, quia non ex dictamine illo, sed ex speculativa similis imaginis cognitione procedit, & rectitudinem suam ab ea accipit, cum tamen verè, & practicè efficiatur recta, ex vi illius directionis, æquè ac si dirigeretur per judicium, & dictamen practicum; est enim pictura natura sua opus, quod cum recipit rectitudinem à cognitione dicitur vera praxis humana. *Non est de ratione praxis ut reguletur per cognitionem, qua sit dictamen practicum.*

Simile exemplum est de eo, qui ex cognitione figurarum Mathematicarum illas vel pingit, vel fabricat; talis enim pictio, & fabricatio est vera praxis, & tamen si quis ex eadem cognitione Mathematica dirigatur in cognoscendis illis pictis & fabricatis figuris, tanquam ad normam, & amussim Mathematicam factis, non erit talis cognitio verè praxis etiamsi sit directa ab alia cognitione, solùm quia est cognitio, non verum opus; ita ut præter directionem, requiratur ad praxim, ut sit verum opus, & ex consequenti, ut sit opus à cognitione distinctum. *Alterum exemplum.*

Aliud exemplum esse potest in conclusione, cujus cognitio dirigitur, & regulatur ex cognitione præmissarum. Nam & assensus, & notitia, ac rectitudo conclusionis pendet ex assensu, & notitia ac rectitudine præmissarum, in veritate, certitudine, necessitate, qualitate, quantitate. *Tertium exemplum.*

Neque tamen propterea conclusio est vera praxis; alioqui omnis conclusio demonstrativa, esset vera praxis, & nulla scientia, haberet cognitionem speculativam, quod est contra omnium sensum, & rationem.

Neque dici potest, conclusionem esse simul & praxim, ut deducitur ex præmissis; & speculationem, ut est de objecto speculabili; quia intellectus cum infert conclusionem speculativam, est in contemplatione, non in

praxi; alioqui nulla daretur scientia purè speculativa, quia omnis scientia eatenus est speculativa, quatenus infert conclusionem suam ex præmissis: si ergo inferre conclusionem ex præmissis non est speculari, sed praxim exercere, nulla scientia erit in ratione scientiæ speculativa, cum ratio scientiæ consistat in illatione conclusionis ex præmissis. Neque satis est, quòd conclusio secundùm se sit de re speculabili; quia scientia non est de conclusione secundum se scita, sed ut est scita ex præmissis: Si igitur isto modo est practica, simpliciter omnis scientia erit practica. Et ut minimum non minus esset speculativa, quàm practica, quia esset effectiva praxis.

Neque etiam dici potest conclusionem non esse praxim, quia non dirigitur per dictamen practicum; hoc enim jam refutatum est: id enim quod facit formaliter praxim, est, quòd accipit rectitudinem suam ex cognitione. Ergo & conclusio, cum accipit suam rectitudinem ex præmissis, non minus quam si illam haberet ex dictamine practico, non minus erit praxis, quàm si procederet à dictamine practico; sicut & opus externum non minus est praxis, si accipiat rectitudinem suam à cognitione aliqua speculativa, quàm cum accipit rectitudinem eandem à dictamine practico.

Quod igitur conclusio non sit praxis, etiamsi recipiat rectitudinem à præmissis, hæc sola ratio est; quia non est verum opus, sed cognitio; ad rationem autem praxis requiritur, quod sit verum opus, & cum sit verum opus, dirigatur à cognitione.

Quartum exemplum.

Deinde exemplum esse potest in scientia subalternata quæ in omni sua perfectione dirigatur à scientia subalternante, cum non sit nisi applicatio quædam scientiæ subalternantis ad materiam subalternatæ. Verbi gratiâ scientia Arithmetica de numeris applicata ad sonos est Musica. Geometricæ demonstrationes applicatæ ad lineas visuales, sunt perspectiva. Cum igitur scientia subalternata non sit praxis, sed speculatio; & hæc speculatio dirigatur à subalternante; non satis erit ad rationem praxis dirigi ab alia cognitione sed requiritur præterea ut sit verum opus.

Cognitio etsi ab alia cognitione dirigatur non est praxis.

Ex quibus omnibus concludo rationem à priori, propter quam cognitio non sit praxis, etiamsi ab alia cognitione dirigatur, esse, quia non est verum opus; ita ut sola directio, non faciat praxim, nisi sit veri alicujus operis directio. Quare & Aristoteles verum opus proposuit pro fine, & objecto cognitionis practicæ, & illud à veritate, & cognitione distinxit, & inductione in omni cognitione patet, quòd cognitionis directio, non sufficiat ad praxim, sed directio operis. Cognoscere enim non est operari, sed ex cognitione opus aliquod à cognitione distinctum facere. Neque antiqui Peripatetici unquam hac de re dubitarunt, sed solùm posteriores Theologi, ut Scotum oppugnarent rem in dubium revocarunt.

Praxis est opus distinctum à cognitione, & est dirigibile à ratione.

Concludo secundò. Duo ad rationem formalem praxis requiri. Primò, ut sit opus verum à cognitione distinctum: Secundò, ut sit dirigibile à ratione, alterum enim sine altero non sufficit ad rationem praxis. Nam actiones naturales vegetativæ, & sensitivæ, sunt vera opera, quia tamen nullam recipiunt rectitudinem à ratione, non sunt praxes humanæ; cognitio verò etiamsi dirigatur à ratione, quia tamen non est verum opus, non est vera praxis.

Quod verò attinet ad definitionem illam praxis à Scoto traditam, ea bona est nisi quòd ultima pars definitionis videtur servire praxi non universæ, sed tantùm praxi rectæ, requirit enim Scotus ad praxim, ut sit actus natus elici conformiter rationi

tioni rectæ, ad hoc ut sit actus rectus; hoc autem solùm praxi rectæ convenit. Nam ut benè argumentatur Gregorius, odium Dei est vera praxis, & tamen non est nata elici conformiter rationi rectæ, cum intrinsecè sit mala, neque rectè fieri potest, nisi mutetur substantialiter. Satis ergo est ad rationem praxis in communi, ut sit opus aptum elici conformiter rationi, sive ratio sit recta, sive non recta.

QUÆSTIO V.

Quid sit cognitio practica?

PLerique definiunt cognitionem practicam esse illam quæ est directiva praxis.

Quæ definitio non videtur sufficiens. Nam etiam speculativa cognitio potest dirigere praxim, ut patet ex præcedenti quæstione; Ex cognitione enim speculativa gemmæ dirigimur in cognoscendis aliis gemmis similibus, & ex cognitione speculativa figurarum Mathematicarum dirigimur in illis pingendis & fabricandis, & ex cognitione speculativa imaginis dirigimur in pingenda, vel sculpenda simili imagine. Secundò, potest etiam speculativa scientia movere affectum, qui est verè praxis, ut cùm ex contemplatione bonitatis divinæ excitamur ad amorem Dei, vel ex contemplatione rerum Philosophicarum excitatur delectatio.

Dicendum igitur est, cognitionem posse dici practicam dupliciter. Primò ex objecto, quia pro objecto habet praxim & talis cognitio propriè dicitur practica: quia ex proprio objecto, quod est praxis, denominatur practica, unde etiam essentialiter est practica, quia ab objecto suam essentiam sumit. Et hoc modo doctores communiter loquuntur de cognitione practica, & requirunt ad eam, ut sit de praxi tanquam de objecto. Ita Ockam quæst. 4. Prologi. Gabr. quæst. 11. art. 2. Greg. quæst. 5. art. 2. Capr. quæst. 2. 3. 5. S. Thomas de veritate, quæst 14. art. 4. & in 3. disp. 23. quæst. 2. art. 3. Secundò ex effectu, quia efficit praxim, quo modo cognitio excitans effectum aliquem in voluntate dicitur ab aliquibus practica, ut à Scoto quæst. 4. Prologi. Verùm hoc est esse practicum, non per se, sed per accidens, non intrinsecè, sed extrinsecè; non essentialiter, sed accidentaliter. Cum enim totales cognitiones non versentur circa praxim, tanquam circa proprium objectum, sed objectum habeant speculabile, fit, ut per se, & essentialiter sint speculativæ, & non nisi per accidens, & extrinsecè ut excitant vel causant praxim, dicantur practicæ.

Cognitio est practica vel ex objecto.

Vel ex effectu quia efficit praxim.

Porrò dupliciter cognitio practica potest habere pro objecto praxim, vel in universali, ut cum indicamus bonum esse amplectendum; vel in particulari, ut cùm indicamus, hoc bonum, hic, & nunc esse amplectendum. Utraque cognitio verè dicitur practica, quia utraque est de praxi, à qua essentialiter denominatur cognitio practica. Quanquam cognitio illa universalis respectu particularis, dici solet speculativa: licet absolutè & simpliciter sit practica: ut cum dividitur medicina, in speculativam, & practicam.

Præterea cognitio dupliciter potest esse de praxi: vel per modum simplicis apprehensionis, vel per modum judicii dictantis hoc, vel illud faciendum: Hanc igitur, quæ est per modum judicii, dicimus esse practicam essentialiter, quia formaliter est de

Judicium requiritur ad cognitionem practicam.

de praxi tanquam de objecto. Nam simplex apprehensio boni potest esse speculativa, ut in Theologia speculatio bonitatis divinæ.

Ad movendam voluntatem an satis sit apprehensio?

Quanquam si loquamur de cognitione practica in ordine ad voluntatem movendam, quidam censent, non sufficere apprehensionem boni convenientis, vel amplectendi, sed requiri judicium per modum suasionis, vel dissuasionis, dictans hoc hic & nunc amplectendum. Ut Greg. in 1. d. 3. quæst. 11. art. multa enim apprehendimus, quæ tamen quia non judicamus amplectenda, non sequimur.

Simplex apprehensio sufficit ad movendam voluntatem.

Alii tamen probabilius censent sufficere ad movendam voluntatem etiam simplicem apprehensionem, non quamcunque, sed boni convenientis appetenti, quia per talem apprehensionem sufficienter ostenditur, & proponitur objectum formale voluntatis: ergo potest in illud ferri voluntas; patetque id tum in primis motibus voluntatis, qui sine judicio & deliberatione fiunt, tum in motibus appetitus sensitivi, qui non procedunt ex judicio sensitivo, sed solùm ex apprehensione, tum in speculativis cognitionibus, quæ sæpe excitant in nobis effectum sibi proportionatum. Multò igitur magis id præstare poterunt apprehensiones practicæ. Ita Scotus in 2. d. 6. quæst. 1. Gabr. ibidem. a. 3. Mars. in 2. quæst. 16. a. 1. Verum etsi ita res habet, tamen tunc ratio practici sumitur solùm per ordinem ad effectum, non verò in primaria sua ratione, quia respicit objectum.

Sed quæri potest primò: An ad cognitionem practicam requiratur, ut non solùm sit de praxi tanquam de objecto, sed etiam ad praxim tanquam ad finem referatur, & non solùm versetur circa rem operabilem, sed etiam modo operabili. Id enim affirmat Vasquez 1. parte disput. 8. c. 9. quod confirmat authoritate S. Thom. 1. part. quæst. 14. art. 16. ubi docet, si ædificator consideret qualiter possit ædificari domus; sed ad cognoscendum tantùm non ad operandum, eam cognitionem fore quidem de re operabili, tamen quantum ad finem, esse speculativam. Secundò, authoritate Aristotelis 2. Metaph. tex. 4. ubi ait, speculativæ finem esse veritatem; practicæ autem opus. Etenim, inquit, si quomodo se habent, considerant, non causam per se, sed ad aliquid, & eo in tempore practici speculantur. Cujus doctrinæ hic sensus est, quod speculativa non habet alium finem præter cognitionem veritatis; practica autem præter cognitionem objecti, habet finem cognitioni extrinsecum, opus ipsum ut impleatur: quando enim practici considerant causam sui objecti, non eam considerant per se, id est, propter se, ut eam tantum sciant, & cognoscant, sed ad aliquid, hoc est, ut operantur; ut exponit Aver. Non igitur satis est considerare opus ad cognoscendum, sed ad operandum, pro qua opinione citat etiam Cajet. Ferr. Javellum, Soncinatem, Aureolum.

Tertiò potest idem ratione probari. Etenim cum cognoscimus aliquid solùm ut cognoscamus, non ut operemur, talis cognitio non erit practica, sed speculativa: Solum igitur tunc erit practica, quando referetur ad operationem. Volunt igitur authores hi, Primò cognitionem de praxi, seu de re operabili, si non referatur ad operandum, sed ad cognoscendum, esse solùm materialiter practicam. Constitui verò formaliter practicam per relationem illam ad operandum, quæ relatio potest esse duplex, vel per dictamen intellectus practicum, quo dicit intellectus faciendum, quod dictamen est actus synderesis, vel per præcedentem actum voluntatis, quo intendebatur opus. Volunt etiam hanc relationem ad opus non habere se per accidens, sed per se ad cognitionem, siquidem competit ex natura talis cognitionis, quę est circa tale opus tanquam objectū proprium. Quare si quis referret illam cognitionem

nitionem ad alium aliquem finem, qui non sit objectum ipsius, talis finis esset per accidens, ut si quis disceret artem ædificandi, ut magis perficeretur in arte. Denique hoc modo interpretantur illorum authorum sententiam, qui dicunt cognitionem fieri practicam, non ex fine scientiæ, sed ex fine scientis; finis enim scientiæ est objectum, quia igitur scientia practica non solum versatur circa suum objectum cognoscendo, sed etiam fine & intentione faciendi illud, ideò fit practica ex fine scientis, qui tamen fit ex natura scientiæ. Neque verò reputant absurdum eandem scientiam in eodem esse speculativam, si eam non referat ad opus, & practicam, si referat, cum ex relatione, ad opus, formaliter fiat practica. Quare ad scientiam practicam requiritur, & ut sit de re operabili, & ut ad operationem referatur, illud materialiter, hoc formaliter facit scientiam esse practicam.

Oppositum tamen sentiunt nominales in prologum sententiarum Okam q.4.a.2. Greg.q.5.a.2.Gabr.q.11.a.1.Scotus q.4.a.3. Hi docent scientiam esse practicam ex objecto, nempe quia est de praxi, seu de re operabili, sive referatur ad operationem tanquam ad finem, sive non; satis enim putant esse, quod ex natura sua sit apta referri ad talem finem, & esse directiva operis. Quare ad rationem notitiæ practicæ, satis esse putant, si sit directiva praxis, non verò requiri, ut vel actu dirigat, vel actu referatur ad directionem. Ratio est: quia notitia, ut est directiva praxis, est practica: at est directiva praxis, ut est de praxi tanquam de objecto, sive referatur actu ad operationem, sive non; est enim ex natura sua apta, nata dirigere praxim, Ergo. &c.

Pro resolutione: Notandum est eandem praxim diversa ratione esse objectum, & finem cognitionis practicæ: Est enim objectum, quatenus est cognita, esse enim objectum, est esse cognitum, & terminare cognitionem: finis verò est eadem praxis, ut re ipsa ponenda & exhibenda. Verbi gratiâ; modus ædificandi domum, ut cognitus, est objectum: ut verò reipsa proponendus & exhibendus est, habet rationem finis. Quare finis & objectum in cognitione practica, sunt idem realiter, distinguuntur tamen formaliter; quia eadem praxis est & cognita, & re ipsa ponenda: Cum ergo dicitur notitiam practicam denominari practicam à praxi, non solùm ut habet rationem objecti, sed etiam ut habet rationem finis, sensus est praxim cognosci debere non solùm in se, sed ad operationem; hoc est, ut in re poni, & exhiberi debet. *Eadem praxis est objectum & finis cognitionis practicæ.*

Notandum secundò est Aristotelem docere practicam cognitionem à speculativa differre fine 2.Metaph. t.3. 3.de anima t.49. quòd speculativæ finis est veritas: practicæ opus; cujus doctrinæ hic sensus est, quòd etsi utraque cognitio, proximum, & immediatum finem veritatem habeat, utraque enim est cognitio veritatis sui objecti; tamen speculativa præter hunc finem intrinsecum, & immediatum, nullum alium extrinsecum, & mediatum habet ex natura sua, hoc est, qui sit finis ex natura talis scientiæ; licet possit habere finem alium ex intentione scientis, ut qui discit Philosophiam propter lucrum, hic finis est scientis, non scientiæ: Non enim Philosophia natura sua ordinatur ad lucrum, sed ad res cognoscendas. Practica verò præter hunc immediatum, & intrinsecum finem, habet ex natura sua alium finem, nempe operationem externam, & ratione hujus finis formaliter dicitur practica. Nam ratione primi finis intrinseci, & immediati, convenit cum speculativa: ratione verò finis extrinseci, hoc est, à cognitione distincti, differt formaliter à practica; alioqui si nihil aliud sit, quàm cognitio objecti operabilis secundùm se *Qua ratione cognitio practica à speculativa differat fine.*

cogniti non ad operationem relati, finis talis cognitionis, non erit alius, quàm veritas objecti cogniti, non autem aliquid à veritate distinctum. Quare cognitio speculativa est de suo objecto solùm ad cognoscendum, practica verò non ad cognoscendum solùm, sed etiam ad operandum. Et hæc doctrina Aristotelis statuenda est pro fundamento hujus quæstionis.

Notandum est tertiò. Dupliciter cognitionem practicam posse referri ad praxim, seu ad operationem externam: Primò actuali relatione, quæ esse potest, vel per actualem intentionem operationis, per actum voluntatis, vel per dictamen intellectus practicum, dictantis de faciendo, ut re ipsa faciendum est. Secundò aptitudinali relatione, quæ in hoc consistit, ut cognitio ex se sit directiva praxis, seu apta nata dirigere praxim. Hoc ergo est punctum difficultatis: quòd prima sententia requirit actualem relationem ad praxim, ita ut cognitio per aptitudinalem relationem, sit solùm potentia practica, per actualem autem fiat actu practica.

Non est de ratione notitiæ practicæ relatio actualis, sed solum aptitudinalis ad finem.

Secunda verò sententia ait sufficere aptitudinalem relationem, quæ quia continetur in objecto, dicit hæc sententia ex objecto desumi rationem formalem practicæ cognitionis. Quæ sententia nobis quoque verior videtur, eamque sic probo. omnis cognitio rei operabilis, est cognitio rei in ordine ad opus, idem enim est operabile, & ordinatum ad opus. Ergo eo ipso quòd est circa objectum operabile, est circa objectum, quod refertur ad opus: Quocirca cum cognitio practica versetur circa objectũ operabile, versatur circa illud, & sub ratione objecti, & sub ratione finis. Hoc enim differt objectum speculabile, & practicum, quod illud non includat in se aliquem finem à cognitione distinctum, & ex cognitione operabilem, practicum autem includit, quia ille finis, est simul objectum cognitionis practicæ. Ex quo patet cognitionem speculativam referri ad cognoscendum tantùm, practicam verò ad cognoscendum, & operandum, quia est cognitio rei ut operabilis, non duabus distinctis relationibus, sed una realiter; quæ ut terminatur ad rem illam ut cognitam, refertur ad illam tanquam ad objectum, ut vero terminatur ad illam ut reipsa implendam, refertur ad illam sub ratione finis. Patet etiam hanc relationem ad finem, & operationem, convenire etiam actu cognitioni practicæ, licet dicatur aptitudinalis, quia est relatio non ad praxim actu dirigendam, sed ad praxim dirigibilem; Est enim cognitio practica directiva, non actu dirigens praxim: simpliciter verò dicit relationem ad praxim; quia est cognitio praxis ut reipsa faciendæ.

Prima conclusio. Ratio formalis praxis desumitur à fine.

Dico igitur Primò. Relationem formalem praxis, desumi à fine ut finis est. Hanc teneo cum prima sententia, & probo primò ex Aristotele, qui docet cognitionem dici practicam à fine, finem verò esse opus reipsa positum, vel ponendum. Si ergo Aristoteles formaliter locutus est, necesse est hanc esse rationem formalem constitutivam cognitionis practicæ, & distinctivam à cognitione speculativa.

Secundò ratione. Quia cognoscere practicè est cognoscere non ad sciendum tantùm, sed ad operandum: Nam cognoscere ad sciendum est illi commune cum cognitione speculativa; cognoscere verò ad operandum, est proprium cognitionis practicæ. Id igitur, quo primò differt cognitio practica à speculativa, est constitutivum formaliter cognitionis practicæ: at differt hoc solo, quod est cognitio directa ad operandum. Ergo hæc sola est ratio formalis constituens cognitionem practicam: at cognitionem referri ad operandum, est referri ad finem. Finis enim est opus: Ergo cognitio dicitur formaliter practica, à fine.

Dico

Dico secundò. Cognitionem non dici formaliter practicam, propter relationem ad finem per aliquem actum distinctum ab ipsa cognitione, sed per actum in ipsa cognitione inclusum. Hanc teneo contra primam sententiam. Et ratio est, quia cognitio est practica, & tendit in finem seipsa, etiamsi nullo alio actu distincto ad finem referatur; Ergo talis relatio ad finem extrinseca, & per actum extrinsecum cognitioni, non requiritur formaliter ad cognitionem practicam; quia sine illa cognitio est sufficienter practica intrinseca sua relatione. antecedens probatum est, quia finis, est simul & finis, & objectum actus; Ergo quatenus cognitio terminatur ad illum, sub ratione cogniti habet rationem objecti; quatenus verò terminatur ad illum, sub ratione faciendi, habet rationem finis: Cognitio igitur quia sub utraque ratione terminatur ad objectum, idcircò seipsa refertur ad finem, sub ratione finis. *Secunda conclusio.*

Confirmatur: Quia si relatio ad finem, seu ad opus, facit formaliter cognitionem practicam, posset autem esse relatio cognitionis ad finem, absque ullo actu extrinseco, sed per ipsam cognitionem intrinsecè; consequens est relationem illam extrinsecam, non constituere rationem formalem cognitionis practicæ. Quanquam ex illa intensione extrinseca est quidem magis cognitio practica, sed accidentaliter, non essentialiter, quia magis refertur ad opus, si & intrinsecè, & extrinsecè referatur, quàm si intrinsecè tantùm.

Ex quo infero, Scientiam moralem esse formaliter practicam; etiamsi non referatur ad operationem per ullam intentionem operandi; hanc enim sciens potest non habere. Potest enim velle scire quomodo operandum est, etiamsi nolit operari, quod etiam ostendit intentionem finis extrinsecam, non spectare necessariò ad cognitionem practicam. *Scientia moralis est formaliter practica.*

Infero secundò. Cognitionem artis, & prudentiæ, semper esse practicam, etiamsi non adsit intentio specialis operandi: quia sufficienter cognitio illa ad operandum refertur seipsa, quia est de operando; potest enim esse cognitio de operando, etiamsi quis nolit operari; alioqui ea cognitio in nolente operari non esset practica, sed speculativa, quod est inconveniens: tum quia ars, ut ars non est speculativa, sed practica; definitur enim ab Aristotele esse habitus cum ratione factivus; cum igitur ars nihil aliud cognoscat, nisi quod aliquid sit hoc, vel illo modo operabile, sequitur talem cognitionem esse practicam, non speculativam: tum quia hac ratione omnis cognitio intrinsecè, & ex objecto esset speculativa, & sola relatione extrinseca ad finem esset practica, & sic nulla daretur scientia essentialiter practica, sed omnes scientiæ essentialiter essent speculativæ: & solùm per accidens, & per relationem extrinsecam ad finem essent practicæ. Quod est contra omnium Philosophorum sententiam, & hoc est alterum argumentum, ad probandam nostram conclusionem. *Cognitio artis & prudentiæ semper est practica.*

Dico Tertiò. Cognitionem dici formaliter practicam ex objecto, ut includit rationem finis. Patet ex dictis, quia cognitio non dicitur practica; quà cognitio objecti; hoc est enim commune tam speculativæ, quam practicæ; sed qua directiva operis. Ut autem est directiva operis refertur ad opus ut ad finem: quia verò opus est finis, & objectum cognitionis practicæ, idcircò cognitio practica dicitur quidem sic ab objecto, sed non nisi ut habeat rationem finis. Porrò hæ duæ rationes non re, sed sola ratione sunt distinctæ; Quia enim operatio est finis, & objectum, ideo eadem cognitio operationis seipsa est de operatione, & ut de objecto, & ut *Tertia conclusio.*

de fine. De objecto sub ratione veri, de fine sub ratione dirigibilis; respectu objecti habet rationem cognitivi, respectu finis rationem directivi; & hoc modo intelligo secundam sententiam. Cum ait ex objecto denominari cognitionem practicam, non enim cognitio rei operabilis quâ rationem habet veri, est practica, (veritas enim est finis immediatus utriusque cognitionis tam speculativæ quam practicæ) sed quâ habet rationem finis, nempe ut illa cognitio habet rationem directivi respectu illius operis: neque enim hoc negabunt autores secundæ sententiæ; sed solum volunt finem non esse rem distinctam ab objecto, & idem est cognitionem denominari practicam ab objecto, & à fine, quod etsi in sensu reali verum est, formaliter tamen hæ duæ rationes in objecto distinguuntur.

Quarta conclusio.

Dico quartò. Cognitionem dici formaliter practicam, ut est directiva operis. Patet ex dictis: Nam cognitio dicitur practica quatenus refertur ad opus: at cognitionem referri ad opus, est esse directivam: Ergo ratio formalis scientiæ practicæ est esse directivam.

Minor probatur, quia hæc est prima relatio cognitionis practicæ ad opus, & eam aliæ supponunt, & ipsa per se est sufficiens ad denominationem practicam; Ex quo patet ad authoritatem Divi Thomæ, & Aristotelis. Ad rationem verò primæ sententiæ respondeo, posse cognitionem esse intrinsecè practicam, & extrinsecè speculativam: cognitio enim modi ædificandi intrinsecè est practica: quia ex natura sua habet objectum operabile, in qua includitur operatio ut finis, & objectum: extrinsecè tamen potest esse speculativa; quia potest intellectus in ea servare modum speculativum, & præcipuè illam referre ad finem speculativum, nempe ad cognoscendam veritatem, non ad operandum.

An esse productivum requiratur ad rationem cognitionis practicæ?

Secundò quæri potest. An ad rationem cognitionis practicæ pertineat, ut sit non solum directiva, sed etiam activa, id enim affirmat Aureolus quæstione 3. Prologi. adeo ut ex ratione activi præcipuè, & formaliter dicat constitui rationem cognitionis practicæ. Primò quia si quis haberet Physicam cognitionem de rosa producenda, illa cognitio esset sufficienter directiva, quia tamen non esset activa, & productiva rosæ, (non esset enim in tali subjecto, quod haberet virtutem producendi rosam) non esset practica (alioqui Physica esset practica.) Si vero habenti talem scientiam de rosa producenda, Deus communicaret virtutem producendi rosam, esset illa scientia practica.

1\. (marg.)

2\. Secundò. Ideæ si essent per se subsistentes, essent sufficienter directivæ, quia artifex eas inspiciendo dirigeretur in operando; ipsæ tamen non essent practicæ, quia non essent ex se operativæ.

Tertiò. Scientia de castitate in nobis est practica, quia possumus acquirere castitatem; in Angelo est solùm speculativa, quia non potest eam in actum deducere: Ergo ratio scientiæ practicæ, consistit formaliter in activitate, sive quòd ipsa sit activa; sive quod sit in subjecto activo.

Quartò. Alchimia si posset veram formam auri inducere esset verè scientia practica auri, nunc vero solum est speculativa, quia non potest producere verum aurum. Ex quo patet quod scientia de opere, non absolutè sit practica, sed ut relata ad talem scientem, qui posset opus illud efficere, & causare.

Scientia practica non necessariò est activa, nisi ut est directiva.

Verùm hanc opinionem egregiè refellit Gregor. quæst. 5. Prologi artic. 2. quia scientia non alia ratione est activa, nisi quia est directiva, nec aliam activitatem confert intellectui, nisi directionis, nempe ut vi scientiæ practicæ possit intellectus

jectus facere operationem rectam: Activitas verò ad producendum opus simpliciter secundùm suam substantiam, non est scientiæ practicæ propria, sed potentiarum naturalium. Verbi gratiâ, in ædificando activitas ad rectitudinem ædificii est ab arte, ad ipsam verò ædificationem, est à virtute artificis, & à potentia motiva.

Secundò. Scientia dicitur practica secundùm Aristotelem ex fine, quia refertur ad opus tanquam ad finem: atqui sub ratione directivi sufficienter refertur ad opus tanquam ad finem, etiamsi non habeat respectu illius rationem activi, propter impotentiam subjecti: Ergo activitas non pertinet ad rationem formalem cognitionis practicæ, sed ad summum poterit dici proprietas quædam ipsius.

Tertiò. Ars est semper habitus practicus, quia est habitus cum ratione factivus: at potest esse in artifice qui perdidit omnem activitatem ad usum artis: Ergo talis activitas non pertinet ad rationem formalem artis. Minor patet. Si enim statuarius, aut alius artifex perdat manus, stultum est dicere in eo vel non esse artem, vel artem non esse practicam, sed speculativam; est enim eadem, & eodem modo ex natura sua directiva operis, ut ante; & eosdem specie actus potest elicere circa opus; denique potest talis artifex alium docere modum faciendi operis, quæ doctrina est practica; Ergo & in seipso formando talem modum faciendi operis, habebit notitiam practicam.

Quartò. Eadem notitia successivè esset practica, & speculativa; si enim is, in quo est; aliquo casu redderetur impotens ad agendum: notitia practica redderetur speculativa; si verò rursum acquirat potentiam agendi, erit illa eadem notitia ex speculativa practica: ut patet in Musico, si fiat raucus, postea recuperet vocem.

Quintò. Si esse activum sit ratio formalis propria cognitionis practicæ, omnis scientia activa alicujus operis esset practica: quare & Physica esset scientia practica respectu intellectionum & relationum quas considerat, quia Physicus eas potest producere: & Geometra respectu figurarum, quia Geometria eas potest facere: quod tamen esse falsum, & contra omnes manifestum est.

Pro solutione notandum est. Dupliciter dici posse cognitionem practicam: primò ex fine quia ordinatur ad opus tanquam ad finem, ordinatur autem sub ratione directivi; nam omnis alia ratio est extrinseca cognitioni, hæc sola in natura cognitionis fundatur. Secundò. Ex effectu quia causat aliquem effectum. Prior ratio est essentialis cognitioni practicæ, ut patet ex Aristotele, qui ex fine distinguit practicam, à speculativa; posterior accidentaria est; tùm quia per accidens illi convenit talis activitas, nempe ex subjecto non ex fine; tum quia etiam speculativa cognitio potest esse activa, neque tamen idcircò est practica: nam ut quæstione præcedenti docuimus, ex speculativa cognitione bonitatis divinæ, potest quis moveri ad amandum Deum, & ex speculativa cognitione figurarum, aut imaginis, potest pingere. Propter hoc ergo dicendum cum secunda sententia, rationem formalem cognitionis practicæ, non requirere esse activam, sed directivam.

Ad primum primæ sententiæ Respondeo: Scientiam de rosa producenda à causis naturalibus & modo naturali non esse practicam, sed speculativam, quia talis scientia nullo modo est directiva illius productionis: neque productio illa fit ex cognitione & arte, sed à natura: Talis autem scientia est physica. At si sit scientia de

rosa

rosa producenda per cognitionem & artem, quæ cognitio est de modo applicandi causas naturales ad productionem rosæ, talis scientia est practica, quia est de re à nobis per cognitionem operabili, vel dirigibili: hoc enim modo etiam agricultura de producendis frugibus est practica, & Medicina de inducenda sanitate per artem. Porrò non ideò talis scientia esset practica, quia esset activa, sed quia directiva: nam etiamsi esset in subjecto quod non posset producere, adhuc cognitio illa esset directiva ex natura sua, ac proinde practica.

Ad secundum. Ideæ si essent per se subsistentes, essent directivæ per modum exemplaris, non per modum cognitionis. Verùm non primo, sed secundo modo esse directivum spectat ad rationem formalem cognitionis practicæ. Nam exemplar speculativum est exemplar quoad similitudinem, practicum verò est exemplar in ordine ad operationem: non quod illius sit effectivum, sed directivum.

Ad tertium, Scientia de castitate in Angelo, non est practica quoad effectum, est tamen practica ex objecto, quia est de objecto ex se operabili, & est ex se directiva talis operis, per accidens autem est quòd hac directione non egeat Angelus, satis enim est, ut cognitio sit ex natura sua directiva.

Ad quartum, Alchimia est semper practica, non respectu productionis auri præcisè, quæ est naturalis, & à virtute naturali causarum applicatarum ad agendum; sed respectu applicationis illarum causarum. Est enim Alchimia ars applicandi causas naturales requisitas ad producendum verum aurum. Porrò productio illa veri auri à causis applicatis, est partim naturalis, partim artificialis: nam ut est productio rei naturalis & virtute causarum naturalium, est naturalis: ut verò fit ex applicatione artificiosa causarum naturalium; sic est artificialis.

Tertio quæritur, An esse directivum alterius cognitionis, faciat cognitionem formaliter practicam.

Respondeo juxta dicta non satis esse ad cognitionem practicam, ut sit directiva; sed requiritur ut sit directiva operis; opus autem verum non est cognitio, sed à cognitione distinctum, ut supra probatum est. Accedit quod duplici ratione cognitio aliqua dici potest directiva alterius, primò ex objecto, quia pro objecto habet illam cognitionem, dirigendam. Secundò ex effectu: quia est ratio aliquo modo ut efficiatur talis cognitio. Neutra directio sufficit ad rationem practicam. Nam directio secundi generis competit cognitioni merè speculativæ, quæ ex objecto est speculativa, ut cum una cognitione speculativa per modum exemplaris, & similitudinis utimur ad aliam; ut cum ex cognitione unius gemmæ cognoscimus alias, ex cognitione figurarum pingimus, similiter cum ex cognitione principiorum inferimus præmissas. Directio autem primi generis, etiamsi fiat per modum judicii practici, dictantis de cognoscendo hoc, vel illo modo, non facit cognitionem practicam. Nam si judicem cognoscendam vel inferendam esse conclusionem ex talibus principiis speculativis, non erit tale judicium practicum, licèt sit directivum ex objecto, & directionem habeat pro objecto, solùm ex eo, quòd non est judicium de vera praxi, sed de cognitione: alioqui cum in omni Demonstratione sit tale judicium, sive in actu signato, sive in actu exercito, omnis scientia esset ex vi talis judicii practica, & nulla esset purè speculativa. Similiter si judicem per modum dictaminis, has gemmas esse ex gemma naturaliter cognita cognoscendas, tale judicium non est practicum, solùm quia non est de opere, sed de cognitione. Quod si esset de vero opere esset verè practicum, ut si judicem ad similitudinem

litudinem talis figuræ Mathematicæ, esse formandum aliquod opus.

Ex quo patet dictamina Logica de dirigendis operationibus intellectus non esse verè practica: quia non sunt de vero opere, sed de cognitione.

Quartò quæritur. An omnis cognitio directiva operis sit practica? Respondeo, si sit directiva operis per modum dictaminis & judicii de faciendo, ita ut sit de ipso opere tanquam de objecto, dico omnem talem cognitionem esse practicam; Hæc enim est ratio formalis propria cognitionis practicæ, esse directivam operis, ut patet ex dictis. Si verò sit directiva per modum exemplaris aut similitudinis, non est necessariò practica; potest enim esse speculativa; ex cognitione enim speculativa gemmæ, dirigor in quærenda, & eligenda gemma; ex cognitione speculativa figurarum dirigor in faciendis machinis.

QUÆSTIO VI.

An practicum & speculativum sint differentiæ essentiales cognitionis?

QUidam censent esse merè accidentales; quia putant cognitionem per accidens & extrinsecè dici practicam, vel speculativam; Si enim referatur actu ad opus, tanquam ad finem, erit practica, si non referatur erit speculativa. Unde potest secundùm istos eadem cognitio esse successivè speculativa & practica. Ita Vasquez, Aureolus, & alii præcedente quæstione citati, Soncinas 6. Metaph.

Alii censent esse differentias essentiales, quia sumuntur ab objecto; objectum enim speculabile, & operabile distinguuntur essentialiter. Ergo & cognitiones à talibus objectis specificatæ. Antecedens probatur. Quia licet idem objectum materialiter possit esse speculabile, & operabile, tamen non sub eadem ratione formali: Nam secundùm se est speculabile, ut verò substat praxi, & operationi; sive immanenti, sive transeunti, est operabile. Sic Deus & secundum suam bonitatem est objectum speculabile, & secundum amabilitatem, est objectum practicum. Hæc sententia est Nominalium, in prologo sententiarum.

Tertia sententia est, practicum, & speculativum, non esse formaliter differentias essentiales: sed proprietates in differentiis essentialibus fundatas. Ita Scotus q. 4. Prologi, a. 3, Antonius Andreas 6. Metaph. q. 2. Quæ sententia nobis quoque probatur.

Dico primò. Cognitionem practicam à speculativa differre essentialiter. Ratio est: Quia cognitio ex natura sua directiva praxis, & cognitio ex natura sua non directiva praxis, sunt essentialiter distinctæ; Si enim essent unius essentiæ, quidquid uni convenit ratione essentiæ, conveniret & alteri; alioqui uni quatenus unum est, simul convenirent contradictoria: cùm igitur cognitioni practicæ, conveniat ex natura sua esse directivam praxis, speculativæ verò id non conveniat, sequitur has cognitiones esse essentialiter distinctas. Minor probatur. Cognitio enim practica, est directiva praxis, quia est de praxi tanquam de objecto: speculativa verò non est directiva praxis, quia non est de praxi tanquam de objecto. Cum igitur

cognitiones

cognitiones habentes distincta specie objecta distinguantur essentialiter, etiam cognitio practica, & speculativa, distinguentur essentialiter.

Dico secundo, practicum, & speculativum esse differentias, & proprietates accidentales, in differentiis essentialibus fundatas. Quod sint proprietates, patet: quia cognitio formaliter dicitur practica, ex relatione ad opus, seu ut est directiva operis, & apta nata dirigere opus; atqui talis relatio ad opus, tam actualis, quàm aptitudinalis, non est de essentia cognitionis: Ergo esse formaliter practicam non est de essentia cognitionis. Minor patet: tum quia nulla relatio potest esse de essentia absoluti, ut in disputatione de relatione demonstratum est, omnis enim relatio, est proprietas sui fundamenti ad quod consequitur, omnis item aptitudo est proprietas essentiæ, cujus est aptitudo, uti ibidem docuimus. Tum quia prius est, cognitionem esse constitutam in sua essentia, quàm intelligatur esse directiva praxis; cum hæc directivitas fundetur in essentia. Similiter de speculativo ostendi potest. Nam cognitio est speculativa, quatenus non est directiva operis, nec refertur ad opus: atqui negatio non est de essentia rei: Ergo nec ratio formalis speculativi est de essentia cognitionis.

Duo enim sunt in cognitione speculativa; alterum quod sit cognitio sui objecti, alterum quod sit cognitio non relata ad opus, nec directiva operis. Ratione primi, convenit cum cognitione practica, quæ etiam est cognitiva sui objecti; & pro fine immediato habet veritatem sui objecti; ratione secundi differt à cognitione practica, quia præter veritatem, non refertur ad alium finem, vel opus. Sed tunc non dicit, nisi negationem relationis ad praxim, ita ut nisi in cognitione consideretur formaliter relatio illa ad opus, non habeat rationem formalem cognitionis practicæ; similiter nisi formaliter consideretur negatio relationis talis non intelligetur esse cognitio speculativa, siquidem ex fine seu relatione ad opus, voluit Aristoteles distingui, istas cognitiones.

Quòd verò sint hæ proprietates fundatæ in differentiis essentialibus. Probatur, quia ex naturis & essentiis propriis hoc habent, ut referantur, vel non referantur ad opus, seu ut sint directivæ, vel non directivæ, ut in prima conclusione probatum est. Dices, hæ differentiæ sumuntur ex objecti, ut probat secunda sententia. Ergo sunt essentiales. Respondeo sumi radicaliter ex objecto, formaliter ex fine.

Dico tertiò; Non posse esse eandem cognitionem simul speculativam, & practicam formaliter, nisi per accidens. Ratio est, quia quæ sunt essentialiter distincta, non possunt coire in unam essentiam; ex duabus enim essentiis completis non fit una essentia; at hæ cognitiones sunt distinctæ essentialiter, & quidem completè. Ergo non potest una & eadem cognitio esse speculativa, & practica; neque simul, quia duæ essentiæ confunderentur in unam, neque successivè, quia deberet cognitio mutari essentialiter, hoc est, secundum differentias essentiales, si ex speculativa fieret practica.

Cognitio per accidens speculativa & practica.

Dixi formaliter; nam eminenter fides divina est speculativa & practica. Dixi per accidens posse fieri cognitionem simul speculativam, & practicam: quia licet cognitio ex natura sua speculativa, non possit fieri ex natura sua practica; tamen potest extrinseca aliqua ratione fieri speculativa, vel practica, vel ratione modi procedendi, vel ratione finis, quæ rationes sunt accidentales. Ita D. Thom. 1. p. q. 14. a. 16. & quidem cognitio dicitur practica, vel speculativa, ratione modi, quando procedit

procedit modo practico, vel speculativo. Ut enim S. Thom. docet. 1. Ethic. lect. 3. Modus speculativus est modus resolutorius, modus practicus est compositivus; practicus enim intendit formam artis inducere in materiam, ut materiam domus in hæc ligna, hos lapides: quare procedit componendo: at speculativus non intendit facere rem, sed factam assumit, & ut eam cognoscat, resolvit illam in sua principia, & causas: quare cum objecti practici causæ inquiruntur, vel definitione essentia explicatur, est modus speculativus; cum verò de faciendo tantùm opere dictat intellectus, est modus practicus. Ratione autem finis cognitio potest esse practica, vel speculativa, quando ad finem practicum, vel speculativum extrinsece refertur, qui dicitur finis scientis, non scientiæ, quia à sciente constituitur, non autem oritur ex natura scientiæ. Sic cognitio practica de domo ædificanda, si ab aliquo sciendi tantùm causa acquiratur, erit ex fine speculativa, si ad ædificandum erit ex fine practica. Similiter cognitio speculativa, si ad opus aliquod efficiendum discatur, erit ex fine practica, ut si quis discat Geometriam ad machinas fabricandas. Quæ omnia etiamsi vera sint, tamen essentialis consideratio practici, & speculativi, sumitur ex objecto, ut dictum est.

Datur medium inter cognitionem speculativam & practicam.

Sed quæres. An cognitio omnis sit necessariò vel practica, vel speculativa? Respondeo negativè; Datur enim cognitio, quæ neque est practica, neque speculativa; sed instrumentaria: Nempe illa quæ est directiva cognitionis, qualis est cognitio Logica, quæ cùm non sit directiva operis, non est practica, cum non sit gratia sui, sed ad aliam cognitionem dirigendam referatur, non erit speculativa. Erit ergò instrumentaria, quia est directiva cognitionis non operis.

QUÆSTIO VII.

Quomodo scientia totalis dicatur speculativa vel practica?

Hactenus egimus in communi de speculativo, & practico: Nunc videndum est, quomodo hæc ad totalem scientiam accommodari possint. Videtur enim scientia totalis, non magis esse speculativa quàm practica: nam constat non minus notitiis speculativis, quam practicis. Verbi gratiâ, scientia moralis non solùm docet quomodo secundùm prudentiam operandum sit, quæ est notitia practica, sed etiam quid sit virtus, & quas habeat proprietates, quæ est notitia speculativa, cum non sit directiva praxis, nec sit de praxi. Quod si una ad alteram reduci debeat, non est major ratio, cur habitus speculativi, ad habitus practicos quam à contra practici ad speculativos reduci debeant: Deinde cur non potius dicatur talis scientia speculativa simul & practica, sive formaliter, sive eminenter (ut multi de Theologia sentiunt) quam vel practica solùm, vel speculativa solùm.

Dicendum tamen est scientiam totalem, aliquam esse pure speculativam, aliquam purè practicam, aliquam tam speculativam quam practicam. Ratio hujus sumenda est ex objecto, à quo sicut alias suas perfectiones sumit scientia, ita & esse practicam & speculativam. Illa igitur dicitur speculativa tantum, cujus objectum formale est solùm speculabile; si verò objectum sit purè practicum, erit sci-

entia

entia practica, si indifferens ad utrumque, erit partim speculativa, partim practica; sic Physicæ objectum est corpus naturale, quod est speculabile tantùm, idcirco Physica dicitur speculativa.

Objicies primo. Ex principiis Physicæ deducuntur aliquæ conclusiones practicæ, ut homini esse secundum rectam rationem operandum, quia est naturæ rationalis: at quod deducitur ex alicujus scientiæ principiis, pertinet ad eandem scientiam: ergo ad physicam pertinent conclusiones practicæ, & ex consequenti Physica non erit purè speculativa.

Eadem conclusio potest spectare ad diversas scientias.

Respondeo. Eandem conclusionem pertinere posse ad diversas scientias, sub diversa ratione, sic terram esse rotundam demonstrat Physicus ex motu gravium, & tanquam proprietatem consequentem ad ejus naturam, Mathematicus autem ex principiis respectivis & ut proprietatem quandam Mathematicam: Pari ergo ratione, operari secundùm rectam rationem est proprietas quædam naturæ rationalis, demonstratur à physico, & sic est quid speculabile instar aliarum proprietatum naturæ; ut verò dicit praxim moralem, sic pertinet ad moralem scientiam; quare conclusio practica quatenus practica est, non pertinet ad physicam, sed solùm quà speculativa est quia ad physicam per se nihil spectat, nisi quod deducitur ex ipsius principiis intra latitudinem objecti speculabilis, si verò quod deducatur ut practicum & in ordine ad praxim, erit alterius scientiæ.

Objicies secundo. Scientia moralis est practica ex objecto, & tamen simul est speculativa, quia multas proprietates demonstat de suo objecto, nempe de operationibus humanis. Respondeo. Tales demonstrationes, cum sint de objecto practico, ut practicum est de proprietatibus practicis, esse practicas, ut supra dictum est: Licet enim ex modo demonstrandi sit speculativa, tamen res demonstrata est practica, siquidem tam essentia quam proprietates objecti practici, ad objectum practicum spectant, ad speculativam autem scientiam requiritur utrumque, ut non ex modo solo cognoscendi objectum sed ex objecto sit speculativa.

Objicies Tertio. Sequitur Metaphysicam esse non minus speculativam quam practicam, quia ens ut ens, quod est objectum Met. non minus dicitur de entibus speculativis, quàm practicis: ergo omne ens practicum est verum ens, & quæ demonstrantur de ente, conveniunt etiam enti practico. Respondeo. Rebus practicis quædam convenire ut practica sunt, quædam vero in communi ut abstrahunt à ratione practica, & conveniunt cum speculativis, talis est ratio entis & passionum ejus ac transcendentium omnium. Ergo Metaphysica considerat ens, ut ens, sub ea ratione quod abstrahit à ratione practica, ideò non potest dici scientia practica.

Quod si instes Metaphysicam considerare ens ut abstrahit à ratione speculativa, nempe ut est indifferens, ad speculativum & practicum. De utrisque enim dicitur. Ergo non erit scientia speculativa. Respondeo. Ens eo ipso quod consideratur sub ratione entis non relati ad ullam praxim, consideratur sub ratione speculativa, nil enim aliud ad rationem speculabilem pertinet nisi ut secundùm se absque ratione ad opus consideretur, ex quo patet Metaph. esse purè speculativam, & abstrahere à ratione practica, non verò à ratione speculativa.

Notandum igitur est. Si objectum scientiæ totalis neque sit determinatè speculativum; neque determinatè practicum; sed indifferens ad utrumque; scientia quoque erit speculativa, simul & practica, respectu diversarum partium. Nam tunc

una,

una, non reducitur ad aliam, cum utraque se habeat æque ad objectum scientiæ totalis, nec una ordinatur ad alteram, aut propter alteram consideratur, ergo utraque æque denominabit scientiam totalem, altera speculativam, altera practicam. Sic multi Theologi volunt Theologiam esse simul speculativam, & practicam quia versatur circa Deum ut revelatum, quæ ratio non minus est speculativa, quam practica, quia Deus est nobis revelatus, non solùm quoad veritates speculativas, sed etiam quoad practicas.

Logica non est simul practica & speculativa.

Sic etiam quidam recentiores dicunt Logicam esse simul practicam & speculativam, quod habeat pro objecto rectitudinem operationum, quæ & speculativè secundum se, & practicè, in ordine ad operationes considerari potest. At isti non satis rectè dicunt. Nam nulla scientia practica, etiamsi consideret essentiam, principia, proprietates sui objecti, modo speculativo, dicitur partim practica partim speculativa, sed solùm practica, quia ex objecto immediato est practica, & illæ speculationes sunt quid objecti practici, & pertinent ad considerationem objecti practici. Quare aut nulla scientia erit practica solùm, sed partim practica, partim speculativa; aut certè Logica (secundum illorum principia) debet dici solùm practica, ex objecto immediato. Quanquam secundùm nos ex alio capite non est practica, quia non est ullius praxis directiva, sed cognitionis.

Scientia eminēter practica & speculativa.

Porrò qui tenent scientiam totalem esse unam qualitatem simplicem, dicunt scientiam totalem esse eminenter practicam, & speculativam; sicut in sensu communi, sensus externi particulares eminenter continentur; quia unus sensus communis potest omnia ea præstare, quæ multi sensus particulares præstant: Quæ enim sunt in inferioribus divisa, in una superiore virtute unita continentur, ac proinde eminenter, hoc est non illa limitata ratione essentiali, quæ est in inferioribus, sed illimitata, & perfectiori. Sic etiam lumen est eminenter calidum, non enim formaliter est calidum (quia non est calor) sed præstat ea virtute, qua calor præstat formaliter, Nempe quia calefacit ut calor. Sic etiam dicunt habitum fidei infusæ esse eminenter practicum, & speculativum, quia tendit in res revelatas, in quibus comprehenduntur tam practicæ quàm speculativæ veritates, & unus habitus Fidei hoc facit, quod multi habitus speculativi & practici si essent distincti, facerent.

Quod si dicas. Denominatur habitus speculativus & practicus ab objecto: At nullum est objectum eminenter speculativum, & practicum, Ergo nec habitus. Minor probatur, omne enim objectum, si non referatur ad opus, sed sciendi gratia cognoscatur est speculabile: si verò referatur ad opus, erit practicum; si ad cognitionem, erit instrumentarium. Quare & illud objectum, quod dicitur eminenter practicum, & speculativum, si sui gratia sciatur, est formaliter speculabile, si alterius gratia, est practicum, vel quasi practicum; Quòd si instes; potest in objecto concipi aliqua ratio communis practico & speculativo; Respondetur talem rationem esse communem per abstractionem ab utroque (ut genus ab inferioribus abstrahitur) non verò per continentiam utriusque in una ratione formali, quod ad eminentialem continentiam requiritur, sic animal abstrahitur ab homine, & Bruto, non tamen continet hominem, & Brutum eminenter. Addo: Idem est objectum habitus & actuum; Habitus enim attingit suum objectum per actum; at nullus actus potest esse eminenter practicus, & speculativus, sed vel practicus tantum, vel speculativus tantum, si referatur, vel non referatur, ad opus, & sit directivus, aut non directivus operis: Ergo nec habitus. Respons. Habitum dici eminenter practicum,

Habitus eminenter speculativus & practicus

cticum, & speculativum, non ab objecto, quod sit eminenter speculabile, & operabile: est enim solùm per indifferentiam tale, ut rectè probat objectio, sed à virtuali continentia habitus practici, & speculativi simul, qui in suis rationibus limitatis, sunt distincti: ut verò in uno utrumque complectente continentur, sunt unum quid eminenter æquivalens utrique, contra quem sensum non procedit objectio.

Scientia acquisita non potest esse eminenter speculativa & practica.

Verùm ex alio capite doctrina hæc de habitu eminenter practico, & speculativo non est admittenda, non quòd in se sit falsa, & impossibilis, salvatur enim in habitu fidei, & salvari posset in scientia totali, si esset una simplex qualitas, qualem isti ponunt; sed quia non rectè applicatur ad scientiam totalem acquisitam: Ut enim ostensum est, cum scientia totalis acquiritur, acquiruntur multi partiales habitus, alii speculativi, alii practici. Unde scientia totalis aggregata ex illis non est eminenter practica, & speculativa, quia in una ratione superiori ista duo continet, sed est conflata ex habitibus variis, quorum alii sunt formaliter practici, alii formaliter speculativi.

Porrò scientia totalis dividitur in speculativam, & practicam: scientiæ totales speculativæ communiter tres statuuntur, propter triplicem abstractionem à materia: Metaphysica, Physica, Mathematica, Practica verò dividitur in moralem, Oeconomicam, Politicam. Prior dirigit praxim privati hominis, in seipso, altera Oeconomicam praxim; tertia politicam. Bonum etiam triplex est, unum quod hominem bonum facit, aliud quod bonum œconomum, aliud quod bonum civem. Unde dicitur alia esse virtus, boni viri, & boni civis.

QUÆSTIO VIII.

An & quomodo una scientia subalternetur alteri?

Scientia subalternata quid.
Tripliciter scientia potest esse subaltera.
Primò ratione finis.

De quo Aristoteles 1. Poster. capite 9. text. 23. Doctores in prologum sententiarum, & in primam quæstionem primæ partis S. Thom. Scientia subalternata dicitur, quæ est sub altera scientia. Unde non dicitur scientia subalternata nisi inferior, respectu superioris. Potest autem tribus modis una scientia esse sub altera.

Primò ratione finis, quia ordinatur ad finem alterius; sic artes serviles subjiciuntur architectonicæ; & ars equestris, frænorum, & armorum effectrix subjiciuntur arti militari, & ad finem artis militaris ordinantur. Similiter arti ædificandi subjiciuntur ars incidendi lapides, & conficiendi varias materias pro ædificio, ars item fabrilis; omnes enim istæ artes sunt necessariæ ad finem artis ædificandi.

Secundò ratione principiorum.

Secundò ratione principiorum, quando principia unius, sunt conclusiones alterius; tunc enim quemadmodum principia unius sunt sub principiis alterius, ita & scientia est sub scientia.

Tertiò ratione objecti.

Tertiò ratione objecti, quando unius objectum est sub objecto alterius contractum per differentiam accidentalem: sic musica est sub arithmetica; quia nume-

rum

rum quem Arithmetica absolutè considerat, Musica considerat in sono. Ex quo fit ut demonstrationes Arithmeticæ applicentur materiæ Musicæ, & Musica in ratione scientiæ dependeat ab Arithmetica.

Dico igitur primò. Scientia subalternata, de qua locutus est Aristoteles, & quam descripsit 1. Poster. cap. 7. & 9. est illa quæ est subalternata, ratione objecti: Patet id ex locis citatis. Consideravit enim Aristoteles subalternationem, in ipsa ratione scientiæ, ita ut scientia inferior in ratione scientiæ pendeat à superiore, eamque ad se derivet: hoc autem fit, cum una accipit objectum alterius, & addit illi solum conditionem accidentalem.

Cum enim scientia sequatur suum objectum, si inferior scientia accipit objectum superioris, accipit cum objecto & demonstrationes scientiæ superioris: & sicut objectum superioris scientiæ considerat ut contractum per differentiam accidentalem, ita & demonstrationes superioris scientiæ sibi applicat, solùm cum diversitate quadam accidentali, ut quæ demonstrantur in Arithmetica de numero in communi, in Musica demonstrantur de numero sonoro, quæ verò Geometra demonstrat absolutè de lineis, Perspectivus demonstrat de linea visuali.

Ex quo infero de ratione scientiæ subalternatæ esse ut habeat idem objectum formale, cum subalternante, & easdem proprietates de eo demonstret, & per eadem principia, solúmque differat ab ea accidentaliter, ratione materiæ, quatenus illas demonstrationes ad suam materiam applicat.

Pro quo notandum est. Dupliciter posse esse unum objectum sub altero: Primò, ut species sub genere, homo, verbi gratiâ, sub animali. Secundò, ut idem objectum contractum per differentiam accidentalem, est sub seipso absolutè accepto. Numerus, verbi gratiâ, sonorus, est sub numero absolutè; linea visualis, sub linea absolutè. Differunt autem isti modi. Nam species ita est sub genere, ut illud contrahat per differentiam essentialem, & ex consequenti, ratione differentiæ essentialis, est distinctum specie objectum à genere: at cum idem contrahitur per differentiam accidentalem, non differt essentialiter à seipso absolutè accepto, sed accidentaliter tantùm.

Hinc fit, quod prior modus ad subalternationem non sufficit. Nam scientia subalternata non est distincta essentialiter à subalternante; at scientia de specie est distincta essentialiter à scientia de genere, cum alia sint principia generis, alia speciei, itémque aliæ proprietates generis, aliæ proprietates speciei. Non igitur scientia de specie, est propriè subalternata in ratione scientiæ, scientiæ de genere. Unde scientia de homine in Physica, non est subalternata scientiæ de animali, quia inter has scientias nulla est dependentia in ratione scientiæ, si sumatur formaliter: Secundus verò ille modus sufficit, & requiritur ad subalternationem in ratione scientiæ. Nam affert secum dependentiam unius scientiæ ab altera in ratione scientiæ; siquidem inferior, sicut accipit objectum formale à scientia superiori, ita & proprietates, & principia, ac ex consequenti totam scientiam, solúmque istæ scientiæ accidentaliter variantur, quia in scientia inferiori sunt applicatæ materiæ, in scientia verò superiori, absolutè accipiuntur. Sic demonstratio Mathematica, quòd partes figuræ circularis difficilius copulantur, quia maximè à se distant, applicatur in medicina ad materiam vulnerum circularium, quæ quatenus circularia sunt, difficilius sanantur; quia partes vulneris circularis difficiliùs copulantur, cum à se maximè distent: quæ demonstratio proculdubio non differt essentialiter, in

Subalternata non differt essentialiter à subalternante, nisi ratione materiæ.

ratione formali demonstrationis, sicut tantùm ratione materiæ, à demonstratione Mathematica.

Objectio. Sed objicies primò. Differentia illa objecti licèt sit accidentaria objecto in genere rei, quia est extra essentiam ipsius, non est tamen illi acidentaria in genere objecti; quia illud objectum consideratur sub illo accidente, tanquam sub ratione formali objectiva: ratio autem formalis objectiva quæcunque illa sit, dat speciem, & essentiam actui.

Solvitur. Respondeo, si differentia illa accidentalis consideraretur in scientia subalternata, tanquam ratio formalis objectiva, verè esset differentia essentialis objecti, quatenus objectum est, & faceret scientiam subalternatam differre essentialiter à subalternante, sicut scientia de specie, est distincta essentialiter à scientia de genere: at quia differentia illa accidentalis, non consideratur ut quid formale in objecto, sed potiùs ut materia quædam objecti considerati, idcircò nec dat speciem scientiæ, nec distinguit illam essentialiter.

Ratio à priori. Quod ita probo, quia scientia, ex natura, & principiis sui objecti formalis, demonstrat proprietates de objecto: at scientia subalternata non demonstrat suas proprietates ex natura illius differentiæ accidentalis, sed ex natura objecti scientiæ superioris, cujus etiam demonstrationes, suæ materiæ applicat; ergo non considerat illam ut rationem formalem objecti, & idcircò

Aristotelis doctrina. Arist. 13. Met. summa 1. capite tertio, ait Harmonicam non considerare vocem prout est vox, sed prout numerus, & perspectivam non considerare visum, ut visus est, sed ut lineam. Idem sentit Zabarella libro de tribus Præcognitis c. 12. & citat Averroë in 1. Post. t. 69. & plerique recentiores. Cum igitur dicitur perspectivam considerare lineam ut in visu, non reduplicatur ibi ratio formalis objecti, sed conditio accidentalis, seu materia, in qua linea consideratur à perspectiva.

Confirmatur. Ex quo etiam patet, quòd si illa conditio accidentalis esset objectum formale scientiæ subalternatæ, eo ipso non esset jam subalternata, quia, in illa ratione formali esset planè independens ab altera; haberet enim principia propria, & proprietates illius rationis formalis, & per demonstrationes proprias, non à superiori scientia demonstraret suum objectum.

Objicies secundò, demonstrationes scientiæ subalternatæ, videntur omninò diversæ à demonstrationibus scientiæ subalternantis, tam in conclusione, quàm in principiis. In conclusione quidem; quia diversam planè conclusionem inferunt: Nam in medicina, conclusio est vulnera circularia difficilè sanari, quæ conclusio nullo modo infertur in Geometria. In principiis verò quia subalternata accipit conclusionem subalternantis pro principio ad probandam suam conclusionem, ut ad probandum vulnera circularia difficile sanari sumit pro principio, quòd latera circularis figuræ difficilè uniuntur, quia maximè à se distant, quæ est conclusio Geometrica. Respondeo has demonstrationes non differre formaliter, sed materialiter tantùm, quia etsi materialibus terminis, & eorum dispositione differant, tamen tandem resolvuntur in eandem formalem demonstrationem. Nam, verbi gratiâ, conclusio illa, vulnera circularia difficilè sanantur. Si formaliter accipiatur, est conclusio Geometrica: nam de vulnere quatenus circulare est, demonstratur illa proprietas; quatenus verò in unione partium consistit, est propositio Geometrica; Geometra enim ostendit latera figuræ circularis, difficilè uniri, quia maximè à se distant. Solùm igitur hæ demonstrationes differunt materialibus terminis: Nam in subalternata sunt applicatæ materiæ, in subalternante verò abstrahunt ab omni materia. Quanquã possunt etiam dici hæ scientiæ differre essentialiter, sed non nisi ratione materiæ, non verò in ratione formali demonstrationis.

Dico

Dicò secundò, scientias practicas non esse necessariò subalternatas scientiis speculativis. Hæc conclusio est contra quosdam recentiores, qui putant scientias practicas, ad objectum speculativum addere accidens quoddam, nempe factibilitatem, sed falluntur. Nam illa factibilitas est objectum formale scientiæ practicæ: quare licet sit accidens objecti speculativi; tamen objecti practici non est accidens, sed ipsa ratio formalis objecti: non igitur scientia practica habet objectum cum differentia merè accidentali, uti requiritur ad scientiam subalternam. Deinde scientia practica, sicut habet objectum formale diversum, ita & proprietates diversas & principia diversa, quibus probat suas conclusiones: Ex quo apparet scientiam practicam, esse toto genere diversam à speculativa; neque illi subalternari: Nam subalternata est eadem in ratione scientiæ cum subalternante, & habet idem formale objectum, eadem principia, & easdem formaliter proprietates, materialiter solum differentes. *Secunda Conclusio: scientia practica non subalternantur speculativis.*

Sed objicies: Aristoteles, & alii communiter affirmant multas practicas esse subalternatas speculativis, ut Nauticam Astrologiæ; Musicam practicam, musicæ speculativæ; Chirurgiam, Geometriæ; Medicinam, Physicæ; Respondeo primum id affirmari propter dependentiam harum scientiarum ab illis in directione; siquidem ab eis diriguntur in multis. In scientiis enim practicis, dantur multæ speculativæ, quæ conducunt plurimum ad cognitionem objecti practici, & dirigunt illam: si quæ igitur subalternatio est in dictis scientiis practicis, illa est respectu aliquarum tantùm cognitionum speculativarum, quibus diriguntur circa sua objecta, non verò respectu totalis scientiæ. Quod exemplo magis patebit. Verbi gratia Nauticus cognoscit tempus navigationi oportunum ex Astrologia, quia talis syderum conjunctio facit tempus tranquillum; quæ cognitio Astrologica, applicata navigationi, est cognitio nautica. Tempus enim quod absolutè est tranquillum, & oportunum, etiam ad navigandum est tranquillum, & oportunum; & in hac cognitione, quæ est merè speculativa, nautica est subalternata Astrologiæ: præter hanc verò cognitionem speculativam, habet nauticus aliam practicam, de modo ducendi navim, vela pandendi, remos inflectendi, & secundùm hanc non est subalternatus Astrologiæ. Et idem dicendum de Medicina, ut observat tempora ex Astrologia; sunt enim hæ cognitiones speculativæ, ad materiam medicam applicatæ. Simili ratione Musica practica habet duplicem cognitionem, unam speculativam de proportione notarum, & consonantia, quòd talis nota cum tali efficit pulchram resonantiam; alteram practicam de modo formandæ vocis secundùm notas Musicas, ascendendo, & descendendo, &c. Quoad priorem, est subalternata musicæ speculativæ, ejusquè demonstrationes applicat ad sanos, & cantum vocalem, differtquè ab illa solùm materia, & differentia accidentali. Musica verò practica, ut practica, non est subalternata, sed planè diversa scientia à speculativa; fieriquè potest, ut musicus speculativus, sciens proportionem & harmoniam notarum, in praxi sit ignarus cantus vocalis, & formandæ vocis cum proportione. In medicina etiam duplex cognitio distinguitur; altera speculativa; quæ est cognitio corporis humani, humorum, complexionum, item cognitio virtutum, herbarum, gemmarum, lapidum; altera practica, quæ cognoscit modum medendi, hoc est applicandi medicinas, & alia media ad sanitatem inducendam, quoad priorem medicina est subalternata Physicæ; quæ enim in Physica absolutè considerantur, hæc medicina in corpore sanabili per artem considerat, quæ est veluti differentia accidentalis talis cognitionis:

quoad posteriorem verò cognitionem non est subalternata Physicæ, cum ex propriis suis principiis practicis procedat, non ex Physicis. Quanquam notandum est, differentiam illam accidentalem, ut additur objecto speculativo, esse tantùm differentiam accidentalem; ut verò adhibetur in objecto practico, esse ipsam rationem formalem objecti practici. Ex quibus patet practicam, qua practica est, non subalternari speculativæ, sed solùm ratione quarundam speculativarum cognitionum adjunctarum inservientium cognitioni practicæ.

Tertia conclusio. Artes serviles non subalternantur Architectonicæ.

Dico tertio. Artes serviles non propriè subalternari Architectonicæ. Verbigratia, arti militari non subalternatur propriè ars equestris aut frænifactoria. Ratio est: quia scientia subalternata debet habere idem objectum formale cum subalternante, easdem proprietates, eadem principia: at istæ scientiæ, habent diversa objecta formalia, proprietates, principia. Ergo non subalternantur proprie in ratione scientiæ; solùm enim Architectonicæ subjiciuntur ratione finis, quia ad finem ejus ordinantur, ut ei serviant: hoc autem non sufficit ad subalternationem qualem descripsit Aristoteles 1. Poster. alioqui si ad subalternationem satis est ordinari ad finem alterius scientiæ, omnes scientiæ speculativæ essent subalternatæ Politicæ, quia ad finem Politicæ faciunt omnes scientiæ, & artes.

Quarta conclusio. Scientiæ speculativæ non subalternantur Metaphysicæ.

Dico quartò. Scientias speculativas non subalternari Metaphysicæ. Quia & objectis formalibus, & proprietatibus & principiis à Metaphysica differunt.

At objicitur. Principia aliarum scientiarum probari à Metaphysica, ad eandem enim tanquam ad scientiam universalissimam pertinet, probare principia aliarum scientiarum teste Aristot. 1. Physicorum text. 8. Resp. Principia scientiæ subalternatæ probari à priori ex principiis propriis, pertinet ad scientiam subalternantem; conclusiones enim subalternantes sunt principia subalternatæ: at probare alicujus scientiæ principia demonstratione deducente ad impossibile contra protervos (quod facit Metaphysica) potest probare scientia etiam diversi generis & objecti: sic Metaphysica per illud principium, impossibile est aliqua simul esse, & non esse, arguit negantes principia aliarum scientiarum, deducendo illos ad impossibilia, & ad contradictoria.

Conclusiones subalternantis sunt principia subalternatæ.

Quòd si quæras, Quomodo verum sit conclusiones subalternantis, esse principia subalternatæ, cùm eadem sit demonstratio subalternantis, & subalternatæ, hoc solo discrimine, quod in subalternata est applicata certæ materiæ, in subalternante verò est abstracta ab omni materia: Si enim utraque sit eadem demonstratio, necesse etiam est eadem esse utriusque principia, & conclusiones: non igitur conclusiones subalternantis, sunt principia subalternatæ.

Respondeo: subalternata dupliciter uti potest scientiâ subalternante ad suas conclusiones. Primò applicando integram demonstrationem subalternantis ad suam materiam, & eodem modo; ut cum ea, quæ demonstrantur in Geometria de triangulo in communi, demonstrantur in perspectiva, de triangulo visuali, & tunc eædem erunt conclusiones, & eadem principia utriusque scientiæ. Secundò applicando conclusionem subalternantis, per accidentalem differentiam, ad conclusionem subalternatam. Verbi gratiâ, Si dicam latera figuræ circularis difficile uniuntur: Ergo & latera vulnerum circularium difficilè uniuntur; ac ex consequenti, sanantur. Et hinc verum est quod dicitur, conclusiones subalternantis esse principia subalternatæ; quia tales conclusiones, cum pro principiis assumuntur, applicantur per differentiam accidentalem conclusioni subalternatæ, sicut & tota demonstratio

subalternantis,

ſubalternantis, eodem modo applicatur ſcientiæ ſubalternatæ. Utrovis autem modo fiat applicatio in idem recidit, utrobiquè enim eſt applicatio per differentiam accidentalem.

Quæri etiam poteſt. An ad rationem ſcientiæ ſubalternatæ requiratur, & ſufficiat, ut principia ſubalternatæ, ſint conclusiones ſubalternantis? Reſpondeo requiri & ſufficere, ſed modo explicato, nempe ut per differentiam accidentalem applicentur ſubalternatæ; ſi enim hoc ſit, erit ſubalternatio ratione objecti, in quo conſiſtit ratio propriæ, & perfectæ ſubalternationis. Quod ſi concluſiones unius ſcientiæ, ita ſint principia alterius, ut non applicentur per differentiam accidentalem, ſed eſſentialem; tunc non erit vera ſubalternatio. Sic accidit in demonſtrationibus unius ſcientiæ in qua ſecunda pendet à prima, tertia à ſecunda, ita ut concluſio unius, ſit principium alterius; neque ibi eſt vera ſubalternatio. Hæc autem dependentia demonſtrationum cerni poteſt in demonſtrationibus Euclidis, in quibus poſteriores ſupponunt priores.

Præterea ſi quæras. An requiratur ad ſubalternationem, ut principium ſubalternatæ accipiatur ſecundùm quod demonſtratur in ſubalternante; an verò ſit ſatis ut inductione, vel alio modo neceſſario ſciatur. Reſpondeo cum Aureolo & Vaſquez non eſſe ſatis ſecundum, ſed requiri primum. Si enim, verbi gratia, principia ſubalternatæ, eſſent fide divina credita, nec aſſumerentur ut demonſtrata à ſubalternante, non eſſet talis ſcientia ſubalternata illi, quia ab illa formaliter non dependeret in ratione ſcientiæ, nec eſſet ſub illa, ſed extra illam.

Quarto quæres quomodo intelligendum eſt quod ait Ariſtoteles 1. Poſter. cap. 9. ſubalternantem demonſtrare propter Quid, ſubalternatam vero Quia: Cum enim eadem ſit demonſtratio utriuſque, videtur utraque demonſtrare propter Quid.

Quomodo ſubalternans demonſtret propter quid, ſubalternata quia.

Reſpondeo id verum eſſe, cum concluſio ſubalternantis eſt principium ſubalternatæ, & applicatur per differentiam accidentalem, ad concluſionem ſubalternatæ; tunc enim non probatur propter Quid concluſionis, ſed tantùm Quia.

Denique ſi quæras. An ſi ſcientia ſubalternans, ſit in uno intellectu, ſubalternata in alio, ſit ibi vera ſubalternatio; ut ſi Diſcipulus habeat ſcientiam ſubalternatam, Præceptor ſubalternantem, vel cum ex principio fide credito inferimus concluſionem; Cujus principii ſcientiam habent beati.

Ad ſubalternationem non ſufficit in uno intellectu eſſe ſcientiam ſubalternantem, in alio ſubalternatam.

Reſpondeo, non eſſe, quia tunc una ſcientia formaliter ſub illa ratione ſub qua eſt ſcientia, non dependeret ab altera. Neque principiis ſuis uteretur tanquam ab alia acceptis, & probatis. Unde per accidens ſe haberent iſtæ ſcientiæ ad ſe, nec eſſet vera inter eas ſubalternatio, in ratione ſcientiæ.



DISPVTATIO XVIII.

De Definitione.

Reliquum est ut de Definitione disputemus, quæ unum est ex instrumentis sciendi, potestquè considerari: Primò in ordine ad definitum, & sic est instrumentum sciendi definitum; definitum enim qua definitum scitur definitione. Secundò in ordine ad demonstrationem, & sic est instrumentum ad sciendam conclusionem, hoc est, ad proprietatem demonstrandam de subjecto; nam definitio subjecti assumitur, ut medium ad demonstrandam passionem de subjecto. Prior consideratio definitionis est propria & formalis; quia definitio, definiti est definitio, & definiti naturam & essentiam explicat: posterior verò consideratio est accidentalis: accidit enim definitioni esse medium in demonstratione: unde etiam tunc consideratur, non ut definitio, sed ut causa. Hic igitur considerabimus definitionem priori modo ut definitio est; nam de ea ut est medium in demonstratione, egimus suprà in Disp. de Demonstratione. Agit porro Aristoteles de definitione, tùm in secundo Poster. tum in Topicis, tum in 7. Metaphysicæ, 1. de anima text. 16, 17, 18. ubi etiam cum Aristot. interpretes de eadem materia agunt.

QUÆST.

QUÆSTIO PRIMA.

Quid sit Definitio?



Efinitio communiter dicitur esse oratio explicans essentiam, seu quid esse rei. Ubi prima difficultas occurrit. An definitio definiri possit? Nam si definitionis detur definitio, dabitur processus in infinitum in definitionibus: Nam prima definietur per secundam, secunda per tertiam, & sic in infinitum; Nam si definitio, ut definitio est definiri potest; ergo omnis definitio poterit definiri, & nunquam erit finis definitionum. Hoc autem esse absurdum, inde patet, quod unumquodque definitum, penderet ab infinitis definitionibus, sine quibus cognosci non posset. Nam inprimis penderet à prima sua definitione, hæc verò definitio, si etiam habet suam definitionem, non minus pendet in cognitione sua ab illa definitione, quàm definitum pendet ab ipsa. Rursum illa secunda etiam definitio penderet similiter à tertia in infinitum, & sic verum esset, quodlibet definitum pendere in sua cognitione ab infinitis definitionibus, quæ cùm omnes haberi non possint, (sunt enim sine fine, & quod fine caret pertransiri non potest) scientia quoque definitiva de definito haberi non poterit. Deinde, sicut essentiæ non datur essentia, ita nec definitionis datur definitio; nam definitio continet essentiam, & distinctæ definitiones, distinctas essentias: sicut ergo repugnat essentiam habere aliam essentiam à se distinctam, ita & definitionem habere aliam definitionem. *An definitio definiri possit.*

Pro solutione notandum est. Definitionem dupliciter sumi posse: primò formaliter sub ratione formali definitionis, seu in actu signato, prout dicit rationem formalem definitionis: secundò materialiter, & in actu exercito pro reali ipsa definitione, cui convenit ratio formalis definitionis, verbi gratiâ, si definiam hominem esse animal rationale, animal rationale est definitio realis, & in actu exercito, illíque convenit ratio formalis definitionis, quæ est constare genere & differentia; quæ etiam dicitur definitio in actu signato. *Definitio sumitur formaliter & materialiter.*

Dico igitur primò. Definitionem in actu signato, hoc est rationem formalem definitionis definiri posse. Probatur, quia cujusque rei essentia definitione explicari potest; est enim definitio oratio explicans essentiam rei: atqui definitio habet suam rationem formalem & essentialem: ergo poterit ejus rationis formalis essentia, definitione explicari. Et hoc modo definitur definitio cum dicitur esse oratio explicans essentiam rei; Hac enim definitione explicatur, quæ sit ratio formalis definitionis, explicando genus ipsius & differentiam. *Definitio in actu signato definiri potest.*

Quod si dicas. Si definitionis datur definitio: ipsa definietur per seipsam, definitio per definitionem. Respondeo: Definitionis in actu signato, datur definitio in actu exercito: quæ definitiones licèt re sint idem, (definitio enim est eadem res cum suo definito) differunt tamen conceptibus. Nam quod definitio in actu signato dicit confusè, hoc definitio in actu exercito dicit explicitè, explicando genus & differentiam definitionis in actu signato. Omnis enim definitio solo concipi-

endi

endi modo differt ab eo cujus est definitio. Ex quo patet definitionem non definiri per seipsam, sed per suum genus & differentiam, & per definitionem exercitam, quæ est distincta à definitione signata.

Dices præterea sequi processum in infinitum. Nam si definitio ut definitio, seu secundum rationem formalem definitionis definiri potest: etiam definitio definitionis, cum illi conveniat ratio formalis definitionis, definiri poterit, & sic in infinitum dabitur definitio definitionis.

Non sequitur processus in infinitum.

Respondeo. Definitio definitionis secundum rationem formalem definitionis considerata, seu ut illi convenit ratio definitionis in actu signato, definiri quidem poterit, sed non nova aliqua definitione. Una enim est definitio omnium definitionum in actu signato acceptarum, unaquè ratio formalis definitionis omnibus competit. Sicut quia una est ratio & definitio animalis, ideo si in infinitum definiantur homines sub ratione animalis, semper eadem definitione definientur: quocirca non erit processus in infinitum in definitionibus, sed eadem definitio semper repetetur. Porrò non est absurdum repeti in infinitum eandem definitionem, absurdum verò est multiplicare in infinitum novas & essentialiter distinctas definitiones: Oporteret enim unam rem habere infinitas essentias actu, sicut habet infinitas definitiones. Et cum infinitæ definitiones non possint pertransiri, sequeretur nunquam posse perveniri ad perfectam rei definitionem, prima enim penderet à secunda, secunda à tertia, & sic in infinitum.

Definitio in actu signato & in actu exercito.

Notandum autem est Definitionem exercitam, hoc est, constantem genere & differentia, denominativè & accidentaliter dici posse definitionem signatam, quatenus ei definitionis actus signatus, seu ratio formalis confusa convenit. Unde definitio definitionis, est & essentialiter definitio in actu exercito, constans genere & differentia definitionis; & accidentaliter ac denominativè est definitio in actu signato: quia illi definitionis actus signatus convenit. Quando igitur definitionem definitionis definiri dicimus, intelligimus definiri secundum actum signatum definitionis: qui actus signatus, quia secundum se definibilis est, ideò & cum omnibus definitionibus exercitis accidentaliter & denominativè competit, poterunt omnes definitiones exercitæ secundùm illum definiri, idquè eadem prorsus definitione, quia ipse actus signatus definitionis eadem ratione omnibus definitionibus exercitis competit. Verbi gratiâ, cum definitur: Definitio est oratio explicans essentiam rei. Definitio definita, est definitio in actu signato; Definitio verò definiens est definitio in actu exercito. Differt autem à definitione definita, quia hæc concipitur confusè definitio: illa verò concipitur distinctè secundum genus & differentiam definitionis. Porrò orationi explicanti essentiam rei, convenit iterum accidentaliter & denominativè conceptus confusus definitionis. Unde secundum illum poterit iterum definiri eadem definitione, qua actus signatus definitionis definitur.

Definitio in actu exercito definiri non potest.

Dico secundò. Definitio in actu exercito accepta, pro ea re cui ratio formalis definitionis competit, non potest definiri; Hoc enim esset definiri genus ipsum & differentiam: definitio enim in actu exercito est oratio continens genus & differentiam: hæc autem non possunt definiri una definitione, sed duabus definitionibus; neque cum definiuntur propriis duabus definitionibus, definiuntur ut definitio, sed ut partes: Ergo definitio non definitur. Dices totum nihil aliud est, quàm suæ partes, ergo & definitio totius nihil aliud erit quàm definitio partium, & ex consequenti

consequenti definitio partium definitionis. Respondeo, id quod definitur, debet esse unum, & tanquam unum debet definiri: partes verò cum propriis definitionibus definiuntur, definiuntur ut duo distincta: quare non per modum unius definiti: definitum verò debet esse unus terminus. Partes etiam sunt idem quod totum, sed non nisi unitæ: nam seorsim singulæ acceptæ distinguuntur à toto; cum igitur genus & differentia definiuntur, definiuntur ut duo distincti termini per conceptum & rationem. Dices idem significat definitio quod definitum, Ergo sicut definitum potest definiri, ita & definitio. Respondeo etsi in re sunt una & eadem res, tamen in ratione termini & conceptus non sunt idem; distinctio enim terminorum sumitur ex distinctis conceptibus: quia igitur definitum confusa ratione concipitur definitio distinctè, idcirco sunt distincti termini, & quia sunt distincti termini, ideò potest aliquid convenire definito, quod non convenit definitioni. Quia ergo definitum est confusè conceptum, ergò definiri potest distinctis conceptibus. Definitio verò, quia est concepta distinctè, non potest definiri, quia jam est distinctè & explicitè concepta essentia: nec distinctius potest explicari quàm cum per genus & differentiam explicatur.

Ex quibus patet, Ad primam rationem dubitandi. Definitio enim in actu signato, cùm sit unus terminus, potest definiri, in actu verò exercito, cùm sint duo termini generis & differentiæ, non potest definiri. Neque in actu signato sequitur definitionem pendere ab infinitis definitionibus, tùm quia illæ aliæ definitiones conveniunt definitioni accidentaliter, & sub ratione accidentali non essentiali: quocirca ratio definitionis essentialis ab illis non pendet: tum quia illæ definitiones quibus definitio definitionum definitur, est una & eadem definitio, conveniens omnibus definitionibus eadem prorsus ratione ut dictum est.

Ad secundam, Respondeo, probare secundam nostram conclusionem definitionem si sit essentia rei explicata, non habere aliam definitionem, qua explicari possit. Non probat autem contra primam, quia definitio sub ratione illa accidentali, sicut habet novam essentiam secundæ illius intentionis, ita & novam definitionem illius secundæ intentionis.

Secunda difficultas est. An de essentia definitionis sit, ut sit oratio? Oratio enim, si vocalis sit, ex pluribus vocibus constat, si mentalis ex pluribus conceptibus: at neutrum videtur esse de essentia definitionis: nam si genus & differentia rei, uno simplici nomine significaretur, æquè explicaret essentiam rei, & ex consequenti, æquè esset definitio, ut ea quæ duabus vocibus idem significat. Similiter si uno simplici conceptu conciperetur genus & differentia ut concipitur ab Angelo, æquè conceptus ille esset definitivus, ut noster, qui est compositus ex conceptu generis, & conceptu differentiæ. Deinde definitio objectivè accepta non est composita sed simplex quædam essentia, continens in se rationem genericam & specificam: Ergo etiam definitio formalis & concepta non requirit talem compositionem; quod si eam habeat, ea per accidens spectat ad rationem definitionis; sicut enim scientia, quæ definitione explicatur, stat cum simplicitate, ita & definitio. *An Oratio de essentia Definitionis?*

Notandum est. Definitionem aliam objectivam, aliam formalem. Formalis est actus mentis nostræ conceptu vel voce expressus. Objectum est id, quod in objecto respondet conceptui formali Cum igitur duobus conceptibus formalibus concipit intellectus genus & differentiam in definitione, respondet in objecto res illa, quæ conceptu generis & differentiæ concipitur, quæ quidem ut est in se, est una *Definitio alia est objectiva, alia formalis.*

simplex

simplex entitas apta concipi duplici conceptu; ut verò substat duplici conceptui, sic habet objectivam quandam distinctionem ex conceptu ortam, per extrinsecam denominationem à duobus distinctis conceptibus.

Notandum est secundò, si essentia concipiatur uno simplici conceptu, non composito ex pluribus, nec distinguente rationem generis à ratione differentiæ, seu rationem determinabilem à ratione determinante: talis conceptus erit quidditativus, non tamen erit definitivus, quia non constabit genere & differentia; conceptus enim generis in definitione non includit conceptum differentiæ, sed præscindit ab illo: conceptus autem præcisus ab alio necessariò distinguitur ab illo, in nobis quidem realiter, nos enim alio reali conceptu apprehendimus genus, alio differentiam. Quare si sit unus & idem conceptus totius essentiæ, in Angelo autem sola ratione distinguitur: Angelus enim uno simplici conceptu totam definitionem concipit.

De ratione definitionis est, esse compositum ex pluribus conceptibus.

Dico igitur. De ratione definitionis esse, ut sit composita ex pluribus conceptibus seu terminis, ac proinde ut sit per modum orationis mentalis vel vocalis. Ita Arist. 7. Met. t. 33. ubi definitioni partes assignat. Ratio est, quia definitio, non quocunque modo explicat essentiam rei, sed assignando genus proprium illius rei & differentiam: atqui hoc præstare non potest, uno simplici conceptu aut termino, sed pluribus. Ergo definitio debet esse composita ex pluribus conceptibus vel terminis. Major patet; tum quia definitio definitur esse oratio constans ex genere & differentia; tùm quia si sit conceptus definiti simplex & clarus, explicabit quidem essentiam quia clarus, non tamen per modum definitionis, quia non per modum generis & differentiæ, nec per modum conceptus determinabilis & determinantis. Non enim omnis clara cognitio, est definitio. Nam & beati in cœlo vident clarè Deum, non tamen illum definiunt; & sensus clarè percipiunt sua objecta, non tamen habent cognitionem definitivam. Multa etiam sunt, quæ definiri non possunt, & tamen clarè cognosci possunt, ut summa genera & differentiæ, quæ verò definiri possunt, possunt concipi absolutè essentialiter absque conceptu determinabili & determinante. Minor verò probatur. Quia ad conceptum generis & differentiæ requiritur præcisio unius conceptus ab altero: at præcisio conceptuum non potest esse sine pluritate conceptuum. Ergo ad conceptum generis & differentiæ, requiruntur plures conceptus.

Ad rationem dubitandi, Respondeo, si unum nomen imponeretur ad significandum genus & differentiam, sub ratione Generis & Differentiæ; nomen illud non esset definitio vocalis, quia non constaret genere & differentia vocali; significaret tamen definitionem mentalem, quia significaret genus & differentiam, sub distinctis conceptibus. Quare non voce sed significatione esset definitio. Sic nomen populus voce est singulare, significatione plurale; quia non unum sed multos homines significat: Cum igitur Angelus uno simplici conceptu concipit totam essentiam hominis, non per modum determinabilis & determinantis, non habet conceptum definitivum, sed tantum quidditativum; non enim omnis conceptus quidditativus est definitivus, sed is solùm, qui est distinctus per genus & differentiam per determinabile & determinans: quæ duo non possunt concipi modo sibi convenientе, nisi distinctis, re vel ratione conceptibus. Quocirca etiam objectiva definitio habet hanc compositionem conceptuum, objectivè substando distinctis conceptibus formalibus, ut dictum est.

Tertia

Tertia difficultas est: An definitio sit distinctus terminus à definito, cum enim tam definitio, quàm definitum idem significent, videntur esse termini non distincti; Termini enim significatione distinguuntur. Ex altera parte, licet eandem rem significent, tamen definitum confusè, definitio distinctè: quod sufficit ad distinctionem terminorum.

Dicendum igitur est. Definitionem esse distinctum terminum à definito, differunt enim significatione confusa & distincta, quod satis esse ad distinctionem terminorum, patet: tum quia satis est ad id, ut non sint omnino idem, si sint aliquo modo diversi: tum quia propter hanc diversitatem, potest unus sciri alter ignorari; potest enim quis scire definitum & nescire definitionem. Denique id satis est ad hoc, ut propositio non sit identica, in qua prædicatur definitio de definito, & ut per definitionem, possit aliquid demonstrari de definito, alioqui si non esset distinctus terminus, idem de seipso prædicaretur, & idem per seipsum demonstraretur. Porrò hæc differentia definitionis à definito, indicatur illis verbis, explicans essentiam rei.

Definitio est distinctus terminus à definito.

Quod si quæras. An definitio necessariò sit clarior definito; videtur enim non repugnare, ut sit æquè clara. Nam ut in causis naturalibus, potest causa producere æqualem sibi in perfectione effectum, ita & definitio potest æquè claram cognitionem definiti producere in intellectu, ut est in seipsa. Respondeo: De ratione definitionis est, ut sit clarior definito: nam definitum, ut definitum, est quid confusè significatum; definitio verò confusum illud distinctè significat & explicat, per partes: sicut igitur, non potest confusum esse æquè clarum ac distinctum, ita neque definitum potest esse æquè clarum, ut definitio. Quod verò dicitur, definitionem posse tribuere claritatem definito, suæ æqualem, id verum est, sed ea claritas, non erit definiti, ut à definitione distinguitur, sed ut definitionem includit; per definitionem enim definitum evadit æquè clarum ut definitio. Ex quo infero, multo minus posse definitionem esse ignotiorem definito; quia est clarior, & magis explicata, quàm sit definitum. Quod si dicas, potest quis esse certus de definito, & ignorare an definitio quæ illi definito competit, sit vera illius definitio: Ergo potest magis cognosci definitum quàm definitio. Respondeo id esse per accidens, ex ruditate illius, qui terminos non intelligit, nec rectè apprehendit, non verò ex natura terminorum, qui si secundum suam significationem ad quam sunt impositi intelligantur, necessariò clariorem cognitionem generabunt, quàm sit in definito.

De ratione definitionis est, ut sit clarior definito.

QUÆSTIO II.

An definitio constare debeat genere & differentia?

RAtio dubitandi est: quia cùm definitio sit ad eum finem instituta, ut explicet essentiam rei; essentia autem non solùm per genus & differentiam, sed etiam aliis modis explicari possit; non videtur necessarium ut definitio genere & differentia constet: Nam inprimis res non minùs constat materia & forma, quàm genere & differentia; utræque enim sunt partes essentiam totam comprehendentes. Tota enim essentia, nihil est, præter partes quibus constat: Æquè ergo bene poterit explicari

cari tota essentia rei, partibus Physicis, sicut partibus Metaphysicis. Deinde cur definitio non possit tradi per causas? à causis enim sicut res habet esse, ita & cognosci; Denique per proprietates cognoscimus essentiam rerum: Ergo definitio dari debet per proprietates: Nam & ipsum genus ac differentia per proprietates cognoscitur: Ergo majorem vim habent proprietates ad ducendum nos in cognitionem definiti, quàm genus & differentia.

Definitio debet constare genere & differentia.

Dicendum tamen est. Definitionem necessariò constare genere & differentia: ita Aristoteles passim: Ratio est, quia cùm definitio constare debeat partibus quid sit res indicantibus, nullæ autem aliæ partes essentiæ indicent formaliter quid sit res præter genus & differentiam; necesse est definitionem genere & differentia constare: Nam partes Physicæ nempe materia & forma, sunt partes indicantes in obliquo non in recto, essentiam rei, non tam quid sit, quàm ex quo sit. Definitio autem explicare debet essentiam, quid sit in recto. Ad quæstionem enim in Quid, respondetur per definitionem.

Sed difficultas est. An definitio debeat dari per omnes differentias superiores & inferiores; cùm enim inter genus summum, & infimam speciem dentur genera, & species intermediæ, constituuntúrque dicta genera, & species ex genere, & differentia, videtur quibusdam ad definitionem perfectam requiri, ut omnes gradus generici explicitè ponantur in definitione, alioqui definitio non erit explicans perfectè rei essentiam: Nam sicut species eget definitione, qua explicetur ejus genus & differentia, ita genus medium in definitione positum, eget alia definitione, qua genus ipsius & differentia explicetur, alioqui erit ignotum, per ignotum autem non explicatur essentia rei. Ex altera verò parte, nulla definitio datur per multa genera & differentias, sed per unum genus infimum, continens in se genera superiora, & superiorum generum differentias, & per unam differentiam infimam.

Definitio non datur per summum genus, & infimam differentiam.

Dico igitur primò. Definitionem non dari per summum genus, & infimam differentiam, quia genera & differentiæ mediæ in tali definitione non continerentur, & sic non explicaretur sufficienter essentia rei.

Per genus infimum & differentiam ultimam datur.

Dico secundò. Per genus infimum & differentiam ultimam, datur sufficiens rei definitio, quia in genere infimo, continentur genera superiora & eorum differentiæ; ergo continetur tota essentia rei.

Dices. Contineri sed non explicatè, quo fit, ut majori explicatione, ac proinde & definitione sit opus. Respondeo: Si genus infimum ponatur in definitione, ante non definitum, nec explicatum per suum genus & differentiam, non erit sufficiens per illud definitio, ut benè probat ratio dubitandi: At si ponatur in definitione, ut ante definitum & explicatum, non eget aliorum generum commemoratione; sumitur enim non ut confusum quid, sed ut distinctè cognitum. Et hoc sensu dantur definitiones sufficienter per infimum genus, indéque solvitur ratio dubitandi.

Porro ad rationem dubitandi initio quæstionis positam. Respondeo: Etsi dentur definitiones per materiam & formam, item per omnia varia causarum genera, quæ dicuntur definitiones causales, aliæ etiam per proprietates; solæ tamen eæ, quæ per genus & differentiam dantur, explicant in recto quid sit res secundum suam essentiam; aliæ verò vel non sunt essentiales, ut quæ dantur per proprietates & accidentia, suntque definitiones solùm à posteriori; vel si sint essentiales, ut definitiones Physicæ, non directè indicant ipsum quid esse rei, ut dictum est.

Quamvis

Quamvis autem per proprietates cognoscimus essentiam rerum à posteriori, à priori tamen cognoscimus per genus & differentiam, licèt tam genus quàm differentia fuerit ex proprietatibus cognita: quare & definitio à priori, debet dari per genus & differentiam, licet à posteriori dari posset per proprietates.

QUÆSTIO III.

An Definitio explicet ipsum Quodquid esse, seu quidditatem rei?

INprimis exponendum est quid sit Quodquid esse rei; si enim vim nominis spectes est illud per quod ad quæstionem per quid factam, respondetur: quia verò per quæstionem Quid, quærimus de essentia, idcirco quicquid esse, est essentia rei seu illud esse quod est res. Et quidem quid, si sumatur in concreto, dicitur Quid, si in abstracto dicitur quidditas, sicut entis abstractum, est essentia; sicut enim Ens, est Ens essentiâ, ita quid, est quid quidditate. Porro quod quid esse, Aristoteles 7. Met.t.11. definit esse id, quod secundum se dicitur de re. Quod ita explicat. Duplicitei aliquid dicitur secundum se de re. Primò quatenus illi secundum se inest, non tamen esse ipsius est esse alterius. Sic homo dicitur Musicus secundum se, quia Musica inest Musico; neque tamen idem est Hominis esse & Musici esse. Idem dici potest de superficie respectu albi. Secundò dicitur secundum se de aliquo, non quia illi secundùm se insit, sed quia esse ipsius, est esse alterius: Sic homini secundum se convenit esse animal rationale, quia esse hominis, & esse animalis rationalis, est idem esse. Et hoc modo secundum Aristotelem, Quodquid secundum se dicitur de re, cujus est quodquid. Quod si objicias secudam hanc definitionem sequi genus esse, Quodquid speciei; quia dicitur in quid de specie. Respondeo: Primò esse quodquid, sed non adæquatum; majus enim est quodquid speciei, quam quod genere explicatur. Unde non simpliciter, sed secundum quid genus est Quodquid speciei. *Quid sit, quod quid esse res.* *Definitur quod quid.*

Si enim objicias. Differentiam non pertinere ad quodquid est, quia dicitur in quale, non in quid. Resp. ex Arist. Cap. de substantia in prædicamentis. Differentiam dici in quale quid; non enim quocunque modo quærimus qualis res sit, cùm de differentia quærimus, sed quærimus (aut certè quærere debemus) quale quid sit, ut illa qualitas, ad quidditatem rei spectet; Alioqui quæstio de differentia, non differet à quæstione de accidente, cum de accidente quærimus per quale.

Difficultas autem est, An accidentia habeant quodquid esse: Nam de substantiis non est dubium; Eæ enim cùm sint simpliciter entia, & per se entia, simpliciter sunt Quid, & ex consequenti habent Quodquid esset, seu id per quod sunt quid in seipsis: Accidentia autem cum non sint quid per se, sed alterius quid, nempe subjecti, non videntur habere simpliciter quodquid esse. Id enim quod non est quid, non habet id per quod sit quid, quod dicimus, quodquid esse rei, sed sunt alterius quid. Tractat hanc quæst. Arist. 7. Met. à t. 12. & definit solas substantias habere simpliciter quid, quia sunt simpliciter quid in seipsis: accidentia verò

cum

cum non sint quid in seipsis, sed in altero, non simpliciter habere quid, sed quid in altero, & ex consequenti non univocè, sed analogicè.

Pro quo noto: substantia dicit rem in seipsa existentem & quid in seipsa, Accidens verò non dicit quid in seipso, sed alterum quid, verbi gratiâ, Album non dicit albedinem in se existentem, sed rem alteram ab albedine existentem, albam. Propter quam causam in 1. Post. docuit Aristot. 3. modum per se, qui est modus per se essendi convenire substantiæ: Nam accidentia non per se, sed per alterum, quod denominant, existunt, verbi gratiâ, album existit per id, quod denominatur album non per se, hoc est, non per solam albedinem. Hinc ergo ex duplici capite accidentia non dicunt quid. Primò, quia non dicunt quid simpliciter in seipso, sed quid alterius: Secundò: Quia quid dicit essentiam, & accidens non dicit essentiam rei, cujus est accidens, sed additum quid ad essentiam: Ergo non dicit quid.

Accidenti quomodo conveniat esse quid.

Docet tamen Aristot. Accidens esse quid: Primò analogicè & imperfectè, t. 11, quia sicut est ens analogicè & imperfectè quia entis ens, ita & dicit quid, analogicè. Secundò esse quid Logicè; sicut enim, inquit, de non ente, Logicè quidam aiunt ipsum esse non ens, non quia aliquid sit simpliciter, sed quia sit non ens; ita & de accidente Logicè dicitur quod sit quid, non quod sit simpliciter quid, sed quod sit alterius quid; si enim non enti per Logicam prædicationem tribuitur quòd sit, quidni idem accidenti (quod utique est aliquo modo ens) tribuatur.

At dices. Accidentia habent proprium genus & differentiam: Ergo proprium quid: genere enim & differentia quidditas rei continetur. Resp. genus & differentiam accidentium, esse valde imperfectum, cùm non non det accidenti esse quid in se, sed quid alterius. Quanquam in rigore negari non debet, accidentia habere suo modo essentiam & quidditatem, genus & differentiam; non enim sunt nihil, sed entia; ens autem non est sine essentia.

An quidditas sit idem cum re cujus est quidditas?

Secunda difficultas est. An quod quid est, sit idem cum eo cujus est, seu, An quidditas sit idem cum eo cujus est quidditas. Tractat hanc quæstionem Arist. 7. Met. à text. 20. contra Ideas Platonis & decernit, in accidentibus aliud esse quod quid est, aliud id Cujus est. Ratio est: quia accidens est alicujus subjecti accidens, non enim est per se ens, sed entis ens: unde etiam subjectum ex suo modo significandi connotat: album, verbi gratiâ, dicit id quod habet albedinem, hoc autem est subjectum. Cùm igitur subjectum sit aliud quid ab accidente, idcirco aliud est quod quid accidentis, aliud id cujus est illud quod quid. Quæ ratio concludit distinctionem realem inter Quid & Cujus quid: subjectum enim & accidens distinguuntur realiter, hoc est, ex natura.

Porrò in substantiis, ait Aristoteles non esse aliud secundum rem, Quid & id Cujus est quid, seu quidditatem substantiæ non esse aliam rem à substantia, verbi gratiâ, humanitatem ab homine: idque probat contra Platonem ponentem essentias rerum separatas à rebus: Primò: quia nihil potest esse quid sine quidditate: At si quidditas esset separata à re cujus est quidditas, res illa esset quid intrinsecè & non haberet intrinsecam quidditatem: Ergo id non potest esse. Major patet: tum quia Quid dicitur à quidditate, ergo quid intrinsecum à quidditate intrinseca: tum quia effectus formalis non potest esse sine forma, ut patet inductione; album enim non potest esse sine albedine: at esse Quid est effectus formalis quidditatis, ergo sine ea esse non potest. Confirmatur: quia id cujus est quidditas ut distinguitur à

quidditate, vel est ens, vel non ens. Si ens, ergo sine essentia est ens, quod tantundem est, ac si dicas esse album sine albedine, calidum sine calore. Si non est ens, ergo qua ens non distinguitur ab essentia & quidditate. Quod ita verum est, ut etiam accidentia non dent subjectis esse tale, nisi eis intimè uniantur & inexistant: ita ut si sint separata à subjecto non reddant subjectum tale, nam lignum non dicitur calidum nisi à calore inhærente, & eo ipso quòd calor à ligno separatur, desinit lignum esse calidum.

Secundò. Tollerentur inquit Aristoteles rerum scientiæ: nihil enim scitur per id solùm quod est aliud ab eo, sed per id quod intimè in ipso est. Cùm ergo res sciantur secundum suas essentias, necesse est essentias esse intimas rebus; alioqui res nescirentur, quia nihil intimum rei sciretur. Dices cognosci res per extrinsecos effectus & causas. Fateor, sed ista eatenus ad cognitionem rei faciunt, quatenus per ea venitur in notitiam eorum quæ sunt intrinseca rei: unde semper necesse est ad habendam de re scientiam, cognoscere intimam essentiam rei: nihil enim scitur per hoc quod aliud ab ipso scitur, sed quod ipsum secundum se scitur.

Tertiò. Sequeretur singularia non esse entia. Si enim essent entia, per suas quidditates essent entia: At cùm quidditates ab iis sint distinctæ, & separatæ, non possunt per illas esse entia: nihil enim est ens per aliud ab ipso; imò per hoc quòd ejus quidditas ab ipso separetur desinit esse ens. Ergo singularia non possent esse entia.

Hæc argumenta Aristotelis bene probant, quidditatem re ipsa non esse separatam aut separabilem ab eo cujus est quidditas, quandiu est tale quid: Constituitur enim tale quid per quidditatem. Unde eo ipso quòd separatur quidditas, destruitur quid, & desinit esse tale. Non verò probant, id cujus est quidditas non habere aliquid ex natura rei distinctum à quidditate. Fide enim credimus suppositum divinum in Christo esse id cujus est quidditas & natura humana, esseque realiter distinctum à natura humana, & suppositum humanum ne consequeretur, esse impeditum divina virtute: quod non esset nisi ex natura rei aliquo modo distingueretur. Verùm Aristoteles locutus est de eo quod naturaliter evenit: illa enim suppositi à natura separabilitas fide creditur.

Ut igitur magis innotescat, quomodo id cujus est quidditas distinguatur à quidditate: supponendum est, quæri posse de distinctione vel rei, vel rationis. Item id cujus est quidditas posse accipi vel in universali ut homo, vel in singulari ut hic homo nempe Petrus. Adhæc quidditas potest sumi, vel in abstracto ut humanitas, vel in concreto ut animal rationale: potestque quidditas comparari cum concreto vel universali, vel singulari: quidditas, verbi gratia, hominis comparari potest vel cum homine vel cum hoc homine.

Et secundum has diversas considerationes, diversa ratione respondendum est de distinctione ac differentia ejus cujus est quidditas à quiditate.

Dico igitur primò. Si comparatur quidditas in abstracto, cum suo concreto adæquatè, v. g. humanitas cum homine, tunc different eo differentiæ genere, quo concretum ab abstracto. Abstractum enim dicit puram quidditatem, concretum verò dicit etiam suppositum quidditatis, seu subsistens in illa quidditate & habens quidditatem: unde quatenus includit quidditatem, & constituitur per illam essentialiter, est idem cum illa; quatenus verò addit aliquid supra quidditatem nempe subsistentiam, sic differt ab illa, sicut excedens & excessum. Excedens enim *Quidditas comparata in abstracto.*

includit excessum, & addit illi insuper aliquid quo differt ab illo: verbi gratiâ homo differt ab animali, & non differt; nam quatenus includit in se animal, non differt ab illo, sed est idem cum illo; quatenus verò habet aliquid in se, quod non est idem omnino ratione cum illo, nempe rationalitatem, sic differt ab animali, excessu illo.

Pari ergo ratione: concretum quia includit abstractum, est idem cum illo; quatenus verò excedit illud, addit enim ad illud subsistentiam, sic distinguitur ab illo: idque ex natura rei: quia subsistentia ex natura rei distinguitur à natura. Verum hæc distinctio non est ex eo genere, ut faciat unum planè esse extra aliud, sicut dicimus album & dulce distingui, quia albedo est extra dulcedinem, & dulcedo extra albedinem: sed est distinctio per excessum, quia nimirum unum includit quidem aliud, sed ita ut excedat illud aliqua ratione.

Quare contra hanc distinctionem, ejus cujus est quidditas à quidditate, nihil faciunt rationes Aristotelis: facerent autem, si primo genere distinctionis ista distingueremus, ita ut neutrum includeret aliud: sic enim fieret, ut quidditas non esset idem cum eo cujus est quidditas.

Probatur autem hæc distinctio primò ex Aristotele 3. de Anima textu 4. ubi ait aliud esse magnitudinem, aliud magnitudinis esse; magnitudo enim est concretum quoddam respectu suæ essentiæ. Secundo. Quæ ita se habent, ut unum negari possit de altero, illa necesse est distingui ab invicem. At abstractum de concreto, concretum de abstracto negari potest, ut quòd homo sit humanitas. Igitur necesse est ista habere aliquam distinctionem: nam si nullo modo distinguerentur essent idem & idem: idem autem de eodem negari non potest quatenus idem. 3. Totum necesse est distingui ab una sui parte. At concretum est totum quoddam, respectu abstracti. Ergo distinguitur ab abstracto. Minor patet. Nam concretum constat quidditate & subsistentia, hujus autum totius pars est quidditas.

Nam si dicas, quidditatem esse totum quid, cùm nulla essentiæ pars illi desit, & totam rei essentiam constituit, ut humanitas: Respondeo, una ratione esse totum, si nimirum referatur ad essentiam, quia dicit totam rei essentiam: quomodo forma & differentia non est tota rei essentia, sed ejus pars. At secundùm aliam rationem, tota illa rei essentia, est pars sui concreti constantis essentia & subsistentia. Neque est inconveniens, secundum diversas considerationes idem esse totum & partem.

Quod si objicies. Homo cum sit universale, abstrahit ab omni existentia & subsistentia. Ergo non dicit subsistentiam. Respondeo. De ratione universalis esse, ut abstrahat à singularibus: propria enim abstractio universalis est, abstrahere à singularibus: quare homo in universali abstrahet à subsistentia singulari, non verò à subsistentia in communi, quam ex eo quod concretè sumitur, necessariò includit, cùm de ratione termini concreti sit subsistentia.

Porrò, quæ diximus de abstracto universali, respectu concreti universalis, proportionaliter intelligenda sunt de quidditate singulari respectu sui concreti singularis. Petrus enim à sua petreitate non differt nisi subsistentia, ut concretum ab abstracto.

Nota etiam hanc differentiam esse solùm in creatis in quibus subsistentia non est de essentia naturæ. At in Deo, ad cujus essentiam spectat subsistentia absoluta, non

non est hæc differentia abstracti & concreti, sed unum & idem sunt abstractum & concretum, idem quidditas, & id Cujus est. De quo D. Thomas 1. parte, q. 3. & Fonseca 7. Met. c. 6. q. 1.

Dico secundò. Si quidditas comparetur cum suo concreto inferiori, nempe cum concreto singulari, quod est prima substantia, sic differet id cujus est quidditas à quidditate, non solùm subsistentia, sed etiam singularitate. Quia quatenus est concretum, addit subsistentiam; quatenus singulare, addit singularitatem. Ratione primi, differt ex natura rei à sua quidditate: ratione secundi, differt solùm secundum rationem, singularitas enim non distinguitur ex natura rei ab essentia, ut in disput. de universalibus docuimus. *Quidditas comparata cum suo concreto inferiori.*

Dico tertiò. Etiamsi quidditas ex natura rei distinguatur ab eo, cujus est quidditas: definitio tamen non distinguitur ex natura rei à definito, sed solùm secundùm conceptum, confusum, & distinctum. Ratio est: quia quidditas cùm sit abstractum, & id cujus est quidditas sit concretum, rectè dicuntur distingui, sicut abstractum & concretum, nempe subsistentiâ. At verò definitio & definitum sunt concreta. Non igitur habent hanc distinctionem: sed solùm distinguuntur secundum confusum & distinctum concipiendi modum eandem rem. *Definitio non distinguitur in natura rei à definito.*

His igitur explicatis, patet quid sit ad quæstionem principalem respondendum: nempe definitionem explicare Quodquid esse rei. Quodquid enim rei duobus continetur, genere scilicet & differentia; per hæc enim duo respondetur ad quæstionem Quid explicitè. Nam licèt per speciem etiam respondeatur ad quæstionem Quid, tamen quia species confusè dicit quid rei, genus verò & differentia distinctè, ideò explicitè non nisi per genus & differentiam respondetur ad quæstionem Quid: quærimus enim de Quid distincto non confuso. Cùm igitur definitio constet genere & differentia, consequens est definitionem explicare Quodquid rei. Unde non dicimus absolutè proprium definitionis esse dicere Quid rei; cum & species dicat Quid individuorum: sed dicimus explicare Quid rei, quod non convenit speciei, sed soli definitioni, quæ Quid rei distinctum in partes proponit & explicat. Similiter etsi genus explicet Quid rei incompletè & inadæquatè, sicut & differentia; tamen completè & adæquatè explicat sola definitio constans tam genere quàm differentia. *Quodquid rei duobus continetur.*

QUÆSTIO IV.

An omnia definiri possint?

Ratio dubitandi est. Cùm enim omnia habeant suam essentiam, quæ definitione explicari possit, videtur nihil esse, quod definiri non possit. Ex altera verò parte: definitio constat genere & differentia, non omnia autem habent genus & differentiam, non igitur omnia definiri possunt. In particulari autem potest quæstio moveri de negationibus, de Entibus rationis, & fictis, de Entibus simplicibus, de individuis, de Ente per accidens & similibus.

Primò igitur quæritur. An negatio definiri possit? videtur enim posse genus & differentia negationis assignari; negatio enim in communi, est genus, talis negatio,

tio, talis formæ est differentia. Unde variæ negationum species assignantur, secundùm varietatem rerum, quarum sunt negationes.

Negationes propriè definiri non possunt.

Dicendum tamen est. Negationes propriè definiri non posse, sed solùm impropriè, quatenus per modum Entium concipiuntur. Probatur primò; quia definitio explicat quid rei, at negationes non sunt quid, sed non quid, & negationem esse negationem, est non esse quid: Ergo non possunt propriè definiri. Secundò, definitio constat ex genere & differentia, tanquam partibus, at in negatione, cùm sit nihil, nullæ sunt partes, neque formaliter, neque fundamentaliter. Ergo nullum genus & differentia, ac ex consequenti, nec definitio. Tertiò: Definitio explicat essentiam definiti. At negatio nullam habet essentiam; ergo non potest definiri. Minor patet: quia essentia, entis est essentia, sicut albedo, albi albedo: negatio autem non est ens: Ergo essentia caret. Quia tamen per rationem potest negatio concipi per modum Entis, & potest in ea distingui conceptus communis, & particularis, idcirco potest suo modo assignari genus & differentia negationis, & per consequens definitio. Idque docere videtur Aristot. 7. Met. t. 14. in fine, cùm ait, de non Ente, Logicè dici posse quod sit, non simpliciter, sed quod sit non Ens; vult igitur non Ens seu negationem, ex ratione & modo concipiendi, inducere rationem quandam Entis, quod tamen Ens, sit non Ens simpliciter.

1.
2.
3.

Entia rationis propriè definiri non possunt.

Secundò quæri potest. An Entia rationis & ficta, possint definiri? Resp. propriè definiri non posse, quia nec sunt propriè Quid, sed finguntur esse Quid, nec propriè habent genus & differentiam, sed finguntur habere genus & differentiam: denique non habent propriè essentiam, nisi fictam. Quare & definitio talem essentiam explicans, non erit propriè & simpliciter definitio: quia non explicat essentiam simpliciter, sed solùm habet se per modum definitionis, eritque impropriè & similitudinaria definitio.

Tertiò quæri potest. An id quod est simpliciter simplex possit definiri: voco simpliciter simplex, non id solùm quòd non est in re compositum, sed id, quod etiam in ratione non fundat plures conceptus plurium perfectionum distinguibilium: qualia sunt genera generalissima & differentiæ ultimæ.

Ens simpliciter simplex definiri non potest.

Dico igitur: Tale Ens definiri non posse, quia cum sit simpliciter simplex, non continet in se virtualiter plures perfectiones, ratione quarum possit fundare conceptus generis & differentiæ. Cum enim genus verum sit extra rationem differentiæ, & differentia extra rationem generis, necesse est in ea re, quæ fundat conceptum generis & differentiæ, contineri virtualiter plures rationes, aut perfectiones quæ distingui & præscindi possint ab invicem.

Species analoga definiri non possunt.

Ex quo infero. Primò species Analogas definiri non posse, sed solas univocas, voco hic analogas quæ constant genere analogo & differentia analoga, quod tunc est, quando genus perfectè præscindi non potest à differentia, nec differentia à genere; Talia enim cùm non habeant verum genus & veram differentiam, non possunt verè definiri. Talia sunt summa genera, quæ etsi habeant genus Entis suprà se, tamen hoc genus est analogum. Unde tantùm est illorum similitudinaria definitio: quia similitudinarium genus & differentia, & potius dicenda est descriptio quàm definitio.

Species univoca definiri possunt.

Infero secundò. Solas species univocas, definiri posse, quia hæ solæ constant vero genere & differentia. Et quamvis species subalternatæ definiri suo modo possint, quia constant genere & differentia; quia tamen non continet ultimam rei differentiam,

ferentiam, sicut species infimæ: idcirco species infimæ maximè propriè definiuntur.

Quartò quæritur. An Deus definiri possit? Sunt duæ sententiæ; Prior affirmat. Ita Greg. 1. q. 8. qui citat pro sua sententia Augustinum & Damascennum. Ratio est: quia Deus constat genere & differentia: Ergo definiri potest. Neque enim constare genere & differentia divinæ perfectioni repugnat, cùm hoc nihil aliud sit, quàm constare conceptu communi & proprio, quod nihil derogat ulli divinæ perfectioni. Non simplicitati; quia ista non est compositio rerum, sed conceptuum, & sicut non repugnat per conceptum, voluntatem divinam ab intellectu distingui, & unum attributum ab altero, ita non repugnat, perfectionem communem à propria eadem ratione distingui absque omni præjudicio simplicitatis divinæ. Non infinitati, quia etsi genus conceptum absque differentia, non est quid infinitum, quia non omnem Dei perfectionem comprehendit, tamen secundum modum nostrum concipiendi non repugnat infinito, concipi sub ratione finita, possunt enim in infinito præscindi ab intellectu plures rationes distinctæ eæque sic præcisæ, non erunt infinitæ, propter abstractionem, quæ tamen in re sunt infinitæ. Sic intellectus concipit in Deo rationem sapientiæ in communi abstrahentem à finito & infinito: etenim quamvis infinito, si concipiatur perfectè uti est in se, repugnet concipi sub ratione finita, tamen non repugnat imperfectè & sub limitatis rationibus à nobis concipi, quales sunt rationes generis & differentiæ. Nostri enim conceptus nihil præjudicant rei. Non actualitati divinæ: nam etsi intellectus noster concipit in Deo genus per modum potentiæ, differentiam per modum actus, tamen istæ rationes potentiæ & actus, non sunt in re sed in conceptu, & non nisi per denominationem à conceptu in re: Non igitur Deus propter nostros conceptus desinit esse in re actus purus, nec induet rationem potentiæ, sed tota ratio potentiæ hærebit in conceptu, & erit in re non ut res est, sed ut concepta.

An Deus definiri possit?

Altera sententia est communior, Deum non constare genere & differentia & ideo definiri non posse. Genus enim est quid determinatum, potentiale, dependens, qualem conceptum non potest fundare essentia divina, uti supra probatum est, cum Deum à genere prædicamenti exclusimus.

Altera ratio est. Quia id quod definitur, est species; Deus autem non est species, cùm ejus essentia non sit communis multis: non potest igitur definiri: Quæ ratio explicata est à nobis in Disp. de substantia q. 4. estque ratio Anselmi in monologio c. 22. & August. 7. de Trinitate, ubi probat essentiam divinam, nec esse genus nec speciem.

Deus non constat genere & differentia, nec potest definiri.

Responderi tamen ad hanc rationem posset per accidens esse definito quod sit essentia communis & universalis: tum quia definitione non explicatur essentia, quà communis, sed quà essentia; ratio enim essentiæ, per suas partes essentiales explicatur, non verò communitas essentiæ: tum quia si homo non esset essentia communis, nec nesciretur esse essentia communis, dummodo sciretur esse animal rationale, sciretur definitivè, & haberetur perfecta ejus definitio. Denique natura existens in uno tantum individuo non est communis, nec potest esse communis, & tamen potest definiri eo prorsus modo, quo definiretur si esset communis.

Verùm hæc responsio bene probat communitatem non esse rationem formalem definiti; non verò probat, non esse conditionem sine qua non (quod ita ostendo) si definitum non sit species, neque habebit genus, genus enim non dicitur nisi

respectu speciei: Nam quamvis dicat perfectionem communem multis, si tamen illa multa non sint species, illud commune non erit Genus, uti patet ex definitione Generis, in qua definitur Genus esse id quod prædicatur in quid, de differentibus specie: Si igitur definitum nec sit species, nec habeat Genus, quomodo poterit definiri? Non enim quæcunque explicatio essentiæ est definitio, sed ea tantum quæ fit per Genus & Differentiam, ita ut si fit per alias partes essentiales, illa non erit definitio formaliter, quia nomen definitionis est impositum ab Authoribus, ad talem explicationem essentiæ, quæ fit per genus & differentiam.

An individua definiri possint?

Quintò quæritur. An individua definiri possint? Tractatur hæc quæstio ab Aristotel. 7. Met. à t. 35. Porrò non est quæstio, an individua ratione speciei, & definitione speciei definiri possint; id enim certissimum est: quia cùm species conveniant suis individuis, etiam definitiones specierum eisdem individuis convenient. Verum tales definitiones non sunt primò individuorum, sed primò specierum & per accidens ex participatione specierum conveniunt individuis. Est ergo quæstio: An individua primò & ratione sui definiri possint, ut sint prima subjecta definitionis quatenus individua sunt.

Prima sententia asserit. Individuum ex se, & ex natura sua, esse definibile, sed non nisi per accidens definiri à nobis posse, quia non possumus veram rationem individui in hac vita cognoscere. Ita Antonius Andreas 8. Metaph. q. 7. Fonseca 7. Metaph. c. 15. q. unica docet, in altera vita nos cognituros rationes proprias essentiarum individuarum, & ex consequenti in illo statu, nos posse definire individua. Idem dicere debent, si consequenter loqui volunt ii qui tenent differentias individuales, esse gradus quosdam naturæ ab aliis essentiæ gradibus ratione distinctos. Fundamentum est; Quia individua præter communem essentiam speciei, habent peculiarem essentiam individualem: Sicut ergo species quæ constat gradu communi generico, & gradu proprio differentiæ, definiri potest, ita & individuum definiri poterit per gradum communem specificum, & gradum proprium individualem, tradeturque hæc definitio, non per genus & differentiam, sed per speciem & differentiam.

Individua definiri non possunt.

Secunda sententia est Aristotelis & Peripateticorum communis. Individua definiri non posse, non solùm per accidens, quia non possumus venire in propriam cognitionem individuationis & singularitatis, sed per se & ex natura rei, quod individua non habent in se ea, per quæ definiri possint, nempe diversam essentiam à specie. Probatur ergo hæc sententia: Primò authoritate Aristot. 7. Metaph. tex. 53. ubi id triplici ratione probat: in textu etiam 13. ostendit, solam speciem definiri primò & per se, alia ex participatione speciei & secundariò.

Secundò probatur à priori. Individua non habent gradum novum essentiæ, à specie distinctum; ergo non possunt habere definitionem à specie distinctam; omnis enim definitio explicat essentiam rei. Cum ergo individua non habeant aliam essentiam, aut alium essentiæ gradum à specie distinctum per quem constituantur in ratione individui, non poterunt etiam habere propriam definitionem. Quod autem non habent distinctum ullum gradum essentialem, probatum est à nobis suprà disp. 8. q. 3. alioqui sequeretur individua essentialiter differre ab invicem. Confirmatur argumento Fonsecæ. Ex proprietatibus enim cognoscuntur essentiæ rerum: atqui individua omnia ejusdem speciei habent proprietates sibi communes, nullaque est, quæ ita sit uni propria, ut alteri convenire non possit. Ergo

signum

signum est individuum nullam habere essentiam, aut essentiæ gradum peculiarem ab essentia communem & specie distinctum. Minor probatur: Nam unum individuum, non potest producere tale individuum quale ipsum est, nec communicare suam differentiam individualem, sed solùm producere potest diversum individuum sibi simile. Et sic omnia individua habent similē potentiam productivam, per quam possunt producere simile sibi in specie, non in individuo, quæ proprietas est proprietas speciei, non individualis, nec differentia individualis fundat aliquam activitatem peculiarem, aut aliquam perfectionem & proprietatem, quæ uni tantum individuo competere possit, & non aliis. Adhæc omnia individua ejusdem speciei, sunt æqualis perfectionis (duo enim calores æquales, æque perfectè operantur) hoc ergo signum est nullam in seipsis habere differentiam essentialem.

Tertiò probatur rationibus Aristotelis. Prima est, quia id quod definitur quatenus definitur est necessarium; essentia enim quæ definitione explicatur, necessariò competit definito, at singulare sensibile non est necessarium, quia cum habeat materiam, potest esse, & non esse; Ergo non potest definiri. Quæ ratio solùm valet de individuis rerum corruptibilium.

Quod si dicas, etiam species rerum corruptibilium habent materiam ut partem essentialem: ergo pari ratione non essent necessariæ nec definibiles. Resp. Materiam ut est singularis, non ut est abstracta à singularitate, esse principium corruptionis; In materiam enim singularem non in materiam abstractam agunt agentia naturalia, & corrumpunt in ea unam formam, & aliam inducunt; unde formæ materiæ singulari contingenter, non necessariò conjunguntur. Cùm igitur singularia includant materiam singularem, non sunt entia necessaria, nec ex consequenti definiri possunt.

Dices. Ergo singulari nihil necessariò potest convenire. Resp. Quatenus singulare est, nihil illi necessariò competit: quia cùm possit desinere esse singulare, desinet quoque ea omnia habere quæ illi existenti conveniebant, ex suppositione tamen si existat, vel concipiatur existere conveniunt illi necessariò essentialia, & ratione essentiæ alia omnia, quæ ad essentiam consequuntur. *Singulari qua-tenus singulare est, nihil necessariò competit.*

Secunda ratio. Definitio datur per aliqua communia: at singulare, qua singulare, nihil habet cum aliis commune: Ergo non potest definiri. Major probatur ab Aristotele inductione; quia definitio datur per nomina communiter nota & usurpata, non per ignota. Talia autem sunt nomina communia, quæ cum multis rebus conveniant, à multis cognoscuntur. Dices posse definitionem individui fieri per nomina communia, quæ etsi seorsim accepta, pluribus convenire possint, conjunctim tamen uni soli cōveniunt, quomodo Porphyrius definivit individuum per collectionem accidentium, quæ uni soli conveniunt. Resp. Talem collectionem communium, nil repugnat convenire pluribus numero distinctis, estquè ex se indifferens ad plura individua. Individuum enim non est collectio multarum rerum simul, sed una natura subjecta illi collectioni. Quocirca dempta illa collectione, adhuc res esset individua, & si transferretur in aliud individuum, non sequeretur, ut illud individuum esset idem numero cum priori, ut supra quæst. de individuo demonstratum est.

Tertia ratio. Quia cum ea quæ habent unum tantum individuum definiuntur, definiuntur per quædam communia, quæ licet actu non nisi uni competant, si tamen aliud individuum illi simile produceretur æque ei definitio illa conveniret,

ut si definiretur sol, ita definiretur, ut si aliter sol produceretur, æque illi definitio solis conveniret.

At objicies. Potest dari proprius conceptus individui, qua individuum est, idquè non solùm per extrinseca quædam connotata (quod est per accidens ad rationem individui) sed per illud esse extrinsecum, quo individuum in ratione individui constituitur: Ergo datur peculiaris & proprius gradus individui, quo individuum, & à natura specifica distinguitur, & à cæteris ejusdem speciei individuis, & ex consequenti per eum in ratione individui constituitur. Idem enim est principium constituens rem in suo esse, & distinguens eam ab aliis. Hic igitur gradus erit differentia individualis, per quam adjunctam speciei, definiri poterit individuum. Antecedens patet: quia & Deus cognoscit individua determinatè sub ratione individuali; & ideæ divinæ repræsentant, non solùm species, sed etiam individua; & ratio ipsa demonstrat, illud quo unum individuum ab alio distinguitur, esse quid peculiare illi individuo, & esse per se & ex natura rei cognoscibile sub illa propria & ab aliis distincta ratione.

Respondetur, Dari proprium conceptum individui ut individuum est, verùm hic conceptus non est alicujus gradus & differentiæ essentialis, sed tantum differentiæ numericæ: ut verò numero aliqua differant, non est opus differentia aliqua essentiali, sed novo termino, ut cum lignum dividitur in plura numero, nil essentiale acquirit, sed tantum novos terminos ex divisione ortos: ut disp. 5. qu. 3. dictum est. Ex quo patet ad fundamentum primæ sententiæ. Habent enim individua aliquid proprium, sed illud non est gradus essentialis, sed terminus numericus essentiæ.

Ens per accidens dupliciter sumitur.

Sexto quæritur. An ens per accidens, definiri possit. De quo Arist. à t. 12. Dicendum est ens per accidens dupliciter sumi. Primo pro aggregato ex pluribus entibus in actu, ut est cumulus rerum ejusdem generis, verbi gratia, lapidum, vel aggregatum ex substantia & accidente, ut homo albus, vel ex pluribus accidentibus, ut album dulce. Secundò pro eo quod est ens per aliud, quomodo accidens dicitur Ens per acidens ab Aristotele: quia est ens per subjectum, sine quo non habet completam & perfectam rationem entis, unde etiam cum accidens significatur ut accidens, connotat in sua significatione subjectum; album enim, verbi gratia, non est sola albedo, sed res aliqua quæ dicitur alba. Priori enim modo Ens per accidens definiri non potest, quia est multa entia, non unum ens: quocirca multas non unam definitionem habet. Posteriori verò sensu ens per accidens, est quidem unum ens formaliter, sed quia non est ens perfectè & completè sine subjecto, ideo perfectè & completè per se definiri non potest, nisi per subjectum, seu per additamentum, quod quomodo intelligendum sit, in sequenti quæstione dicetur, nunc satis est quod per subjectum definitur, tanquam per quid materiale & connotatum, non verò tanquam per aliquid formale & essentiale.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

An accidens necessarió definiatur per additamentum?

ARistoteles 7. *Met.* t. 18. docet substantias definiri per seipsas, accidentia veró per additamentum, id est per substantiam, non quod substantia sit pars essentialis accidentis, nempe genus aut differentia, sed quod accidens sicut in ratione entis dependet à substantia (non potest enim esse sine substantia) ita & in sua ratione essentiali seu definitiva, pendet à substantia. Indicant hoc ipsum nomina accidentium, quæ non solùm significant formam, sed & subjectum, ut cum dico album, dico & subjectum, & albedinem. Verùm quomodo id sit intelligendum non convenit inter Doctores.

Quidam enim id solum accipi volunt respectu nostri, quia nobis accidentium differentiæ sunt ignotæ, & idcirco per comparationem ad substantiam à nobis definiuntur, cum tamen talem definitionem natura accidentis non postulet. Verùm hæc sententia refellitur primò: quia etiam substantiarum propriæ differentiæ nobis sunt ignotæ & per accidentia cognoscuntur, & tamen Arist. negat illas definiri per additamentum, sed tantùm accidentia: ergo secundùm hanc sententiam non salvatur mens Arist. Secundo sicut se res habet ad esse, ita & ad definitionem, definitio enim explicat esse rei. At accidens non est ens sine substantia; ergo non potest perfectè definiri sine substantia. Quæ ratio ut minimum probat talem definitionem per additamentum oriri ex natura ipsa accidentis, non verò ex nostro tantum imperfecto modo cognoscendi.

Secundò alii sunt in alio extremo, & dicunt id provenire ex natura accidentis, quia nimirum volunt accidens dicere ordinem essentialem ad substantiam; & sicut relatio non potest essentialiter definiri nisi per terminum, cum ejus esse sit esse ad terminum, ita cum relatio ad substantiam sit de essentia accidentis, aiunt isti non posse definiri accidens essentialiter, nisi per additamentum, hoc est substantiam, Ita sentiunt ii omnes qui censent relationes quasdam esse de essentia absolutorum, quos sequitur Soncinas 2. *Met.* q. 6. Probari autem potest primò, quia accidentia Arist. vocat Entis Entia, hoc est, quod ea solùm ratione sunt entia, quia entis entia; at esse entis entia est relativè se habere in ratione entis ad substantiam, & ab ea dependere in ratione entis; ergo accidentia sunt essentialiter relativa, nec possunt in ratione entis concipi nisi relativè ad substantiam.

Secundò De ratione accidentis est, ut sit alicujus accidens, nihil enim potest concipi esse accidens nisi respectu alicujus subjecti, unde commune pronunciatum esse accidentis est inesse: atqui esse alicujus accidens & inesse alicui, est relativè se habere: Ergo de ratione accidentis, est relatio.

Tertiò. Quæ per attributionem ad aliud dicuntur talia, non possunt concipi & definiri sine illo, ut sanitas pomi & medicinæ non potest concipi & definiri nisi per ordinem ad sanitatem animalis: atqui accidens secundùm Aristotelem & veritatem dicitur per attributionem ad substantiam quia est ens, quatenus entis ens: Ergo non potest concipi sine substantia.

Quarto

Quartò. Id quod essentialiter dependet ab alio, non potest intelligi & definiri sine illo, accidens dependet essentialiter à substantia: Ergo non potest intelligi & definiri sine illa. Minor patet quia inprimis dependet à substantia tanquam à subjecto, quia non potest esse sine subjecto. Hoc autem illi ex essentia sua convenit, ut pendeat à subjecto. Deinde sunt quædam accidentia, quæ ex natura sua determinant sibi certa subjecta extra quæ esse non possunt, ut risibile determinat sibi subjectum rationale. Quædam etiam ordinantur ex sua essentia ad substantiam, tanquam ad finem, ut sunt virtutes activæ & motivæ & passivæ, quæ sunt essentialiter instrumenta & quid substantiarum, & sunt propter substantias, tanquam propter finem, nempe ut illis inserviant.

Quinto. Quia accidentia specificationem suam accipiunt à subjecto, tale enim accidens tali subjecto debetur, in communi verò accidens subjecto in communi.

Tertia sententia est. Negantium ullas relationes posse esse de essentia absolutorum; est sententia Scoti. S. Thomæ, Averrois, & veterum Peripateticorum, quam supra Disp. de relatione septem demonstrationibus confirmavimus. Hi igitur authores consequenter dicunt, de essentia accidentis non esse relationem ad substantiam, sed eam consequi per modum proprietatis, & ex consequenti definiri posse accidens sine substantia, & sine additamento. Quod verò Aristoteles vult accidens per additamentum definiri, id ita exponi potest. Cùm enim accidens sit in ratione entis imperfectum quid, & incompletum, eget substantia ad suam rationem entis completivè & extrinsecè, non verò formaliter & intrinsecè. Quare si in ratione sua incompleta definiatur, poterit sine substantia & ullo additamento definiri, per proprium genus & differentiam: si verò concipi & definiri debet in ratione entis completi & perfecti, debet definiri per substantiam, quia per eam completur in ratione entis, tanquam per subjectum entitatis suæ sine quo non potest existere.

Accidens in ratione entis completi definiri debet per additamentum.

Dicendum igitur est. Accidens in ratione entis completi definiri debere per additamentum, in ratione verò entis incompleti, definiri debere per seipsum, non per additamentum. Album enim formaliter est album albedine ut distinguitur à subjecto, non tamen completè existit, nisi per subjectum. Ex qua doctrina solvi possunt argumenta secundæ sententiæ.

Ad primum Respondeo Accidentia ob suam in ratione entis imperfectionem, egere sustentatione subjecti tanquam perfecti Entis, & per subjectum compleri & perfici in ratione entis. Quocirca cum in ratione entis perfecti & completi accidentia dicantur entis entia, non possunt etiam definiri in ratione entis completi, nisi per substantiam, ut enim accidens sit complete ens & existat, eget substantia ut subjecto: at in ratione sua incompleta, est seipso ens, quia essentialiter ens; & sic definiri potest secundum suam entitatem intrinsecam, sine substantia: quia solùm ad rationem entis completam requirit substantiam, seipso autem & sua essentia formaliter est ens incompletum, non per substantiam, & complementum substantiæ, est complementum extrinsecum, non essentiale accidenti. Ex quo patet accidens, in ratione entis completi esse ens formaliter per substantiam: non quod intrinsecè & per seipsum non sit, sed quia completè non existit solo seipso, sed per subjectum complens ejus imperfectionem ad existendum, ita ut per substantiam non absolutè sit ens, sed solùm completum ens & solùm complementum entita-

tis formaliter habeat à substantia: in ratione verò entis incompleta, est seipso formaliter ens, non per substantiam. Idem dici potest de materia & forma, quæ secundùm suas entitates incompletas, possunt concipi & definiri sine additamento: at quia sunt essentialiter imperfectæ entitates, idcirco non possunt in ratione entis completi definiri, nisi per additamentum. Nempe materia per formam, forma per materiam: nam una complet aliam. Neque verò id est contra Aristotelem, cùm accidentibus non substantiis hoc tribuat, ut definiantur per additamentum. Nam loquitur Arist. de substantiis completis, & accidentibus completis (entium enim completorum est propria definitio) Accidentia igitur completè accepta, non possunt definiri sine additamento; substantiæ verò completè acceptæ, definiuntur absque abditamento. Quod si accipiantur substantiæ incompletæ, ut sunt partes substantiales, Materia & forma, egebunt & ipsæ in sua definitione additamento, idquè ex eodem capite, quo accidentia, quia non sunt completa entia per se, sed per alia complementa.

Ad secundum. Accidens dupliciter potest concipi: Primò absolutè, ut est in seipso talis natura imperfecta ad existendum per se, & sic concipitur sine ullo ordine ad subjectum; ens enim imperfectum potest concipi sufficienter in sua entitate, cum sola negatione perfectionis ad existendum per seipsum, sine eo quod concipiatur aliud, ipsum perficiens & complens in existendo. Tunc verò ordo ad subjectum, complens & perficiens entitatem accidentis in existendo, erit solùm ordo necessariò consequens ad essentiam accidentis, quia illum sua essentia accidens fundat; non verò erit essentialis accidenti; nisi quis malit dicere esse essentialem causaliter, non formaliter, quia essentia causatur, non vero in ratione formali essentiæ includitur. Secundò potest concipi accidens respectivè, hoc est, non ut in seipso est aliquod ens, sed ut est alicujus subjecti ens, & tunc de essentia accidentis respectivè accepti, est quidem relatio, sed tunc sumitur accidens non solum, sed unà cum relatione, ut constans entitate accidentali & relatione illam consequente. Quo etiam modo verum est accidens non posse definiri sine subjecto, verùm hoc non est simpliciter accidens, non posse definiri sine subjecto, sed solùm secundùm quid, sub certa consideratione nempe relativa.

Accidens potest concipi absolutè & respectivè.

Ad tertium. Accidens in ratione entis completè & perfectè existentis, dicitur ens per attributionem ad substantiam; per substantiam enim, completè & perfectè existit: in ratione verò entis incompleti formaliter est ens seipso, non per attributionem ad substantiam, & solùm fundat seipso & sua essentia talem ordinem & attributionem; non verò in illo ordine & attributione essentialiter consistit, dicique potest in sua essentia, dicere attributionem causaliter, non formaliter, quia causat & fundat talem attributionem, non verò illa attributio est de ratione formali accidentis.

Tripliciter aliquid potest dici essentialiter dependere ab alio.

Ad quartum. Tripliciter potest aliquid dici essentialiter dependere ab alio; Primò ex eo, quod illud, à quo dependet, est illi essentiale. Sic compositum dependet essentialiter à materia & forma à genere & differentia: hæ enim sunt partes illius essentiales: Secundò quod etsi illud aliud non sit de essentia illius, tamen ordo ille dependentiæ, sit de essentia ipsius: quo sensu secunda sententia dicit accidentia essentialiter dependere à substantia, & creaturas à Deo: & absolutè loquendo sola entia relativa vel relativè accepta, hoc modo dependent essentialiter à termino; Essentia enim relationis est esse ad terminum. Cùm igitur accidens secundùm nos, non sit

essentialiter

essentialiter relativum sed absolutum; ex consequenti non dependebit in hoc sensu essentialiter à subjecto ac per consequens non definietur essentialiter per subjectum. Tertiò dicitur aliquid dependere essentialiter ab alio, quia ex vi essentiæ dependet, hoc est dependentia illa & ordo ad aliud, consequitur per modum proprietatis ad illam essentiam. Et hoc modo verum est, accidens essentialiter dependere à subjecto. Verum id non est ad mentem secundæ sententiæ, quæ vult dependentiam esse essentialem accidenti formaliter, non verò causaliter & consecutivè. Neque probationes in quarto argumento factæ, plus concludunt, nisi talem dependentiam esse essentialem causaliter. Quo etiam modo dependentia creaturarum à Deo, est illis essentialis: neque tamen propterea creaturæ non possunt definiri, nisi Deus ponitur in illarum definitione, quia talis ordo ad Deum, non est illis essentialis formaliter, sed tantùm causaliter; sola verò relativa sunt illa, in quorum definitione formali ponitur terminus; Cùm esse illorum formale sit esse ad aliud. Imo hoc argumento rectè urget Scotus adversarios; si enim Deus non debet poni in definitione rerum creatarum, licèt ab illo essentialiter dependeant; pari ratione neque substantia debet poni in definitione accidentis, quamvis ab illa essentialiter dependeant.

Accidentia specificantur á subjecto solum per commensurationem cum subjecto.

Ad quintum. Accidentia specificari à subjecto, solùm per commensurationem quandam cum subjecto, non verò per ordinem essentialem ad subjectum. Nam relatio specificatur à termino, quia ejus essentia non est alia, quàm esse ad terminum: at accidentis essentia non consistit formaliter in esse ad subjectum, sed in entitate absoluta, cui convenit naturaliter illa proprietas esse in subjecto: unde non ita specificatur accidens à substantia, sicut relatio à termino, hoc est, non essentialiter sed commensurativè; quia nimirum talis est accidentis essentia, qualem requirit subjectum, & accidentia secundùm suam essentiam non referuntur ad quodcunque subjectum, sed solùm ad subjectum sibi proportionatum & commensuratum. Quo etiam modo dicimus, scientiam specificari à scibili, non per essentialem relationem ad scibile, sed per commensurationem & proportionem scientiæ cum scibili, ita ut ista duo sibi respondeant necessariò; & unum sit tale proportionaliter quale aliud, quæ proportio fundatur quidem in essentia, & ex essentia necessario consequitur, non tamen est essentialis formaliter, quia non est de ratione formali essentiæ.

QUÆSTIO VI.

An unius rei possint esse multæ definitiones essentiales?

Quæstio est de definitionibus essentialibus quæ explicant essentiam definiti per partes ejus essentiales: nam de definitionibus accidentalibus, quæ dantur per proprietates explicantes essentiam rei, & dicuntur propriè descriptiones, satis constat posse esse multas ejusmodi definitiones ejusdem definiti, sicut multa esse possunt accidentia & proprietates explicantes rei essentiam. Quanquam dici posset tales definitiones esse quidem multas, sed inadæquatas definito, quia licèt explicent essentiam definiti, non tamen totaliter & adæquatè, sed secundùm quid, sub una

aliqua

aliqua ratione, sub qua essentia est fundamentum talis proprietatis. Quod si definitio dari debeat adæquata, ea sumenda esset non ab una proprietate, sed ab omnibus simul: quia non una sed omnes sufficienter, & adæquatè explicant essentiam rei. Et tales definitiones dici possunt definitiones à posteriori, quia sunt per effectus & proprietates, quæ sunt quid posterius essentia; illæ verò quæ dantur per essentialia, dici possunt definitiones à priori, quia dantur per priora; Partes enim ordine generationis & compositionis sunt priores toto, (licet ordine intentionis & perfectionis sint posteriores.) Quare & partes essentiales quæ explicantur in definitione, sunt priores eodem modo essentia definiti.

De definitionibus verò essentialibus est difficultas. Nam ex una parte unum definitum cùm habeat unam essentiam, videtur etiam unam habere definitionem essentialem. Ex altera verò parte illa una essentia, prout vario modo in suas partes essentiales distribuitur, fundat variam & multiplicem definitionem essentialem. Nam Physicus distinguit essentiam in partes Physicas, materiam & formam; Logicus in genus & differentiam; Metaphysicus in actum & potentiam. Unde Aristoteles ait, aliter definire Physicum, aliter Logicum, illum per materiam, hunc per genus & differentiam 1. de Anima, t. 16.

Dicendum igitur est unam esse definitionem essentialem, sicut est una essentia: quia tamen una essentia variis conceptibus concipi potest: ideò diversæ dantur definitiones essentiales, non quòd diversam essentiam explicent; sed eandem diversis modis & rationibus secundum varium concipiendi modum: Et sic aliter definit Metaphysicus quam Physicus & Logicus. Et quidem Physicum definire per Materiam docet Aristoteles 1. de Anima 16. ut si definienda sit ira, Logicus solùm definiet per genus & differentiam, non ponendo in definitione subjectum iræ, nec materialem dispositionem subjecti ad iram: dicit enim esse appetitum recontristationis, seu vindictæ. At si Physicus Physicè definiat, definiet per subjectum iræ, & per dispositionem materialem subjecti, nempe quòd sit ebullitio sanguinis circa cor, quæ est materia & dispositio materialis ex qua consequitur ira. Quare inquit Aristoteles, Logicum in definitione ponere solùm rationem formalem, Physicum verò per rationem materialem definire.

Quæ doctrina Aristotelis negotium exhibet Interpretibus circa dictum locum Aristotelis, nempe quomodo verum sit Logicum non definire per materiam, & Physicum semper per materiam sensibilem definire: Nam cum Logicus definit hominem esse animal rationale, in hac definitione includitur anima & corpus, ac proinde materia sensibilis. Cum etiam Physicus definit iram esse ebullitionem sanguinis circa cor; non solùm ponit in definitione materiam, seu subjectum iræ, sed ipsam rationem formalem iræ, nempe genus & differentiam.

Quid sit apud Aristotelem definire per materiam.

Dicendum tamen est. Definire per materiam apud Aristotelem est in definitione ponere materiam formaliter & expressè, per modum subjecti & partis, ut in definitione iræ ab Aristotele data apparet: quomodo in definitione Logica, non ponitur materia, licet tradatur definitio rei materialis, & per genus & differentiam materialem. In Physica verò definitione ponitur materia per modum subjecti ejus rei quæ definitur, vel accidens aliquod tenens se ex parte materiæ. Idque verum est, non solùm cùm definiuntur accidentia, sed & cùm definiuntur substantiæ. Nam accidentia à Physico definiri debent per subjectum. Sic motum definit Aristoteles actũ Entis in potentia, id est subjecti existentis in potentia; & naturam definit per

motum, qui eſt accidens materiæ. Generationem etiam definit per mutationem totius in totum, nullo ſenſibili manente, ut ſubjecto eodem. Nam & mutatio eſt ſubjecti mutatio, & expreſſè additur ſenſibile ſubjectum, per mutationem amitti. Subſtantiam verò Phyſicus definit, per materiam ſenſibilem: ſic animam definit, actum corporis organici, potentia vitam habentis. Sic hominem definit, per corpus & animam. Ex quo patet Phyſicum non definire per materiam, quaſi ſolam materiam ponat in definitione, talis enim definitio eſſet inſufficiens & imperfecta; neque quòd excludat à definitione genus & differentiam: ſed quod genus & differentiam per ordinem ad materiam, vel ad proprietatem aliquam, aut effectum in materia ſenſibili exiſtentem, ponat in definitione: Mathematicus verò definit per materiam intelligibilem; quæ eſt quidem inſenſibilis, non tamen à Mathematica conſideratur ut ſenſibilis, ſed potius ut abſtrahit ab omni materia ſenſibili; Figuras enim & proportiones conſiderat in quantitate abſtracta ab omni materia. Denique Metaphyſicus definit per ea quæ abſtrahunt ab omni materia, tam ſenſibili quàm intelligibili; quia quæ conſiderat, vel ſunt extra materiam, & ſunt ſubſtantiæ ſpirituales, vel ſi ſunt in materia, ex æquo conveniunt materialibus ac immaterialibus, ut ſunt tranſcendentia. Conſideràtque in definitione genus & differentiam ſub ratione potentiæ & actus, quæ ſunt tranſcendentia. Ex quo patet: Definitionem Metaphyſicam & Logicam ſola conſideratione differre: Nam eædem eſſentiæ partes à Logico conſiderantur ſub ratione generis & differentiæ, à Metaphyſico verò ſub ratione potentiæ & actus, determinabilis & determinantis.

QUÆSTIO VII.

An definitio neceſſariò competat definito?

RAtio dubitandi eſt: Quia ex una parte definitio ita convenit definito, ut impoſſibile ſit aliter ſe habere; Non poteſt enim definitum eſſe ſine definitione, implicàtque contradictionem: Ergo convenit definito neceſſariò ſimpliciter & abſolutè. Ex altera verò parte, quædam definiuntur, quæ non ſunt neceſſariò entia, quia ſunt ficta: Ergo iſtorum definitio non eſt neceſſaria, ſed ficta, ficta autem non neceſſariò conveniunt.

Suppono, neceſſitatem eſſe duplicem, alteram abſolutam, alteram ex ſuppoſitione. Suppono etiam, ea quæ definiuntur, vel ſunt talia ſecundùm naturam, vel ex nobis, idque ſive realiter ut agibilia & factibilia, ſive fictè ut entia ficta & rationis.

Dico primo. Definitiones rerum verarum, quæ tales ſunt ſecundùm naturam, neceſſariò competunt definito ſimpliciter & abſolutè: quia talia definita cum ſimpliciter & abſolutè ſint talia ſecundùm naturam; etiam definitiones eorum ſimpliciter & abſolutè erunt neceſſariæ. Sic Ariſtot. Simpliciter neceſſarium definivit 6. Ethic. quod eſt ſecundùm naturam tale, & cujus principium non eſt in nobis.

Dico ſecundò. Definitiones earum rerum, quæ non ſunt tales ſecundum naturam, ſed ex nobis, non ſunt neceſſariæ ſimpliciter, ſed ſecundum quid, & ex ſuppoſitione; quia non ſunt Entium neceſſariorum ſimpliciter, ſed ſolùm neceſſariorum ex ſuppoſitione; non enim ſunt rerum quæ tales ſunt ſecundum naturam, ſed quæ

tales

tales à nobis statuuntur, ut sunt artificialia omnia, & ficta. Artificialia enim non sunt entia simpliciter necessaria: non enim ideò sunt talia quia talia esse debent ex natura rei; sed quia talia à nobis constituuntur. Confirmatur: quia unumquodque sicut se habet ad esse, ita & ad necessitatem; necessitas enim essendi fundatur in essentia: atqui artificialia & ficta non sunt entia simpliciter, quia non sunt entia secundum naturam, sed ex nobis, ergo neque habent necessitatem simpliciter: Solùm igitur facta suppositione sunt necessaria, & ita necessaria ut stante suppositione, impossibile sit aliter se habere.

Ex quo infero. Objecta artificialia, & omnia objecta practica & operabilia, sicut non sunt simpliciter necessaria, sed ex suppositione quod à nobis fiunt; ita & definitiones non habere simpliciter necessarias, sed tantum ex suppositione; quo nomine, sicut ea exclusimus cum Aristotele à scientia simpliciter in disp. 16. ita & à definitione simpliciter, ad utrumque enim necessitas requiritur. *Artificialia non habent definitiones simpliciter necessarias.*

Ad rationem dubitandi Respondeo. Necessarium sive simpliciter, sive ex suppositione, quatenus necessarium est, impossibile est aliter se habere. Verum id, quod absolutè non potest se aliter habere, est necessarium absolutè, quod verò ex suppositione non potest aliter se habere, est necessarium secundùm quid, & ex suppositione, qualia sunt entia quæ à nobis fiunt, sive aliquo reali opere, sive per cogitationem solam. Unde formaliter loquendo definitio necessariò competit definito, sive absolutè, sive ex suppositione. Cum enim ex suppositione convenit, simpliciter & absolutè est contingens, secundùm quid necessaria: quia sicut absolutè definitum non est tale secundum naturam, sed ex nobis: ita absolutè non habet ullam definitionem, nisi quatenus supponitur factum tale.

QUÆSTIO VIII.

An omnis intellectus definire possit?

INtellectus est triplex, Divinus, Angelicus, Humanus, Dico primò, intellectus divinus non potest definire; probatur primò. Quia definitio constat pluribus conceptibus limitatis nempe generis & differentiæ. Deus autem cum omnia uno conceptu illimitato concipiat, non potest formare plures conceptus. Ergo neque potest formare definitionem. *Divinus intellectus definire non potest.*

Dices. Non esse de ratione definitionis ut fiat per plures conceptus re distinctos, sed satis est, ut ratione distinguantur; hoc autem invenitur in conceptu divino, in qua ratione potest distingui conceptus generis & differentiæ: potest autem hac ratione distingui non solum ab intellectu creato, sed etiam ab ipso intellectu divino; sicut & ideæ in essentia divina ab eodem intellectu distinguuntur. Resp. Dupliciter potest intelligi quod conceptus generis & differentiæ in conceptu divino distinguatur. Primo ut sub illis distinctis & limitatis rationibus tendat intellectus divinus in objectum, & hoc quidem requiritur ad definitionem, sed divino intellectui repugnat qui sicut in se illimitatus est, ita non potest, limitata ratione ferri in objectum. Secundò ut in conceptu divino tanquam in objecto quodam distingui possit conceptus respondens conceptui generis, & conceptus respondens

conceptui differentiæ, quæ distinctio fit per ordinem ad conceptus creatos limitatos. Et hæc distinctio quidem potest fieri, quia est fundamentum talis distinctionis, nempe virtualis continentia horum duorum conceptuum in uno conceptu divino; potéstque fieri non solùm ab intellectu limitatè concipiente, sed etiam ab ipso intellectu divino illimitatè limitata concipiente, hoc est, in ordine ad conceptus creatos & limitatos; verum tunc limitatio illa conceptuum, erit tantum objectivè in intellectu divino, non formaliter: quia Deus non formaliter conceptus plures limitatos, sed conceptu; illimitato & uno, intelligit plures conceptus limitatos: nam plura distincta possunt uno conceptu simplici concipi. Quare ad summum, conceptus divinus posset dici virtualiter definitivus, non formaliter; quia virtute continet plures conceptus, non actu. Ad conceptum autem definitivum requiritur ut pluribus partialibus & limitatis conceptibus constet, qui modus cum sit imperfectus cognoscendi modus, non potest cadere in Deum.

Secundo probatur quia in divino intellectu, sicut non potest esse conceptus definiti, ita neque definitionis: definitio enim alterius definiti est definitio explicans ejus essentiam. Non posse autem esse conceptum definiti. Probatur: quia definitum concipitur conceptu confuso, definitio distincto; hoc enim definitio distinguit in partes, quod erat indistinctum in definito. Quia igitur in Deo non potest esse hæc differentia conceptus confusi & distincti; omnia enim clarissimè comprehendit, idcirco neque potest esse conceptus definitionis & definiti.

Definitio intellectus humani licet perfectissima involvit imperfectum modum cognoscendi.

At objicies primò, Cognitio definitiva est in nobis perfectissima, quia adæquata rei: Ergo non debet negari Deo; quidquid enim est perfectionis, totum id continetur in intellectu divino. Respondeo esse quidem perfectissimam in nobis cognitionem definitivam, sed involvere imperfectum modum cognoscendi, nempe limitatum & compositum ex pluribus conceptibus: deinde ipsa definitio supponit cognitionem confusam definiti & ad eam explicandam adhibetur, quæ imperfectiones Deo non sunt tribuendæ.

Dices has imperfectiones posse mente separari à definitione, & sic perfectio ipsa definitionis concepta poterit tribui Deo. Respondeo. Posse quidem mente separari imperfectionem à perfectione: imperfectio enim est non ens, perfectio ens; potest autem ens concipi sine non ente, seu sine negatione quacunque; verum per istam separationem imperfectionum, tolleretur ratio propria definitionis, quæ in perfectione illa tali & tali modo limitata consistit, eoque ipso evadet illa cognitio illimatè & eminenter, seu virtute continens definitionem, non formaliter: simili modo omnes perfectiones creatæ, demptis imperfectionibus, sunt in Deo, sed eminenter non formaliter. Accedit quod etiam scientia demonstrativa est in nobis perfectissima, & tamen quia involvit imperfectionem discursus non potest tribui Deo.

Objicies secundò. Deus intelligit proculdubio definitionem hominis, quam nos assignamus, nempe quod sit animal rationale: Ergo format conceptum animalis & rationalis. Intelligere enim rem aliquam, nil aliud est, quàm formare conceptum illius. Ex hoc autem sequitur, Deum formando in mente sua conceptum partium definitionis, formare definitionem, ac ex consequenti, definire hominem, Nihil enim est aliud definitio, quam conceptus generis & differentiæ

Respon-

Respondeo. Deum concipere proculdubio definitionem nostram, & habere conceptum de illa, sed non definitivum, quia simplicem: Nam sicut de affirmatione potest formari conceptus non affirmativus, sed simplex, vel apprehensivus tantum, ita de definitione tanquam de objecto potest formari conceptus simplex, ac per inde non definitivus, quæ enim sunt composita, potest intellectus, non composita, sed simplici ratione concipere. Porrò de ratione definitionis est, ut non sit simplex conceptus, sed compositus, ex conceptu generis & conceptu differentiæ; sub quibus rationibus limitatis, quia Deus non format suum conceptum, idcirco conceptus Dei non est definitivus. Dici quidem potest definitivus objectivè, quia objectum conceptus divini est definitio; at non potest dici definitivus formaliter, quia non est conceptus formâ & modo definitivo, hoc est sub ratione limitata generis & differentiæ.

Deus concipiendo definitionem nostram, non habet de illa conceptum definitivum.

Dico secundò. Intellectus Angelicus non format definitionem de rebus naturalibus. Ratio est quia res naturales, clarè & simplicissimè per modum intuitus cognoscit: at de ratione definitionis est ut definitum confusè cognoscatur, & ut ipsa definitio tum à definito distinguatur, tum in seipsa componatur ex duobus distinctis conceptibus generis & differentiæ. Quæ imperfectiones, cùm non cadant in modum intelligendi Angelicum respectu rerum naturalium, idcirco dicimus modum cognoscendi res per definitionem, non convenire intellectui Angelico circa res naturales.

Intellectus Angelicus non format definitionē de rebus naturalibus.

An verò circa res supernaturales possit procedere Angelus modo definitivo, circa quas cum non habeat evidentiam, potest sicut nos ex confusa illarum notitia, venire, ad distinctam & definitivam, docetur in Theologia. Hic satis est dicere in iis rebus in quibus convenit Angelis discursus, secundum multos posse quoque convenire & definitionem: utrobique enim ex ignoto fit notum, & ex confusa, venitur ad distinctam rei cognitionem.

Dico tertiò. Proprium est intellectus humani definire; Quia proprium est intellectus humani primùm confusè rem concipere, tum ad distinctam ejus cognitionem venire sive probando proprietatem rei per causam, aut aliud medium notius; sive distinctè partes rei ex quibus constat investigando: illud fit in demonstratione, hoc in definitione.

Solius intellectus humani est proprium definire.

An verò detur in nobis perfecta rei alicujus definitio, colligi potest ex illis quæ diximus, de demonstratione quæstione ultima. Similiter, an definitio sit dicenda instrumentum sciendi, docuimus in disputatione de demonstratione q. 1. Ad quam verò intellectus operationem spectet definitio diximus in disputatione 3. q. 7. Alia verò quæ de definitione docentur, ex summulis Logicæ peti possunt.

QUÆSTIO IX.

An Definitio sit nobilior Demonstratione?

QUibusdam videtur demonstratio esse nobilior. Primo, Quia, Demonstratio continet in se definitionem, & ex ea ostendit passionem de subjecto. Quare

continet totam perfectionem definitionis,& præterea addit suam propriam perfectionem,quæ in illatione consistit. Secundò. Definitio est in prima operatione intellectus, quæ in nobis est imperfectissima. Nisi enim adjungamus discursum,vix aliquid ex prima apprehensione scimus. Demonstratio verò est in tertia operatione intellectus, qua rem perfectissimè cognoscimus. Nam sine discursu vix aliquid perfectè cognoscimus,imò & definitionem ipsam per discursum investigamus. Nam quod dicitur modum simplicem cognoscendi esse perfectiorem modo discursivo,id non videtur verum,cum simplex modus cognoscendi inveniatur etiam in brutis & in potentiis sensitivis: modus autem cognoscendi per discursum invenitur in solo intellectu. Prima etiam operatio perficitur per secundam, Secunda per tertiam, quod signum est esse imperfectiorem. Tertiò. Definitio ordinatur ad demonstrationem tanquam ad finem,quia est medium ad demonstrandam passionem, non ordinatur autem perfectius ad minus perfectum, sed è contra. Quarto, Scientia quæ est nobilissimus effectus cognitionis nostræ est proprius demonstrationis. Scire enim est rem per causam cognoscere, quod fit per discursum & demonstrationem,non verò per definitionem. Quod si quæ ratio scientiæ competit definitioni, illa est effectus demonstrationis. Nam per demonstrationem probatur definitio de definito. Imò omnem suam perfectionem accipit definitio à discursu, quia non nisi per discursum acquiritur & investigatur via resolutionis aut compositionis. Unde definitio quanta est, est effectus discursus.

Communior tamen sententia est definitionem esse demonstratione multò nobiliorem. Primò ex objecto. Definitio enim est de essentia. Demonstratio de proprietate. Atqui essentia nobilius est objectum proprietate, & substantia accidente. Ergo definitio est nobilior demonstratione. Nam si dicas ad hoc, ut nobilior sit scientia ex objecto, non satis est objectum esse in se nobilius, nisi perfecta & sibi convenienti ac adæquata cognitione cognoscatur. Nam si imperfectè cognoscatur non derivabit in se nobilitatem ab objecto. Contra: Definitio ex suo genere non est cognitio imperfecta essentiæ, sed perfecta evidens & clara quia per definitionem distinctè & expressè cognoscitur quod in definito confusè continebatur. Unde comparamus definitionem cum demonstratione non imperfectè apprehensam & cognitam, sed perfecto & proportionato ipsi modo,ita ut cum definitio in suo genere perfectè fuerit apprehensa,sit longè perfectior demonstratione perfectè itidem cognita. Hanc autem perfectionem ex eo habet, quia est nobilioris objecti. Unde 3. Met. t. 3. & 7. Met. t. 4. dicit Aristoteles magis nos scire cum scimus quid sit homo,quam cum scimus qualis sit. Substantia enim nobilior est accidente & essentia sua proprietate. Imò, 1. de partib. anim. c. 5. dicit Arist. Melius esse de divinis & cœlestibus rebus tenuem licet cognitionem habere,quàm de caducis magnam & perfectam.

Secundò. Colligitur eadem nobilitas ex modo attingendi objectum. Præstantior enim est simplex modus cognoscendi quàm compositus vel illativus. Atqui definitio simplici modo fertur in objectum, demonstratio illativo: Ergo est præstantior demonstratione. Major probatur. Quia in simplici cognitione tota perfectio cognitionis est simul unita, quæ in discursu qui fit per motum quendam ab uno in aliud habetur dispersa. Motus enim dicit imperfectionem, quia in eo prius imperfectè quàm perfectè forma acquiritur. At si cognitio fit, sine motu, erit tota simul, & carebit hac imperfectione, quia totam perfectionem suam simul habebit.

Adhæc

Adhæc modus simplex cognoscendi est in Deo, & in Angelis; quia non dicit imperfectionem: modus verò per discursum propter suam imperfectionem, nec Deo convenit, nec Angelis. Melior ergo est modus cognoscendi simplex quàm compositus, vel illativus. Verum quidem est, si cognitio simplex sit imperfecta, discursiva verò perfecta, perfectiorem fore discursivam simplici, tamen semper ex genere suo erit perfectior simplex cognitio: quia si cætera sint paria, simplex cognitio semper erit perfectior non simplici: hoc est, si utraque cognitio sit perfecta in suo genere, una in genere cognitionis simplicis, alia in genere cognitionis discursivæ: illa quæ est simplex erit perfectior non simplici: Si autem cætera non sint paria, hoc est, si cognitio simplex sit imperfecta in genere cognitionis simplicis, discursiva verò sit perfecta in genere cognitionis discursivæ; tunc potest esse aliqua discursiva, perfectior aliqua simplici. Sed tunc non sumuntur istæ cognitiones proportionaliter, nec æqua fiet earum inter se comparatio. Sic enim aurum ex genere suo est nobilius argento, & tamen si magna sumatur quantitas argenti, parva auri, superabit valore, & pretio argentum.

Tertiò. Eadem nobilitas colligitur ex majori certitudine, quæ est in definitione. Nam certitudo conclusionis demonstratæ pendet ex definitione, quæ assumitur ut medium, & principium ad demonstrandam conclusionem: major autem est certitudo principiorum quam conclusionis, ut docet Aristoteles 1. Poster. t. 5. propter quod enim unumquodque tale, illud magis. Quare & certitudo definitionis erit major certitudine conclusionis. Nam certitudo definitionis est certitudo principiorum, quæ est major, quia magis immediata. Quod si definitio superat certitudine demonstrationem à priori quæ major est: multò magis superabit demonstrationem à posteriori quæ minor est. Deinde certitudo conclusionis dependet ab alio, nempe à principiis, certitudo verò definitionis oritur ex seipsa, nec ab aliis principiis dependet.

Nam si dicas. Sicut demonstratio dependet à definitione; ita rursum definitio dependet à demonstratione, quia per illam demonstratur de definito. Contra: Demonstrationi per se convenit pendere à definitione, ita ut non possit ullo modo haberi sine definitione, sed necesse sit definitionem ingredi essentiam ipsam demonstrationis potissimæ. Ea enim non potest haberi, nisi per definitionem subjecti. At definitioni per accidens est demonstrari, quia non ob demonstrationem formaliter explicat essentiam rei, sed seipsa & suis partibus: Genere nimirum & differentia perfectè apprehensis. Si enim Genus & Differentia perfectè apprehendantur, faciunt absque omni demonstratione cognitionem perfectam essentiæ: quia tamen ob imperfectum lumen intellectus nostri non statim apprehendimus res perfectè, ideo ut plurimum egemus discursu ad acquirendam perfectam apprehensionem, acquisita autem semel apprehensione debita, & convenienti terminorum, sine alio discursu ferimur modo simplici ad rem definitivè intelligendam. Et licet illa perfecta apprehensio sit causata ex discursu, ac proinde sit minoris certitudinis, quàm sit ille discursus: tamen cum illa apprehensio in definitione adhibetur ad cognoscendum definitum, non cum respectu ad discursum præcedentem adhibetur, nec cum ea tantum certitudine quæ erat ex discursu, sed cum majori & clariori penetratione terminorum, ex qua fit ut illa definitio quæ ante aliunde cognoscebatur, fiat immediatè non ex terminis ipsis. Immediata autem cognitio

ſemper eſt perfectior ex ſuo genere, quàm mediata utpote magis independens.

Unde ſolvitur illa objectio, quod quanta quanta eſt certitudo definitionis eſt tota ex diſcurſu, vel ex diſcurſibus. Ergo cum ſit effectus diſcurſuum non ſuperat certitudinem unius vel plurium diſcurſuum. Solvitur inquam, quia ſolum probat, quatenus eſt ex diſcurſu eſt inferior certitudine, at cum poſtea immediatè ex ipſis terminis penetratis habetur, habetur perfectiori modo quàm ex diſcurſu.

Ex dictis patet ad rationes dubitandi. Ad primam. Reſpondeo 1. Demonſtratio ſi ſumatur ut includit Definitionem, tanquam principium ex quo demonſtrat paſſionem, ſic eſt nobilior definitione: at ſi ſumatur præcisè & formaliter, ut diſtinguitur à definitione, ſeu ut eſt illativa paſſionis ex definitione ſubjecti, ſic eſt minus nobilis ut dictum eſt. Quod ſi inſtes, Definitio eſt de eſſentia demonſtrationis, ergo ſi ut continet definitionem eſt nobilior, eſſentialiter erit nobilior. Reſpondeo: Principia ſunt materia ſolum demonſtrationis, forma verò eſt concluſio, ſeu illatio. Si igitur formaliter de demonſtratione loquamur, ea non includit definitionem, ſed ex definitione ſuppoſita, illationem paſſionis. Unde tunc non ſequitur eſſentialiter eſſe nobiliorem definitione. Porrò hic conſtituitur comparatio inter definitionem & demonſtrationem formaliter acceptam.

Secundò Reſpondeo. Definitio ad demonſtrationem pertinet non ut definitio, ſed ut cauſa paſſionis. Eſſentia enim non ut eſſentia, ſed ut cauſa paſſionis eſt medium demonſtrationis. Licet autem iſta in re non differant, differunt tamen conceptu & ratione: ſicut eadem res abſolutè & reſpectivè conſiderata.

Ad ſecundam, primam operationem imperfectam perfici per diſcurſum; quando verò fuerit perfecta apprehenſio objecti, ſic perfectione ſuperabit perfectum diſcurſum, ut dictum eſt. Unde ex genere ſuo & cæteris paribus prima operatio eſt, perfectior tertia, ſi perfecta cum perfecta comparetur. Quod verò dicitur ſimplicem modum cognoſcendi brutis etiam convenire. Reſpondeo primum in genere cognitionis intellectivæ cognitio ſimplex non tribuitur, niſi intellectui perfecto, diſcurſiva verò ob ſuam imperfectionem non poteſt tribui perfecto intellectui, ſed tantùm imperfecto. Quare in genere intellectionis ſimplex eſt diſcurſiva perfectior, idque ſatis eſt ad noſtrum propoſitum. Deinde dico. Cognitiones ſenſitivas ſimpliciter quidem, & quoad ſubſtantiam eſſe imperfectiores cognitione diſcurſiva, quia cognitio ſenſitiva, ut ſenſitiva eſt inferior intellectiva: ſecundum quid tamen poteſt cognitio ſenſitiva eſſe perfectior cognitione diſcurſiva, nempe modo ſimplici cognoſcendi objectum, qui non eſt in cognitione diſcurſiva.

Ad tertiam: per ſe loquendo definitio non ordinatur ad demonſtrationem, quia ex natura rei. Definitio eſt independens à demonſtratione in ordine ad ſuum finem principalem & adæquatum. Definitio enim per ſe ordinatur ad generandam notitiam eſſentiæ qui eſt finis principalis definitionis: hoc autem habet etiamſi nulli demonſtrationi conjungatur. Nam ſi dicatur propterea per ſe ordinari ad demonſtrationem, quia aſſumitur ad demonſtrandam paſſionem: pari ratione principia per ſe ordinarentur ad demonſtrationem tanquam ad finem: quia ex principiis fit omnis demonſtratio, cum tamen habitus & cognitio principiorum ſit longè nobilior habitu & cognitione demonſtrativa. Dicimus ergo ordinari ſecundariò & conſecutivè eo modo quo eſſentia ordinatur ad ſuam operationem, non principaliter, ſed ſecundariò & conſecutivè. Hoc autem modo nobilius ordinari ad ignobilius

bilius non repugnat: imò proprium est rerum nobiliorum ordinari ad ignobiliora, quia talis ordinatio est ad dandam perfectionem ignobilioribus, non verò ad recipiendam perfectionem ab ipsis.

Ad quartum. Scientiam discursivam esse proprium effectum demonstrationis; non verò omnem scientiam. Nam etiam definitio est per causam formalem & facit scire modò perfectius quàm demonstratio. Nam demonstratio procedit per causam efficientem & extrinsecam passioni: Definitio verò per causam formalem & intrinsecam Definiti. Sicut igitur nobilior est in ratione causæ, causa formalis quàm efficiens, quia magis intimè causat effectum: ita & Definitiva scientia erit nobilior demonstrativa. Etsi verò definitio quatenus causatur ex discursu sit ignobilior discursu: tamen cum assumitur, ut immediata rei cognitio, est nobilior discursu ut explicatum est.

FINIS.





INDEX.
RERUM PRÆCIPUARUM QUÆ IN HAC LOGICA CONTINENTUR.

Prior numerus Disputationem, alter Quæstionem: litera A. principium, B. medium, C. finem designat.

Differentia

nem

Extensio-

H.

I.

L.

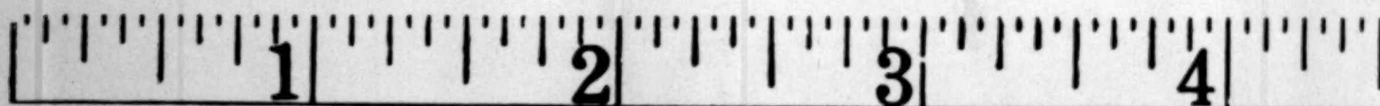
N.

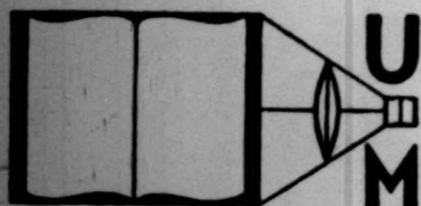
Ope-

Signifi-

FINIS INDICIS.




1
2
3
4


UM

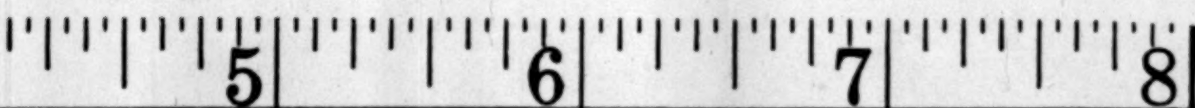
DATE 1638

PEARE LIBRARY

S.T.C. No. 22653a

must be secured in advance from

PEARE LIBRARY



INCHES

END